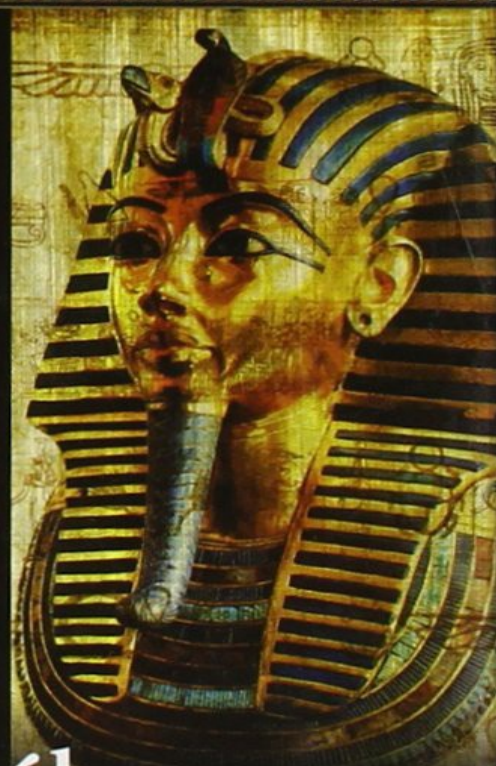


Historia del Cristianismo

OBRA COMPLETA

Desde la Era de los Mártires
hasta la Era Inconclusa



Justo L. González

HISTORIA DEL CRISTIANISMO OBRA COMPLETA

Desde la Era de los Mártires
Hasta la Era Inconclusa

Justo L. González



Página titular

Publicado por
Editorial **Unilit**
Miami, Fl. U.S.A.
Derechos reservados

1994 Edición revisada en 2 tomos

© Justo L. González

Todos los derechos reservados. Este libro o porciones no puede ser reproducido sin el permiso escrito de los editores.

Publicado originalmente en 10 tomos por Editorial Caribe, Miami, Fla.

Cubierta diseñada por: Rafael Bernal
Tipografía: Haroldo Mazariegos, (Editorial Unilit)

Tomo 1
Producto 498433
ISBN 1-56063-476-6

Tomo 2
Producto 498434
ISBN 1-56063-477-4

CONTENIDO

Página titular

Prefacio

PARTE I: La era de los mártires

1. Cristianismo e historia
2. El cumplimiento del tiempo
 - El judaísmo en Palestina
 - El judaísmo de la Dispersión
 - El mundo grecorromano
3. La iglesia de Jerusalén
 - Unidad y diversidad
 - La vida religiosa
 - El ocaso de la iglesia judía
4. La misión a los gentiles
 - El alcance de la misión
 - La obra de Pablo
 - Los apóstoles: hechos y leyendas
5. Los primeros conflictos con el estado
 - La nueva secta judía
 - La persecución bajo Nerón

La persecución bajo Domiciano

6. La persecución en el siglo segundo

La correspondencia entre Plinio y Trajano

Ignacio de Antioquía: el portador de Dios

El martirio de Policarpo

La persecución bajo Marco Aurelio

Hacia el fin del siglo segundo

7. La defensa de la fe

Las acusaciones contra los cristianos

Los principales apologistas

Fe cristiana y cultura pagana

Los argumentos de los apologistas

8. El depósito de la fe

El gnosticismo

Marción

La respuesta de la iglesia: el canon

La respuesta de la iglesia: el Credo

La respuesta de la iglesia: La sucesión apostólica

La iglesia católica antigua

9. Los maestros de la iglesia

Ireneo de Lión

Clemente de Alejandría

Tertuliano de Cartago

Orígenes de Alejandría

Conclusión general

10. La persecución en el siglo tercero

La persecución bajo Septimio Severo

La persecución bajo Decio

La cuestión de los caídos: Cipriano y Novaciano

11. La vida cristiana

El origen social de los cristianos

El culto cristiano

La organización de la iglesia

Los métodos misioneros

Los orígenes del arte cristiano

12. La gran persecución y el triunfo final

PARTE II: La era del los gigantes

13. El impacto

De Roma a Constantinopla

Del Sol Invicto a Jesucristo

El impacto de Constantino

14. La teología oficial: Eusebio de Cesarea

15. La reacción monástica

Los orígenes del monaquismo

Los primeros monjes del desierto

Pacomio y el monaquismo comunal

La diseminación del ideal monástico

16. La reacción cismática: el donatismo

17. La controversia arriana y el Concilio de Nicea

Los orígenes de la controversia arriana

El Concilio de Nicea

La controversia después del concilio

18. La reacción pagana: Juliano el Apóstata

La larga ruta hacia el poder

La política religiosa de Juliano

Muerte de Juliano

19. Atanasio de Alejandría

Los primeros años

El primer exilio

Las muchas vicisitudes

El acuerdo teológico

Continúan las vicisitudes

20. Los Grandes Capadocios

Macrina de Capadocia

Basilio el Grande

Gregorio de Nisa

Gregorio de Nacianzo

21. Ambrosio de Milán

Su elección al episcopado

El pastor de Milán

El obispo frente a la corona

22. Juan Crisóstomo

Voz del desierto que clama en la ciudad

La vuelta al desierto

23. Jerónimo

24. Agustín de Hipona

Camino a la conversión

- La vida contemplativa
- Ministro de la iglesia
- Teólogo de la iglesia occidental
- El impacto de Agustín

25. El fin de una era

PARTE III: La era de las tinieblas

26. Bajo el régimen de los bárbaros

- Las causas y las etapas del desastre
- Los reinos germánicos
- El reino vándalo de África
- El reino visigodo de España
- El reino franco en la Galia
- Las Islas Británicas
- Los reinos bárbaros de Italia
- Resumen y conclusiones

27. El monaquismo benedictino

- La vida de San Benito
- La Regla de San Benito
- El desarrollo del monaquismo benedictino

28. El papado

- Origen del papado
- León el Grande
- Los sucesores de León
- Gregorio el Grande
- Los sucesores de Gregorio

29. La iglesia oriental

Un bosquejo: los primeros siete concilios

Apolinario y el Concilio de Constantinopla

Nestorio y el Concilio de Efeso

Eutiques y el Concilio de Calcedonia

Los Tres Capítulos y el Segundo Concilio de Constantinopla

El monotelismo y el Tercer Concilio de Constantinopla

La cuestión de las imágenes y el Segundo Concilio de Nicea

30. Las iglesias disidentes

El nestorianismo en Persia

Los monofisitas de Armenia

Los monofisitas en Etiopía

Los monofisitas de Egipto y Siria

31. Las conquistas árabes

Mahoma

Las conquistas de los califas

Consecuencias de las conquistas

32. Bajo el régimen de los carolingios

Carlomagno

Los sucesores de Carlomagno

El sistema feudal

La actividad teológica

33. La iglesia de Oriente después de las conquistas árabes

La expansión del cristianismo bizantino

Las relaciones con Roma

34. Antes del alba, la noche oscura

Los normandos o viquingos

Los magiares o húngaros

La decadencia del papado

PARTE IV: Era de los altos ideales

35. La reforma monástica

La reforma cluniacense

La reforma cisterciense

36. La reforma papal

León IX

Los sucesores de León

Gregorio VII

37. El conflicto entre el Pontificado y el Imperio

Gregorio VII y Enrique IV

Urbano II y Enrique IV

Pascual II y los dos Enriques

El Concordato de Worms

38. Las cruzadas

Trasfondo de las cruzadas: las peregrinaciones

Trasfondo de las cruzadas: la guerra santa

La Primera Cruzada

Historia posterior de las cruzadas

Las órdenes militares

Otras consecuencias de las cruzadas

39. La reconquista española

Los primeros siglos

La reconquista después de la muerte de Almanzor

Los almorávides y almohades

El impacto de España en la teología cristiana

40. Las órdenes mendicantes

El precursor: Pedro Valdo

San Francisco y la Orden de los Hermanos Menores

Santo Domingo y la Orden de Predicadores

El curso posterior de las órdenes mendicantes

41. La actividad teológica

Anselmo de Canterbury

Pedro Abelardo

Los victorinos y Pedro Lombardo

Las universidades

El reto de Aristóteles

San Buenaventura

Santo Tomás de Aquino

42. Testimonios de piedra

La arquitectura románica

La arquitectura gótica

43. La cumbre del papado

El papado bajo el ala de San Bernardo

Bajo la sombra de Federico Barbarroja

Inocencio III

Los sucesores de Inocencio

PARTE V: La era de los sueños frustrados

44. Las nuevas condiciones

La peste y sus consecuencias

La alianza entre la burguesía y la corona

El nacionalismo

La Guerra de los Cien Años

45. El papado bajo la sombra de Francia

Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso

El papado en Aviñón

Santa Catalina de Siena

La vida eclesística

46. El Gran Cisma de Occidente

47. La reforma conciliar

La teoría conciliar.

El Concilio de Pisa

Los tres papas

El Concilio de Constanza

El triunfo del papado

48. Juan Wyclif

La vida y obra de Wyclif

Sus doctrinas

Los lolardos

49. Juan Huss

Vida y obra de Juan Huss

Huss ante el Concilio

Los husitas

50. Los movimientos populares

Beguinas y begardos

Los flagelantes

Los taboritas

Hans Bohm

51. La alternativa mística

52. La teología académica

53. El Renacimiento y el humanismo

Italia en los siglos XIV y XV

El despertar de las letras clásicas

La nueva visión de la realidad

Los papas del Renacimiento

La reforma humanista: Erasmo de Rotterdam

54. Jerónimo Savonarola

55. El fin del Imperio Bizantino

PARTE VI: La era de los reformadores

56. Isabel la Católica

La reforma del clero

Las letras y la Políglota Complutense

Medidas represivas

La descendencia de Isabel

57. Martín Lutero: camino hacia la Reforma

La peregrinación espiritual

Se desata la tormenta

58. La teología de Martín Lutero

La Palabra de Dios

El conocimiento de Dios

La ley y el evangelio

La iglesia y los sacramentos

Los dos reinos

59. Una década de incertidumbre

El exilio en Wartburgo

Las circunstancias políticas

Las rebeliones de los nobles y de los campesinos

La ruptura con Erasmo

Las dietas del Imperio

La Liga de Esmalcalda

60. Ulrico Zwinglio y la Reforma en Suiza

La peregrinación de Zwinglio

La ruptura con Roma

La teología de Zwinglio

61. El movimiento anabaptista

Los primeros anabaptistas

Los anabaptistas revolucionarios

El anabaptismo posterior

62. Juan Calvino

La formación de Calvino

La conversión

La Institución de la religión cristiana

El reformador de Ginebra

Calvino y el calvinismo

63. La Reforma en la Gran Bretaña

Enrique VIII

Eduardo VI

María Tudor

Isabel I

La Reforma en Escocia

64. El curso posterior del luteranismo

La expansión protestante

La guerra de Esmalcalda

El Interim de Augsburgo

La derrota del Emperador

El luteranismo en Escandinavia

65. La Reforma en los Países Bajos

La situación política

La predicación de la Reforma

Aumenta la oposición

Los mendigos

66. El protestantismo en Francia

Francisco I y Enrique II

Francisco II y la conspiración de Amboise

Catalina de Médicis

La matanza de San Bartolomé

La guerra de los Tres Enriques

67. La Reforma Católica

La polémica contra el protestantismo

Las nuevas órdenes

El papado reformador

El Concilio de Trento

68. El protestantismo español

Erasmismo, Reforma e Inquisición

La reforma mística y humanista: Juan de Valdés

Las comunidades protestantes en España

Los protestantes exiliados

69. Una edad convulsa

PARTE VII: La era de los conquistadores

70. Isabel la Católica

Herencia incierta

El trono se afianza

La guerra de Granada

71. Un nuevo mundo

La empresa colombina

La importancia de la empresa colombina

72. La justificación de la empresa

Las bulas papales

La protesta: Fray Bartolomé de Las Casas

Francisco de Vitoria

73. La empresa antillana

Colonización de La Española

Puerto Rico

Cuba

Los esclavos negros

74. La serpiente emplumada

Primeros encuentros con los indios

Tenochtitlán

Los doce apóstoles

Fray Juan de Zumárraga

La Virgen de Guadalupe

Nuevos horizontes

75. Castilla del Oro

Vasco Núñez de Balboa

Hacia Centroamérica

76. Nueva Granada

Santa Marta

Venezuela

Cartagena y Bogotá

El apostolado entre los indios: San Luis Beltrán

El apóstol de los negros: San Pedro Claver

77. Los hijos del sol

El Tahuantinsuyu

Francisco Pizarro

Resistencia y guerra civil

El virreinato del Perú

La obra misionera

Por tierras del Collasuyu

78. La Florida

El reto francés

La empresa española

79. El virreinato de La Plata

Asunción

Tucumán

Buenos Aires

Las misiones del Paraguay

80. Los portugueses en África

El Congo

Angola

Mozambique

81. Hacia donde nace el sol

San Francisco Javier

La cuestión de la acomodación

82. El Brasil

Las capitanías

La colonia real

Villegagnon y los primeros protestantes

La triste suerte de los indios

83. La cruz y la espada

PARTE VIII: La era de los dogmas y las dudas

84. Los dogmas y las dudas

85. La Guerra de los Treinta Años

Se prepara la tormenta

La Defenestración de Praga

La Guerra en Bohemia

La intervención danesa

La intervención sueca

La Paz de Westfalia

86. La iglesia del desierto

Luis XIII

Luis XIV

Un pueblo subterráneo

87. La revolución puritana

Jaime I

La revolución puritana

Carlos I

El Parlamento Largo

La guerra civil

El Protectorado

La restauración

88. La ortodoxia católica

El galicanismo y la oposición al poder del papado

El jansenismo

El quietismo

89. La ortodoxia luterana

Filipistas y luteranos estrictos

La ortodoxia

Jorge Calixto y su “sincretismo”

90. La ortodoxia reformada

La controversia arminiana y el Sínodo de Dordrecht

La Confesión de Westminster

91. La opción racionalista

Renato Descartes

El espíritu y la materia

El empirismo

El deísmo inglés

David Hume y su crítica del empirismo

La ilustración francesa

Emanuel Kant

92. La opción espiritualista

Jacobo Boehme

Jorge Fox y los cuáqueros

Emanuel Swedenborg

93. La opción pietista

El pietismo luterano: Spener y Francke

Zinzendorf y los moravos

Juan Wesley y el metodismo

94. La opción geográfica

Virginia

Las colonias puritanas del norte

Rhode Island y los bautistas

Maryland y el catolicismo

Entre Nueva Inglaterra y Maryland

El Gran Avivamiento

PARTE IX: La era de los nuevos horizontes

95. Horizontes políticos: Los Estados Unidos

La independencia de las Trece Colonias

La inmigración

El Segundo Gran Avivamiento

El “Destino Manifiesto” y la guerra con México

La cuestión de la esclavitud y la Guerra Civil

De la Guerra Civil a la Guerra Mundial

Nuevas religiones

96. Horizontes políticos: Europa

La Revolución Francesa

La nueva Europa

97. Horizontes políticos: América Latina

Las nuevas naciones

La iglesia y las nuevas naciones

98. Horizontes intelectuales: La teología protestante

Las nuevas corrientes del pensamiento

La teología de Schleiermacher

El sistema de Hegel

La obra de Kierkegaard

El cristianismo y la historia

99. Horizontes intelectuales: La teología católica

El papado y la Revolución Francesa

Pío IX

León XIII

Pío X

100. Horizontes geográficos: El siglo del colonialismo

101. Horizontes geográficos: Asia

La India

El Asia sudoriental

China

Japón

Corea

102. Horizontes geográficos: Oceanía

Las Filipinas

Indonesia

Australia y Nueva Zelandia

Las islas del Pacífico

103. Horizontes geográficos: África y el mundo musulmán

El mundo musulmán

África

104. Horizontes geográficos: América Latina

La inmigración

Las misiones

Los cismas

105. Horizontes ecuménicos

PARTE X: La era inconclusa

106. La nueva situación

107. El cristianismo oriental

El cristianismo bizantino

La Iglesia Rusa

Otras iglesias orientales

108. El catolicismo romano

De Benedicto XV a Pío XII

Juan XXIII y el Segundo Concilio Vaticano

La teología católica

109. El protestantismo europeo

La Primera Guerra Mundial y su secuela

Nuevos conflictos

Tras la guerra

110. El protestantismo norteamericano

Desde la Primera Guerra Mundial hasta la Gran Depresión

La Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial

Las décadas de la post-guerra

111. Desde lo último de la tierra

En pos de la unidad cristiana

Desde lo último de la tierra

PREFACIO

El lector probablemente se sorprenderá al saber que yo considero este libro “HISTORIA DEL CRISTIANISMO” como autobiográfico en gran medida. Es así, ante todo, porque, como dijo Ortega y Gasset, cada generación se yergue sobre los hombros de la anterior como los acróbatas en una vasta pirámide humana. De modo que, relatar la historia de aquellos de quienes somos herederos, es escribir un prefacio extenso a nuestra propia historia.

Pero este libro es también autobiográfico en un segundo sentido, porque trata de amigos y compañeros con los que he tenido que ver en las últimas cuatro décadas. Desde que me relacioné con Ireneo, Atanasio, y los demás, y desde que leí sus escritos y ponderé sus pensamientos y acciones, ellos me han acompañado en las muchas vueltas y giros de la vida. Como los amigos contemporáneos, ellos a menudo me han servido de gozo; en otras ocasiones de perplejidad; y aun a veces, de exasperación. Pero con todo, han llegado a ser parte de mí, y al escribir de ellos también estoy consciente de que estoy escribiendo de mi propia vida con ellos.

En un prefacio se suele reconocer a los que han contribuido a la realización del libro. Para mí eso sería imposible, porque tendría que nombrar una larga lista de eruditos, vivientes y difuntos—Orígenes, Eusebio, el inca Garcilazo, Harnak y la hueste de monjes desconocidos que copiaron y recopiaron los manuscritos.

Entre mis contemporáneos, no obstante, hay dos que debo mencionar. El primero es mi esposa, Catherine Gunsalus González, profesora de Historia de la Iglesia en Columbia Theological Seminary, Decatur, Georgia, quien ha compartido conmigo la última década de mi recorrido con los hombres de la antigüedad, y cuya lectura crítica de mi manuscrito ha sido inapreciable. La mención del segundo es una señal de nuestros tiempos, porque éste es mi secretaria que ha residido conmigo y trabajado para mí a tiempo completo durante los últimos diez años. Me refiero al *procesador de palabras* en el que he preparado este manuscrito. Muchos adjetivos que suelen aplicarse a las mecanógrafas en los prefacios, se le pueden atribuir a mi procesador de palabras: paciente, cuidadoso, sin queja, siempre dispuesto a servir. Ciertamente, esta secretaria ha mecanografiado mi manuscrito sin más protesta que un ocasional sonido de advertencia. Sin embargo al escribir las últimas palabras de mi manuscrito, una

tormenta eléctrica me ha obligado a tomar la pluma una vez más, recordándome así que no estamos tan distanciados, como a veces suponemos, del tiempo de Orígenes y Eusebio.

Al enviar esta nueva edición al mundo, es mi esperanza que otros disfruten la lectura del mismo, tanto como yo he disfrutado al escribirlo.

En el segundo tomo de “HISTORIA DEL CRISTIANISMO” podría leerse como la historia del curso del cristianismo, desde la Reforma hasta el presente. La Reforma —tanto católica como protestante— es tratada en la Parte I de este tomo, así como la participación durante el siglo XVI de otros movimientos rivales de la Reforma. La Parte II, está dedicada por completo a la gran expansión europea de ese mismo siglo y el siguiente, particularmente en nuestro continente. La Parte III tiene como tema principal los conflictos entre la fe y la razón en los siglos XVII y XVIII, pero trata también acerca de otros acontecimientos que tuvieron lugar en las misma época —tales como el pietismo y el nacimiento del metodismo, por ejemplo—. La Parte IV tiene como tema el siglo XIX, prestándole especial atención a la expansión protestante de esa época, y a los movimientos teológicos que parecieron dominar el protestantismo europeo. Por último, la Parte V está dedicada a los retos del mundo moderno y tratará de traer nuestra historia a su punto de contacto con nuestras biografías.

Al presentar esta nueva edición, deseo reiterar mi gratitud a cuantos mencioné en el prefacio del primer volumen, cuya ayuda y apoyo ha sido una vez más inapreciable.

Por último deseo expresar mi agradecimiento a mis lectores por el tiempo e interés que han invertido en esta marración que tanto me interesa y me fascina.

PARTE I

La era de los mártires

Cristianismo e historia

1

Aconteció en aquellos días, que se promulgó un edicto de parte de Augusto César, que todo el mundo fuese empadronado.

Lucas 2:1

Desde sus mismos orígenes, el evangelio se injertó en la historia humana. De hecho, eso es el evangelio: las buenas nuevas de que en Jesucristo Dios se ha introducido en nuestra historia, en pro de nuestra redención.

Los autores bíblicos no dejan lugar a dudas acerca de esto. El Evangelio de San Lucas nos dice que el nacimiento de Jesús tuvo lugar en tiempo de Augusto César, y “siendo Cirenio gobernador de Siria” (Lucas 2:2). Poco antes, el mismo evangelista coloca su narración dentro del marco de la historia de Palestina, al decirnos que estos hechos sucedieron “en los días de Herodes, rey de Judea” (Lucas 1:5). El Evangelio de San Mateo se abre con una genealogía que enmarca a Jesús dentro de la historia y las esperanzas del pueblo de Israel, y casi seguidamente nos dice también que Jesús nació “en días del rey Herodes” (Mateo 2:1). Marcos nos da menos detalles, pero no deja de señalar que su libro trata de lo que “aconteció en aquellos días” (Marcos 1:9). El Evangelio de San Juan quiere asegurarse de que no pensemos que todas estas narraciones tienen un interés meramente transitorio, y por ello comienza afirmando que el Verbo que fue hecho carne en medio de la historia humana (Juan 1:14) es el mismo que “era en el principio con Dios” (Juan 1:2). Pero después todo el resto de este evangelio se nos presenta a modo de narración de la vida de Jesús. Por último, un interés semejante puede verse en la Primera Epístola de San Juan, cuyas primeras líneas declaran que “lo que era desde el principio” es también “lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos”(1 Juan 1:1).

Esta importancia de la historia para comprender el sentido de nuestra fe no se limita a la vida de Jesús, sino que abarca todo el mensaje bíblico. En el Antiguo Testamento, buena parte del texto sagrado es de carácter histórico. No sólo los libros que generalmente llamamos “históricos”, sino también los libros de la Ley —por ejemplo, Génesis y Exodo, y de los profetas nos narran una historia en la que Dios se

ha revelado a su pueblo. Aparte de esa historia, es imposible conocer esa revelación.

También en el Nuevo Testamento encontramos el mismo interés en la historia. Lucas, después de completar su evangelio, siguió narrando la historia de la iglesia cristiana en el libro de Hechos. Esto no lo hizo Lucas por simple curiosidad anticuaria. Lo hizo más bien por fuertes razones teológicas. En efecto, según el Nuevo Testamento la presencia de Dios entre nosotros no terminó con la ascensión de Jesús. Al contrario, el propio Jesús les prometió a sus discípulos que no les dejaría solos, sino que les enviaría otro Consolador (Juan 14:16–26). Y al principio de Hechos, inmediatamente antes de la ascensión, Jesús les dice que recibirán el poder del Espíritu Santo, y que en virtud de ello le serán testigos “hasta lo último de la tierra” (Hechos 1:8). La venida del Espíritu Santo en el día de Pentecostés marca el comienzo de la vida de la iglesia. Por lo tanto, lo que Lucas está narrando en el libro que generalmente llamamos “Hechos de los Apóstoles” no es tanto los hechos de los apóstoles como los hechos del Espíritu Santo a través de los apóstoles. Lucas escribe entonces dos libros, el primero sobre los hechos de Jesucristo, y el segundo sobre los hechos del Espíritu. El segundo libro, empero, casi parece haber quedado inconcluso. Al final de Hechos, Pablo está todavía predicando en Roma, y el libro no nos dice qué fue de él ni del resto de la iglesia. Esto tenía que ser así, porque la historia que Lucas está narrando necesariamente no ha de tener fin hasta que el Señor venga.

Naturalmente, esto no quiere decir que toda la historia de la iglesia tenga el mismo valor o la misma autoridad que el libro de Hechos. Al contrario, la iglesia siempre ha creído que el Nuevo Testamento y la edad apostólica tienen una autoridad única. Pero lo que antecede sí quiere decir que, desde el punto de vista de la fe, la historia de la iglesia o del cristianismo es mucho más que la historia de una institución o de un movimiento cualquiera. La historia del cristianismo es la historia de los hechos del Espíritu entre los hombres y las mujeres que nos han precedido en la fe.

A veces en el curso de esta historia habrá momentos en los que nos será difícil ver la acción del Espíritu Santo. Habrá quienes utilizarán la fe de la iglesia para enriquecerse o para engrandecer su poderío personal. Otros habrá que se olvidarán del mandamiento de amor y perseguirán a sus enemigos con una saña indigna del nombre de Cristo. En algunos períodos nos parecerá que toda la iglesia ha abandonado por completo la fe bíblica, y tendremos que preguntarnos hasta qué punto tal iglesia puede verdaderamente llamarse cristiana. En tales momentos, quizá nos convenga recordar dos puntos importantes.

El primero de estos puntos es que la historia que estamos narrando es la historia de los hechos del Espíritu Santo, sí; pero es la historia de esos hechos entre gentes pecadoras como nosotros. Esto puede verse ya en el Nuevo Testamento, donde Pedro, Pablo y los demás apóstoles se nos presentan a la vez como personas de fe y como miserables pecadores. Y, si ese ejemplo no nos basta, no tenemos más que mirar a los “santos” de Corinto a quienes Pablo dirige su primera epístola.

El segundo punto que debemos recordar es que ha sido precisamente a través de esos pecadores y de esa iglesia al parecer totalmente descarriada que el evangelio ha llegado hasta nosotros. Aun en medio de los siglos más oscuros de la vida de la iglesia, nunca faltaron cristianos que amaron, estudiaron, conservaron y copiaron las Escrituras, y que de ese modo las hicieron llegar hasta nuestros días. Además, según iremos viendo en el curso de esta historia, nuestro propio modo de interpretar las Escrituras no deja de manifestar el impacto de esas generaciones anteriores. Una y otra vez a través de los siglos el Espíritu Santo ha estado llamando al pueblo de Dios a nuevas aventuras de obediencia. Nosotros también somos parte de esa historia, de esos hechos del Espíritu.

El cumplimiento del tiempo

2

Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley.

Gálatas 4:4

Los primeros cristianos —Pablo entre ellos— no creían que el tiempo y el lugar del nacimiento de Jesús fueron dejados al azar. Al contrario, aquellos cristianos veían la mano de Dios preparando el advenimiento de Jesús en todos los acontecimientos anteriores a la Navidad, y en todas las circunstancias históricas que la rodearon. Lo mismo puede decirse del nacimiento de la iglesia, que es el resultado de la obra de Jesús. Dios había preparado el camino para que los discípulos, una vez recibido el poder del Espíritu Santo, pudieran serle testigos “en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra” (Hechos 1:8).

Por lo tanto, la iglesia nunca fue una comunidad desprovista de todo contacto con el mundo exterior. Los primeros cristianos eran judíos del siglo primero, y fue como judíos del siglo primero que escucharon y recibieron el evangelio. Después la nueva fe se fue propagando, tanto entre los judíos que vivían fuera de Palestina como entre los gentiles que vivían en el Imperio Romano y aun fuera de él. En consecuencia, a fin de comprender la historia de la iglesia en sus primeros siglos debemos primero echar una ojeada hacia el mundo en que esa iglesia se desenvolvió.

El judaísmo en Palestina

Palestina, la región en donde el cristianismo dio sus primeros pasos, ha sido siempre una tierra sufrida. En tiempos antiguos esto se debió principalmente a su posición geográfica, que la colocaba en la encrucijada de las dos grandes rutas comerciales que unían al Egipto con Mesopotamia, y a Arabia con Asia Menor. A través de toda la historia del Antiguo Testamento, esta estrecha faja de terreno se vio codiciada e invadida, unas veces por el Egipto, y otras por los grandes imperios que surgieron en la región de Mesopotamia y Persia. En el siglo IV a.C., con Alejandro y

sus huestes macedonias, un nuevo contendiente entró en la arena. Al derrotar a los persas, Alejandro se hizo dueño de Palestina. Alejandro murió en el año 323 a.C., y siguieron entonces largos años de inestabilidad política. La dinastía de los Ptolomeos, fundada por uno de los generales de Alejandro, se posesionó del Egipto, mientras que los Seleucos, de semejante origen, se hicieron dueños de Siria. De nuevo Palestina resultó ser la manzana de la discordia en las luchas entre los Ptolomeos y los Seleucos.

Las conquistas de Alejandro habían tenido una base ideológica. El propósito de Alejandro no era sencillamente conquistar el mundo, sino unir a toda la humanidad bajo una misma civilización de tonalidad marcadamente griega. El resultado de esto fue el helenismo, que tendía a combinar elementos puramente griegos con otros tomados de las diversas civilizaciones conquistadas. Aunque el carácter preciso del helenismo varió de región en región, en términos generales le dio a la cuenca oriental del Mediterráneo una unidad que sirvió primero a la expansión del Imperio Romano y después a la predicación del evangelio.

Pero para los judíos el helenismo no era una bendición. Puesto que parte de la ideología helenista consistía en equiparar y confundir los dioses de diversos pueblos, los judíos veían en el helenismo una seria amenaza a la fe en el Dios único de Israel. Por ello, la historia de Palestina desde la conquista de Alejandro hasta la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. puede verse como el conflicto constante entre las presiones del helenismo por una parte y la fidelidad de los judíos a su Dios y sus tradiciones por otra.

El punto culminante de esa lucha fue la rebelión de los Macabeos. Primero el sacerdote Matatías, y después sus tres hijos Jonatán, Judas y Simeón, se rebelaron contra el helenismo de los Seleucos, que pretendía imponer dioses paganos entre los judíos. El movimiento tuvo cierto éxito. Pero ya Juan Hircano, el hijo de Simeón Macabeo, comenzó a amoldarse a las costumbres de los pueblos circundantes, y a favorecer las tendencias helenistas. Cuando algunos de los judíos más estrictos se opusieron a esta política, se desató la persecución. Por fin, en el año 63 a.C., el romano Pompeyo conquistó el país y depuso al último de los Macabeos, Aristóbulo II.

La política de los romanos era por lo general tolerante hacia la religión y las costumbres de los pueblos conquistados. Poco tiempo después de la deposición de Aristóbulo, los romanos les devolvieron a los descendientes de los Macabeos cierta medida de autoridad, dándoles los títulos de sumo sacerdote y de etnarca. Herodes, nombrado rey de Judea por los romanos en el año 40 a.C., fue el último gobernante con cierta ascendencia macabea, pues su esposa era de ese linaje.

Pero aun la tolerancia romana no podía comprender la obstinación de los judíos, que insistían en rendirle culto sólo a su Dios, y que se rebelaban ante la menor amenaza contra su fe. Herodes hizo todo lo posible por introducir el helenismo en el país. Con ese propósito hizo construir templos en honor de Roma y de Augusto en Samaria y en Cesarea. Pero cuando se atrevió a hacer colocar un águila de oro sobre la

entrada del Templo los judíos se sublevaron, y Herodes tuvo que recurrir a la violencia. Sus sucesores siguieron la misma política helenizante, haciendo construir nuevas ciudades de estilo helenista y trayendo gentiles a vivir en ellas.

Por esta razón las rebeliones se sucedieron casi ininterrumpidamente. Jesús era niño cuando los judíos se rebelaron contra el etnarca Arquelao, quien tuvo que recurrir a las tropas romanas. Esas tropas, al mando del general Varo, destruyeron la ciudad de Séforis, capital de Galilea y vecina de Nazaret, y crucificaron a dos mil judíos. Es a esta rebelión que se refiere Gamaliel al decir que “se levantó Judas el galileo, en los días del censo, y llevó en pos de sí a mucho pueblo” (Hechos 5:37). El partido de los celotes, que se oponía tenazmente al régimen romano, siguió existiendo aún después de las atrocidades de Varo, y jugó un papel importante en la gran rebelión que estalló en el año 66 d.C. Esa rebelión fue quizá la más violenta de todas, y a la postre llevó a la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., cuando el general —y después emperador— Tito conquistó la ciudad y derribó el Templo.

En medio de tales luchas y tentaciones, no ha de extrañarnos que el judaísmo se haya vuelto cada vez más legalista. Era necesario que el pueblo tuviese directrices claras acerca de cuál debería ser su conducta en diversas circunstancias. Los preceptos detallados de los fariseos no tenían el propósito de fomentar una religión puramente externa —aunque a veces hayan tenido ese resultado— sino más bien de aplicar la Ley a las circunstancias en que el pueblo vivía día a día. Los fariseos eran el partido del pueblo, que no gozaba de las ventajas materiales acarreadas por el régimen romano y el helenismo. Para ellos lo importante era asegurarse de cumplir la Ley aun en los tiempos difíciles en que estaban viviendo. Además, los fariseos creían en algunas doctrinas que no encontraban apoyo en las más antiguas tradiciones de los judíos, tales como la resurrección y la existencia de los ángeles.

Los saduceos, por su parte, eran el partido de la aristocracia, cuyos intereses le llevaban a colaborar con el régimen romano. Puesto que el sumo sacerdote pertenecía por lo general a esa clase social, el culto del Templo ocupaba para los saduceos la posición central que la Ley tenía para los fariseos. Además, aristócratas y conservadores como eran, los saduceos rechazaban las doctrinas de la resurrección y de la existencia de los ángeles, que según ellos eran meras innovaciones.

Por lo tanto, debemos cuidarnos de no exagerar la oposición de Jesús y de los primeros cristianos al partido de los fariseos. De hecho, casi todos ellos estaban más cerca de los fariseos que de los saduceos. La razón por la que Jesús les criticó no es entonces que hayan sido malos judíos, sino que en su afán de cumplir la Ley al pie de la letra se olvidaban a veces de los seres humanos para quienes la Ley fue dada.

Además de estos partidos, que ocupaban el centro de la escena religiosa, había otras sectas y bandos en el judaísmo del siglo primero. Ya hemos mencionado a los celotes. Los esenios, a quienes muchos autores atribuyen los famosos “Rollo del Mar Muerto”, eran un grupo de ideas puristas que se apartaba de todo contacto con el

mundo de los gentiles, a fin de mantener su pureza ritual. Según el historiador judío Josefo, estos esenios sostenían, además de las doctrinas tradicionales del judaísmo, ciertas doctrinas secretas que les estaba vedado revelar a quienes no eran miembros de su secta.

Por otra parte, toda esta diversidad de tendencias, partidos y sectas no ha de eclipsar dos puntos fundamentales que todos los judíos sostenían en común: el monoteísmo ético y la esperanza escatológica.

El monoteísmo ético sostenía que hay un solo Dios, y que este Dios requiere, aún más que el culto apropiado, la justicia entre los seres humanos. Los diversos partidos podían estar en desacuerdo con respecto a lo que esa justicia quería decir en términos concretos. Pero en cuanto a la necesidad de honrar al Dios único con la vida toda, todos concordaban.

La esperanza escatológica era la otra nota común de la fe de Israel. Todos, desde los saduceos hasta los celotes, guardaban la esperanza mesiánica, y creían firmemente que el día llegaría cuando Dios intervendría en la historia para restaurar a Israel y cumplir sus promesas de un Reino de paz y justicia. Algunos creían que su deber estaba en acelerar la llegada de ese día recurriendo a las armas. Otros decían que tales cosas debían dejarse exclusivamente en manos de Dios. Pero todos concordaban en su mirada dirigida hacia el futuro cuando se cumplirían las promesas de Dios.

De todos estos grupos, el más apto para sobrevivir después de la destrucción del Templo era el de los fariseos. En efecto, esta secta tenía sus raíces en la época del Exilio, cuando los judíos no podían acudir al Templo a adorar, y por tanto su fe se centraba en la Ley. Durante los últimos siglos antes del advenimiento de Jesús, el número de los judíos que vivían en tierras lejanas había aumentado constantemente. Tales personas, que no podían visitar el Templo sino en raras ocasiones, se veían obligadas a centrar su fe en la Ley más bien que en el Templo. En el año 70 d.C., la destrucción de Jerusalén le dio el golpe de gracia al partido de los saduceos, y por tanto el judaísmo que el cristianismo ha conocido a través de casi toda su historia —así como el judaísmo que existe en nuestros días— viene de la tradición farisea.

El judaísmo de la Dispersión

Como hemos señalado anteriormente, durante los siglos que precedieron al advenimiento de Jesús hubo un número cada vez mayor de judíos que vivían fuera de Palestina. Algunos de estos judíos eran descendientes de los que habían ido al exilio en Babilonia, y por tanto en esa ciudad así como en toda la región de Mesopotamia y Persia había fuertes contingentes judíos. En el Imperio Romano, los judíos se habían esparcido por diversas circunstancias, y ya en el siglo primero las colonias judías en Roma y en Alejandría eran numerosísimas. En casi todas las ciudades del

Mediterráneo oriental había al menos una sinagoga. En el Egipto, se llegó hasta a construir un templo alrededor del siglo VII a.C. en la ciudad de Elefantina, y hubo otro en el Delta del Nilo en el siglo II a.C. Pero por lo general estos judíos de la “Dispersión” o de la “Diáspora” !que así se les llamó!no construyeron templos en los cuales ofrecer sacrificios, sino más bien sinagogas en las que se estudiaban las Escrituras.

El judaísmo de la Diáspora es de suma importancia para la historia de la iglesia cristiana, pues fue a través de él, según veremos en el próximo capítulo, que más rápidamente se extendió la nueva fe por el Imperio Romano. Además, ese judaísmo le proporcionó a la iglesia la traducción del Antiguo Testamento al griego que fue uno de los principales vehículos de su propaganda religiosa.

Este judaísmo se distinguía de su congénere en Palestina principalmente por dos características: su uso del idioma griego, y su contacto inevitablemente mayor con la cultura helenista.

En el siglo primero eran muchos los judíos, aun en Palestina, que no usaban ya el antiguo idioma hebreo. Pero, mientras que en Palestina y en toda la región al oriente de ese país se hablaba el arameo, los judíos que se hallaban dispersos por todo el resto del Imperio Romano hablaban el griego. Tras las conquistas de Alejandro, el griego había venido a ser la lengua franca de la cuenca oriental del Mediterráneo. Judíos, egipcios, chipriotas, y hasta romanos, utilizaban el griego para comunicarse entre sí. En algunas regiones —especialmente en el Egipto— los judíos perdieron el uso de la lengua hebrea, y fue necesario traducir sus Escrituras al griego.

Esa versión del Antiguo Testamento al griego recibe el nombre de Septuaginta, que se abrevia frecuentemente mediante el número romano LXX. Ese nombre —y número— le viene de una antigua leyenda según la cual el rey de Egipto, Ptolomeo Filadelfo, ordenó a setenta y dos ancianos hebreos que tradujesen la Biblia independientemente, y todos ellos produjeron traducciones idénticas entre sí. Al parecer, el propósito de esa leyenda era garantizar la autoridad de esta versión, que de hecho fue producida a través de varios siglos, por traductores con distintos criterios, de modo que algunas porciones son excesivamente literales, mientras que otras se toman amplias libertades con el texto.

En todo caso, la importancia de la Septuaginta fue enorme para la primitiva iglesia cristiana. Esta es la Biblia que cita la mayoría de los autores del Nuevo Testamento, y ejerció una influencia indudable sobre la formación del vocabulario cristiano de los primeros siglos. Además, cuando aquellos primeros creyentes se derramaron por todo el Imperio con el mensaje del evangelio, encontraron en la Septuaginta un instrumento útil para su propaganda. De hecho, el uso que los cristianos hicieron de la Septuaginta fue tal y tan efectivo que los judíos se vieron obligados a producir nuevas versiones —como la de Aquila— y a dejar a los cristianos en posesión de la Septuaginta.

La otra marca distintiva del judaísmo de la Dispersión fue su inevitable contacto

con la cultura helenista. En cierto sentido, podría decirse que la Septuaginta es también resultado de esta situación. En todo caso, resulta claro que los judíos de la Dispersión no podían sustraerse al contacto con los gentiles, como podían hacerlo en cierta medida sus correligionarios de Palestina. Los judíos de la Dispersión se veían obligados en consecuencia a defender su fe a cada paso frente a aquellas gentes de cultura helenista para quienes la fe de Israel resultaba ridícula, anticuada o ininteligible.

Frente a esta situación, y especialmente en la ciudad de Alejandría, surgió entre los judíos un movimiento que trataba de mostrar la compatibilidad entre lo mejor de la cultura helenista y la religión hebrea. Ya en el siglo III a.C. Demetrio narró la historia de los reyes de Judá siguiendo los patrones de la historiografía pagana. Pero fue en la persona de Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, que este movimiento alcanzó su cumbre.

Puesto que los argumentos de Filón —u otros muy parecidos— fueron utilizados después por algunos cristianos en la propia ciudad de Alejandría, vale la pena resumirlos aquí. Lo que Filón intenta hacer es mostrar la compatibilidad entre la filosofía platónica y las Escrituras hebreas. Según él, puesto que los filósofos griegos eran personas cultas, y las Escrituras hebreas son anteriores a ellos, es de suponerse que cualquier concordancia entre ambos se debe a que los griegos copiaron de los judíos, y no viceversa. Y entonces Filón procede a mostrar esa concordancia interpretando el Antiguo Testamento como una serie de alegorías que señalan hacia las mismas verdades eternas a que los filósofos se refieren de manera más literal.

El Dios de Filón es absolutamente trascendente e inmutable, al estilo del “Uno Inefable” de los platónicos. Por tanto, para relacionarse con este mundo de realidades transitorias y mutables, ese Dios hace uso de un ser intermedio, al que Filón da el nombre de Logos (es decir, Verbo o Razón). Este Logos, además de ser el intermediario entre Dios y la creación, es la razón que existe en todo el universo, y de la que la mente humana participa. En otras palabras, es este Logos lo que hace que el universo pueda ser comprendido por la mente humana. Algunos pensadores cristianos adoptaron estas ideas propuestas por Filón, con todas sus ventajas y sus peligros.

Como vemos, en su dispersión por todo el mundo romano, en su traducción de la Biblia, y aun en sus intentos de dialogar con la cultura helenista, el judaísmo había preparado el camino para el advenimiento y la diseminación de la fe cristiana.

El mundo grecorromano

Empero en esa diseminación la nueva fe tuvo que abrirse paso a través de situaciones políticas y culturales que unas veces le abrieron camino, y otras le sirvieron de obstáculo. A fin de comprender la vida cristiana en esos primeros siglos, debemos

detenernos a exponer, siquiera en breves rasgos, esas circunstancias políticas y culturales.

El Imperio Romano le había dado a la cuenca del Mediterráneo una unidad política nunca antes vista. La política del Imperio fue fomentar la mayor uniformidad posible sin hacer excesiva violencia a las costumbres de cada región. Esta había sido también antes la política de Alejandro. En ambos casos su éxito fue notable, pues poco a poco se fue creando una base común que perdura hasta nuestros días. Esa base común, tanto en lo político como en lo cultural, fue de enorme importancia para el cristianismo de los primeros siglos.

La unidad política de la cuenca del Mediterráneo les permitió a los primeros cristianos viajar de un lugar a otro sin temor de verse envueltos en guerras o asaltos. De hecho, al leer acerca de los viajes de Pablo vemos que el gran peligro de la navegación en esa época era el mal tiempo. Unos siglos antes, los piratas que infestaban el Mediterráneo eran de temerse mucho más que cualquier tempestad. Los caminos romanos, que unían hasta las más distantes provincias, y algunos de los cuales existen todavía, no fueron ajenos a las plantas de los cristianos que iban de un lugar a otro llevando el mensaje de la redención en Jesucristo. Puesto que el comercio florecía, las gentes iban de un lugar a otro, y así el cristianismo llegó frecuentemente a alguna nueva región, no llevado por misioneros o por predicadores itinerantes, sino por mercaderes, esclavos y otras personas que por diversas razones se veían obligadas a viajar. En este sentido, las condiciones políticas de la época fueron beneficiosas para la diseminación de la nueva fe.

Pero hubo también otros aspectos de esa situación que sirvieron de reto y amenaza a los primeros cristianos. Puesto que el Imperio intentaba lograr la mayor uniformidad posible entre sus súbditos de diversos orígenes, parte de la política imperial consistía en fomentar la uniformidad religiosa. Esto se hacía mediante el sincretismo y el culto al emperador.

El sincretismo, que consiste en la mezcla indiscriminada de religiones, fue característica de la cuenca del Mediterráneo a partir del siglo III a.C. Dentro de ciertos límites, Roma lo impulsó, pues el Imperio tenía interés en que sus diversos súbditos pensarán que, aunque sus dioses tenían distintos nombres y atributos, en fin de cuentas eran todos los mismos dioses. Al Panteón romano se fueron añadiendo dioses provenientes de las mas diversas regiones. (La palabra Panteón quiere decir precisamente “templo de todos los dioses”).

Por los mismos caminos por los que transitaban los mercaderes y misioneros cristianos transitaban también gentes de muy variadas religiones, y todas esas religiones se entremezclaban y confundían en las plazas y los foros de las ciudades. El sincretismo era la moda religiosa de la época.

En tal ambiente tanto los judíos como los cristianos parecían ser gentes intransigentes, que insistían en su Dios único y distinto de todos los demás dioses. Por

esta razón, muchos veían en el judaísmo y en el cristianismo un quiste que debía ser extirpado de la sociedad romana. Pero fue el culto al emperador el punto neurálgico que desató la persecución. Muchas veces esas persecuciones tenían características políticas, pues el culto al emperador era uno de los medios que Roma utilizaba para fomentar la unidad y la lealtad de su imperio. Negarse a rendir ese culto era visto como señal de traición o al menos de deslealtad. Luego, no son pocos los casos en que resulta claro que, al mismo tiempo que un mártir moría por su fe, quien le condenaba lo hacía impulsado por sentimientos de lealtad política.

Por otra parte, el sincretismo de la época también se manifestaba en lo que los historiadores de hoy llaman “religiones de misterio”, o sencillamente “misterios”. Estas religiones no centraban su fe en los viejos dioses del Olimpo —Zeus, Poseidón, Afrodita, etc.— sino en otros dioses de carácter más personal. En los siglos anteriores, antes que se desatara el espíritu sincretista y cosmopolita, cada cual era devoto de los dioses del país en que había nacido. Pero ahora, en medio de la confusión creada por las conquistas de Alejandro y de Roma, cada cual tenía que decidir a qué dioses le iba a prestar su devoción. Cada uno de estos dioses de los “misterios” tenía sus propios devotos, que eran aquellos que habían sido iniciados.

Por lo general, cada una de estas religiones se basaba en un mito acerca de los orígenes del mundo, o de la historia del dios en cuestión. Del Egipto provenía el mito de Isis y Osiris, según el cual el dios Seth había matado y descuartizado a Osiris, y después había esparcido sus miembros por todo el Egipto. Isis, la esposa de Osiris, los había recogido, y dado nueva vida a Osiris. Pero los órganos genitales de Osiris habían caído en el Nilo, y es por esa razón que el Nilo es la fuente de fertilidad para todo el Egipto. También por esa razón, algunos de los devotos más fervientes de este culto se mutilaban a sí mismos, cortándose los testículos y ofreciéndolos en sacrificio. Entre los soldados era muy popular el culto a Mitras, un dios de origen persa cuyos mitos incluían una serie de combates contra el sol y contra un toro de carácter mitológico. En Grecia existían desde tiempos inmemoriales los misterios de Eleusis, cerca de Atenas. Los misterios de Atis y Cibeles incluían un rito de iniciación llamado “taurobolia”, en el que se mataba un toro y se bañaba al neófito con su sangre. Dado el carácter sincretista de todos estos cultos, pronto unos se mezclaron con otros, hasta tal punto que en el día de hoy es difícil distinguir las características o las prácticas de uno de ellos en particular. Además, estos dioses no eran celosos entre sí, como el Dios de los judíos y de los cristianos, y por tanto hubo quienes se dedicaron a coleccionar misterios, haciéndose iniciar en uno tras otro de estos cultos.

Todas estas tendencias sincretistas, en las que se entrelazaban los viejos dioses con las religiones de misterio y con el culto al emperador, presentaron un fuerte reto al cristianismo naciente. Puesto que los cristianos se negaban a participar de todo esto, frecuentemente se les acusó de incrédulos y de ateos. Frente a tales acusaciones, los cristianos podían recurrir a ciertos aspectos de la cultura de la época que parecían

prestarles apoyo. A esto dedicaremos el capítulo VII de la presente sección de nuestra historia. Pero por lo pronto señalemos que hubo dos tradiciones filosóficas en las que los cristianos encontraron un nutrido arsenal para la defensa de su fe. Una de ellas fue la tradición platónica, y la otra el estoicismo.

El maestro de Platón, Sócrates, había sido condenado a morir bebiendo la cicuta porque se le consideraba incrédulo y corruptor de la juventud ateniense. Platón había escrito varios diálogos en su defensa, y ya en el siglo primero de nuestra era Sócrates era tenido por uno de los hombres más sabios y más justos de la antigüedad. Ahora bien, Sócrates, Platón, y toda la tradición de la que ambos formaban parte, habían criticado a los dioses paganos, diciendo que eran creación humana, y que según los mitos clásicos eran más perversos que los seres humanos. Por encima de todo esto, Platón hablaba de un ser supremo, inmutable, perfecto, que era la suprema bondad y belleza. Además, tanto Sócrates como Platón creían en la inmortalidad del alma, y por tanto en la vida después de la muerte. Y Platón afirmaba que por encima de este mundo sensible y pasajero había otro de realidades invisibles y permanentes. Todo esto fue de gran valor y atractivo para aquellos primeros cristianos que se veían perseguidos y acusados de ser ignorantes e ingenuos. Por estas razones, la filosofía platónica ejerció un influjo sobre el pensamiento cristiano que todavía perdura.

Algo semejante sucedió con el estoicismo. Esta escuela filosófica —algo posterior al platonismo— enseñaba doctrinas de alto carácter moral. Según los estoicos, hay una ley natural impresa en todo el universo y en la razón humana, y esa ley nos dice cómo hemos de comportarnos. Si algunos no la ven o no la siguen, esto es porque son tontos, pues quien es verdaderamente sabio conoce esa ley y la obedece. Además, puesto que nuestras pasiones luchan contra nuestra razón, y tratan de dominar nuestras vidas, la meta del sabio es lograr que su razón domine toda pasión, hasta el punto de no sentirla. Ese estado de no sentir pasión alguna es la “apatía” y en él consiste la perfección moral según los estoicos. También en este caso podemos imaginarnos el atractivo de esta doctrina para los cristianos, que se veían obligados a enfrentarse repetidamente a las costumbres corruptas de su época, y a criticarlas. Puesto que los estoicos habían hecho lo mismo, en sus ideas y escritos los cristianos encontraron apoyo para su defensa y propaganda. Al igual que en el caso del platonismo, esto acarreaba el peligro de que se llegase a confundir la fe cristiana con estas doctrinas filosóficas, y que así se perdiera algo del carácter único del evangelio. No faltaron quienes, en un aspecto u otro, sucumbieran ante esa tentación. Pero ello no ha de ocultarnos el gran valor que estas doctrinas tuvieron en la primera expansión del cristianismo.

Según el apóstol Pablo, el cristianismo penetró en el mundo “cuando vino el cumplimiento del tiempo”. Quizá alguno podría entender esto en el sentido de que Dios les facilitó el camino a aquellos primeros cristianos. Y no cabe duda de que mucho de lo que estaba teniendo lugar en el siglo primero facilitó el avance de la nueva fe. Pero también es cierto que esos mismos acontecimientos le planteaban a la

iglesia difíciles retos que exigían enorme valor y audacia. El “cumplimiento del tiempo” no quiere decir que el mundo estuviera listo a hacerse cristiano, como una fruta madura pronta a caer del árbol, sino que quiere decir más bien que, en los designios inescrutables de Dios, había llegado el momento de enviar al Hijo al mundo a sufrir muerte de cruz, y de esparcir a los discípulos por ese mismo mundo para dar ellos también costoso testimonio de su fe en el Crucificado.

La iglesia de Jerusalén

3

... los que recibieron su palabra fueron bautizados, y se añadieron aquel día como tres mil personas.

Hechos 2:41

El libro de Hechos nos da a entender que hubo desde los inicios una fuerte iglesia en Jerusalén. Sin embargo, después de sus primeros capítulos, ese mismo libro nos dice muy poco acerca de la historia de aquella comunidad original. Esto se entiende, pues el propósito del autor de Hechos no es escribir toda una historia de la iglesia, sino más bien mostrar cómo, por obra del Espíritu Santo, la nueva fe fue extendiéndose hasta llegar a la capital del Imperio.

El resto del Nuevo Testamento nos dice aun menos acerca de la iglesia de Jerusalén, puesto que en este caso también la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento trata acerca de la vida de la iglesia en otras partes del Imperio.

Esto quiere decir que al intentar reconstruir la vida y la historia de aquella primera iglesia nos encontramos ante una infortunada escasez de datos. Sin embargo, leyendo cuidadosamente el Nuevo Testamento, y añadiendo algunos pormenores que nos ofrecen otros autores de los primeros siglos, podemos hacernos una idea aproximada de lo que fue aquella primera comunidad cristiana

Unidad y diversidad

Es error común entre muchas personas el de idealizar la iglesia del Nuevo Testamento. La firmeza y elocuencia de Pedro en el día de Pentecostés nos hacen olvidar sus dudas y vacilaciones en cuanto a qué debía hacerse con los gentiles que eran añadidos a la iglesia. Y el hecho de que los discípulos poseían todas las cosas en común frecuentemente eclipsa las dificultades que esa práctica acarreó, según puede verse en el caso de Ananías y Safira, y en la “murmuración de los griegos contra los hebreos, de que las viudas de aquellos eran desatendidas en la distribución diaria”

(Hechos 6:1).

Este último episodio, que se menciona como de pasada en Hechos, nos indica que ya en la primitiva iglesia comenzaban a reflejarse algunas de las divisiones que existían entre los judíos en Jerusalén. Según hemos mencionado en el capítulo anterior, durante varios siglos Palestina había estado dividida entre los judíos más puristas y aquellos de tendencias más helenizantes. Es a esto que se refiere Hechos 6:1 al hablar de los “griegos” y los “hebreos”. No se trata aquí verdaderamente de judíos y gentiles —pues todavía no había gentiles en la iglesia, según nos lo da a entender más adelante el propio libro de Hechos— sino más bien de dos grupos entre los judíos. Los “hebreos” eran los que todavía conservaban todas las costumbres y el idioma de sus antepasados, mientras que los “griegos” eran los que se mostraban más abiertos hacia las influencias del helenismo. Es posible que algunos de ellos hayan sido judíos que habían regresado a Jerusalén después de vivir en otros lugares, quizá en algunos casos por varias generaciones. En todo caso, la mayor parte de ellos llevaban nombres griegos, y es de suponerse que, además del arameo de la región, hablaban también el griego. Luego, la disputa a que se refiere Hechos es una desavenencia entre cristianos de origen judío, pero unos, por así decir, más judíos que los otros.

Como resultado de este conflicto, los doce convocaron a una asamblea que eligió a siete personas “para servir a las mesas”. El sentido exacto de esta función no está del todo claro, aunque no cabe duda de que lo que los doce tenían en mente era que los siete se dedicarían a labores administrativas, mientras ellos seguían predicando. Pero sí hay dos cosas que resultan claras al leer todo el libro de Hechos. La primera de ellas es que los siete eran representantes del grupo de los “griegos” —todos ellos tenían nombres griegos— y que el propósito de su elección era entonces darle cierta representación a ese grupo. La segunda es que desde muy temprano por lo menos algunos de los siete se dedicaron también a la predicación y a la tarea misionera.

El capítulo siete de Hechos está dedicado a Esteban, uno de los siete que “hacía grandes prodigios y señales entre el pueblo” (Hechos 6:8). Al leer el testimonio de Esteban ante el concilio, nos percatamos de que su actitud hacia el Templo no es del todo positiva (Hechos 7:47–48). El concilio, que está compuesto principalmente por judíos antihelenistas, se niega a escucharle y le apedrea. Esto contrasta con el modo en que el mismo concilio había tratado a Pedro y a Juan, quienes fueron puestos en libertad después de ser azotados (Hechos 5:40). Además, es de notarse el hecho de que cuando se desató la persecución y los cristianos se vieron obligados a huir de Jerusalén, los apóstoles pudieron permanecer en la Ciudad Santa. Cuando Saulo sale hacia Damasco para perseguir a los cristianos que han encontrado refugio en esa ciudad, los apóstoles todavía están en Jerusalén, y al parecer Saulo no se preocupa por ello.

Todo lo anterior nos lleva a concluir que los miembros del concilio y el sumo sacerdote se preocupaban más por los cristianos “griegos” que por los “hebreos”.

Como hemos dicho anteriormente, tanto los unos como los otros eran de origen judío. Y no cabe duda de que los miembros del concilio veían en el cristianismo una herejía que era necesario combatir. Pero al principio esa oposición parece haber ido dirigida principalmente contra los judíos “griegos” que se habían hecho cristianos. Es posteriormente, en el capítulo doce de Hechos, que la persecución se desata contra los apóstoles.

Inmediatamente después de narrar el testimonio y muerte de Esteban, el libro de Hechos pasa a contarnos la labor misionera de Felipe, otro de los siete. Felipe funda una iglesia en Samaria, y los apóstoles envían a Pedro y a Juan para supervisar la labor de Felipe. Luego, resulta claro que ya va comenzando a formarse una iglesia fuera del ámbito de Judea, que esa iglesia no es fundada por los apóstoles, y que a pesar de ello los doce siguen gozando de cierta autoridad sobre toda la iglesia. Después de esto, en el capítulo nueve, Hechos empieza a hablarnos de Pablo, y la iglesia fuera de Palestina se va volviendo cada vez más el centro de la narración. Esto no ha de extrañarnos, pues lo que sucedió fue que los judíos “griegos” que se habían hecho cristianos sirvieron de puente a través del cual la nueva fe pasó al mundo gentil, y pronto la iglesia contó con más miembros entre los gentiles que entre los judíos. Por tanto, la mayor parte de nuestra historia tratará acerca del cristianismo entre los gentiles. Pero a pesar de ello no podemos olvidar aquella primera iglesia, de la que nos llegan sólo lejanos atisbos.

La vida religiosa

Los primeros cristianos no creían pertenecer a una nueva religión. Ellos habían sido judíos toda su vida, y continuaban siéndolo. Esto es cierto, no sólo de Pedro y los doce, sino también de los siete, y hasta del mismo Pablo.

Su fe no consistía en una negación del judaísmo, sino que consistía más bien en la convicción de que la edad mesiánica, tan esperada por el pueblo hebreo, había llegado. Según Pablo lo expresa a los judíos en Roma hacia el final de su carrera, “por la esperanza de Israel estoy sujeto con esta cadena” (Hechos 28:20). Es decir, que la razón por la que Pablo y los demás cristianos son perseguidos no es porque se opongan al judaísmo, sino porque creen y predicán que en Jesús se han cumplido las promesas hechas a Israel.

Por esta razón, los cristianos de la iglesia de Jerusalén seguían guardando el sábado y asistiendo al culto del Templo. Pero además, porque el primer día de la semana era el día de la resurrección del Señor, se reunían en ese día para “partir el pan”, en conmemoración de esa resurrección. Aquellos primeros servicios de comunión no se centraban sobre la pasión del Señor, sino sobre su resurrección y sobre el hecho de que con ella se había abierto una nueva edad. Fue sólo mucho más tarde — siglos más tarde, según veremos — que el culto comenzó a centrar su atención sobre la

crucifixión más bien que sobre la resurrección. En aquella primitiva iglesia el partimiento del pan se celebraba “con alegría y sencillez de corazón” (Hechos 2:46).

Sí había, naturalmente, otros momentos de recogimiento. Estos eran principalmente los dos días de ayuno semanales. Era costumbre entre los judíos más devotos ayunar dos días a la semana, y los primeros cristianos seguían la misma costumbre, aunque muy temprano comenzaron a observar dos días distintos. Mientras los judíos ayunaban los lunes y jueves, los cristianos ayunaban los miércoles y viernes, probablemente en memoria de la traición de Judas y la crucifixión de Jesús.

En aquella primitiva iglesia, los dirigentes eran los doce, aunque todo parece indicar que eran Pedro y Juan los principales. Al menos, es sobre ellos que se centra la atención en Hechos, y Pedro y Juan son dos de los “pilares” a quienes se refiere Pablo en Gálatas 2:9.

Además de los doce, sin embargo, Jacobo el hermano del Señor también gozaba de gran autoridad. Aunque Jacobo no era uno de los doce, Jesús se le había manifestado poco después de la resurrección (1 Corintios 15:7), y Jacobo se había unido al número de los discípulos, donde pronto gozó de gran prestigio y autoridad. Según Pablo, él era el tercer “pilar” de la iglesia de Jerusalén, y por tanto en cierto sentido parece haber estado por encima de algunos de los doce. Por esta razón, cuando mas tarde se pensó que la iglesia estuvo gobernada por obispos desde sus mismos inicios, surgió la tradición según la cual el primer obispo de Jerusalén fue Jacobo el hermano del Señor. Esta tradición, errónea por cuanto le da a Jacobo el título de obispo, sí parece acertar al afirmar que fue él el primer jefe de la iglesia de Jerusalén.

El ocaso de la iglesia judía

Pronto, sin embargo, arreció la persecución contra todos los cristianos en Jerusalén. El emperador Calígula le había dado el título de rey a Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande. Según Hechos 12:1–3, Herodes hizo matar a Jacobo, hermano de Juan —quien no ha de confundirse con Jacobo el hermano de Jesús— y al ver que esto agradó a sus súbditos hizo encarcelar también a Pedro, quien escapó milagrosamente. En el año 62 Jacobo, el jefe de la iglesia, fue muerto por iniciativa del sumo sacerdote, y aun contra la oposición de algunos fariseos.

Ante tales circunstancias, los jefes de la iglesia de Jerusalén decidieron trasladarse a Pela, una ciudad mayormente gentil al otro lado del Jordán. Al parecer parte de su propósito en este traslado era, no sólo huir de la persecución por parte de los judíos, sino también evitar las sospechas por parte de los romanos. En efecto, en esa época el nacionalismo judío estaba en ebullición, y pronto se desataría la rebelión que culminaría en la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70. Los cristianos se confesaban seguidores de uno que había muerto crucificado por los romanos, y que

pertenecía al linaje de David. Aún más, tras la muerte de Jacobo el hermano del Señor aquella antigua iglesia siguió siendo dirigida por los parientes de Jesús, y la jefatura pasó a Simeón, que pertenecía al mismo linaje.

Frente al nacionalismo que florecía en Palestina, los romanos sospechaban de cualquier judío que pretendiera ser descendiente de David. Por tanto, este movimiento judío, que seguía a un hombre condenado como malhechor, y dirigido por gentes del linaje de David, tenía que parecer sospechoso ante los ojos de los romanos. Poco tiempo después alguien acusó a Simeón como descendiente de David y como cristiano, y este nuevo dirigente de la iglesia judía sufrió el martirio. Dados los escasos datos que han sobrevivido al paso de los siglos, nos es imposible saber hasta qué punto los romanos condenaron a Simeón por cristiano, y hasta qué punto le condenaron por pretender pertenecer a la casa de David. Pero en todo caso el resultado de todo esto fue que la vieja iglesia de origen judío, rechazada tanto por judíos como por gentiles, se vio relegada cada vez más hacia regiones recónditas y desoladas. En aquellos lejanos parajes el cristianismo judío entró en contacto con varios otros grupos que en fechas anteriores habían abandonado el judaísmo ortodoxo, y se habían refugiado allende el Jordán. Carente de relaciones con el resto del cristianismo, aquella iglesia de origen judío siguió su propio curso, y en muchos casos sufrió el influjo de las diversas sectas entre las cuales existía. Cuando, en ocasiones posteriores, los cristianos de origen gentil nos ofrezcan algún atisbo de aquella comunidad olvidada, nos hablarán de sus herejes y de sus extrañas costumbres, pero rara vez nos ofrecerán datos de valor positivo sobre la fe y la vida de aquella iglesia que perduró por lo menos hasta el siglo V.

La misión a los gentiles

4

... no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; al judío primeramente, y también al griego.

Romanos 1:16

Los cristianos que en Hechos 6 se llaman “griegos”, aunque eran en realidad judíos, eran sin embargo judíos que sentían cierta simpatía hacia algunos elementos de la cultura griega. Puesto que fue contra estos cristianos que primero se desató la persecución en Jerusalén, fueron ellos los que primero se esparcieron por otras ciudades, y fue por tanto a ellos que se debió la llegada del mensaje cristiano a esos lugares.

El alcance de la misión

Según Hechos 8:1, esta primera dispersión de los cristianos tuvo lugar “por las tierras de Judea y Samaria”. Acerca de las iglesias en Judea, tenemos algunas noticias en Hechos 9:32–42 donde se nos cuenta de las visitas de Pedro a los cristianos de Lida, Jope y la región de Sarón, tierras éstas que se encontraban en los confines entre Judea y Samaria. Sobre la iglesia en Samaria, Hechos 8:4–25 da testimonio de la obra de Felipe, la conversión de Simón el mago, y la visita de Pedro y Juan.

Pero ya el capítulo 9 de Hechos, al describir la conversión de Saulo, da a entender que había cristianos en Damasco, ciudad mucho más distante de Jerusalén. Además, en Hechos 11:19 se nos dice que los que se esparcieron por motivo de la muerte de Esteban fueron mucho más allá de Judea y Samaria, hasta Fenicia, Chipre y Antioquía. En todo caso, todo parece indicar que todas estas personas que se esparcieron a causa de la persecución eran judíos, y que sus conversos eran también judíos.

Sin embargo, pronto la nueva fe comenzó a extenderse más allá de los límites del judaísmo. Por la obra de Felipe se convirtieron Simón el mago y el eunuco etíope.

Hechos no nos dice claramente si alguna de estas personas era gentil, y por tanto cualquier conjetura en ese sentido resulta aventurada. Pero ya en el capítulo diez aparece el episodio de Pedro y Cornelio, en el que Pedro, tras recibir una visión que le ordena hacerlo, bautiza al gentil Cornelio y a “muchos que se habían reunido” con él. Cuando Pedro regresó a Jerusalén, la iglesia de esa ciudad le pidió una explicación de lo sucedido, y Pedro les contó acerca de su visión y de cómo Cornelio y los suyos habían recibido el Espíritu Santo. Ante esta explicación, los de Jerusalén “glorificaron a Dios, diciendo: ¡De manera que también a los gentiles ha dado Dios arrepentimiento para vida!” (Hechos 11:18).

A renglón seguido, el libro de Hechos nos cuenta cómo sucedió algo parecido en Antioquía, pues algunos cristianos procedentes de Chipre y de Cirene empezaron a predicarles a los gentiles. Al oír acerca de esto, la iglesia de Jerusalén envió a Bernabé para que viera lo que estaba teniendo lugar. Y Bernabé, cuando “vio la gracia de Dios, se regocijó” (Hechos 11:23).

Luego, lo que todo esto nos da a entender es que, aunque la primera expansión del cristianismo tuvo lugar a través de los cristianos de tendencia helenizante que tuvieron que huir de Jerusalén, la iglesia en la Ciudad Santa le dio su aprobación a la misión entre los gentiles.

Naturalmente, esto no resolvió todos los problemas, pues siempre quedaba la cuestión de hasta qué punto los gentiles conversos al cristianismo debían supeditarse a la Ley de Israel. Tras algunas vacilaciones la iglesia de Jerusalén aceptó a sus hermanos en Cristo sin “imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias: que os abstengáis de lo sacrificado a los ídolos, de sangre, de ahogado y de fornicación” (Hechos 15:28–29).

Pero, como sabemos por las epístolas de Pablo, esto no resolvió todo el problema, pues por algún tiempo siguió habiendo quienes insistían en que para ser cristiano había que circuncidarse y cumplir toda la Ley.

La obra de Pablo

Los viajes del apóstol Pablo son de todos conocidos, y en todo caso el lector puede seguirlos leyendo en el libro de Hechos. Por tanto, no nos detendremos aquí a seguir el itinerario de esos viajes. Baste señalar que, por alguna razón que el texto no nos dice, Bernabé fue a buscar a Saulo a Tarso y le llevó a Antioquía, donde trabajaron juntos por espacio de un año, y donde los cristianos recibieron ese nombre por vez primera.

Después, en varios viajes, primero con Bernabé y luego con otros acompañantes, Pablo llevó el evangelio a la isla de Chipre, a vanas ciudades del Asia Menor, a Grecia, a Roma, y quizá hasta a España.

Pero, por otra parte, decir que Pablo llevó el evangelio a esos lugares no ha de entenderse en el sentido de que él fue el primero en hacerlo. En Roma había una iglesia bastante grande antes de la llegada del apóstol, como lo muestra la Epístola a los Romanos. Lo que es más, ya el cristianismo se había extendido por Italia hasta tal punto que cuando Pablo llegó al pequeño puerto de Puteoli había allí cristianos que salieron a recibirlo. Luego, hemos de cuidar de no exagerar la importancia de la labor misionera de Pablo. Puesto que la obra de Pablo y sus escritos ocupan buena parte del Nuevo Testamento, siempre corremos el riesgo de olvidar que, al mismo tiempo que Pablo llevaba a cabo sus viajes misioneros, había muchos otros dando testimonio del evangelio por diversas partes de la cuenca del Mediterráneo.

Bernabé y Marcos fueron a Chipre. El judío alejandrino Apolos predicó en Efeso y en Corinto. Y el propio Pablo, tras quejarse de que “algunos predicán a Cristo por envidia y contienda”, se goza de que “o por pretexto o por verdad Cristo es anunciado” (Filipenses 1:15–18).

Todo esto quiere decir que, a pesar de toda la importancia de la labor misionera del apóstol Pablo, la gran contribución de Pablo no fue ésta, sino sus cartas que han venido a formar parte de nuestras Escrituras, y que a través de los siglos han ejercido su influjo sobre la vida de la iglesia.

En cuanto a la labor misionera en sí, ésta fue llevada a cabo por algunas personas cuyos nombres conocemos —Pablo, Bernabé, Marcos, etc.— pero también por centenares de cristianos anónimos que iban de un lugar a otro llevando su fe y su testimonio. Algunos de estos viajaban como misioneros, por razón de su fe. Pero probablemente muchos otros eran personas que sencillamente tenían que ir de un lugar a otro, y que en esos viajes iban esparciendo la semilla del evangelio.

Por último, antes de terminar esta brevísima sección sobre la obra de Pablo, conviene señalar que, aunque Pablo se consideraba a sí mismo como apóstol a los gentiles, a pesar de ello casi siempre al llegar a una ciudad se dirigía primero a la sinagoga, y a través de ella a la comunidad judía. Esto ha de servir para subrayar lo que hemos dicho anteriormente: que Pablo no se creía portador de una nueva religión, sino del cumplimiento de las promesas hechas a Israel. Su mensaje no era que Israel había quedado desamparado, sino que ahora, en virtud de la resurrección de Jesús, dos cosas habían sucedido: la nueva era del Mesías había comenzado, y la entrada al pueblo de Israel había quedado franca para los gentiles.

Los apóstoles: hechos y leyendas

El Nuevo Testamento no nos dice qué fue de la mayoría de los apóstoles. Hechos nos cuenta de la muerte de Jacobo, el hermano de Juan. Pero el propio libro de Hechos nos deja en suspenso al terminar diciéndonos que Pablo estaba predicando libremente

en Roma. ¿Qué fue entonces, no sólo de Pablo, sino también de los demás apóstoles? Desde fechas muy antiguas comenzaron a aparecer tradiciones que afirmaban que tal o cual apóstol había estado en tal o cual lugar, o que había sufrido el martirio de una forma o de otra. Muchas de estas tradiciones son indudablemente el resultado del deseo por parte de cada iglesia en cada ciudad de poder afirmar su origen apostólico. Pero otras son más dignas de crédito, y merecen al menos que las conozcamos.

De todas estas tradiciones, probablemente la que es más difícil de poner en duda es la que afirma que Pedro estuvo en Roma y que sufrió el martirio en esa ciudad durante la persecución de Nerón. Este hecho encuentra testimonios fehacientes en varios escritores cristianos de fines del siglo primero y de todo el siglo segundo, y por tanto ha de ser aceptado como históricamente cierto. Además, todo parece indicar que la “Babilonia” a que se refiere 1 Pedro 5:13 es Roma: “La iglesia que está en Babilonia, elegida juntamente con nosotros, y Marcos mi hijo, os saludan”. Por otra parte, la misma tradición que afirma que Pedro murió crucificado —algunos autores dicen que cabeza abajo— encuentra ecos en Juan 21:1 8–1 9, donde Jesús le dice a Pedro: “Cuando eras más joven, te ceñías, e ibas donde querías, mas cuando ya seas viejo, extenderás tus manos, y te ceñirá otro, y te llevará a donde no quieras”. Y el evangelista añade a modo de comentario: “Esto dijo, dando a entender con qué muerte había de glorificar a Dios”.

El caso del apóstol Pablo es algo más complejo. El libro de Hechos le deja predicando en Roma con relativa libertad. Todos los testimonios antiguos concuerdan en que murió en Roma —probablemente decapitado— durante la persecución de Nerón. Pero hay también varios indicios de que Pablo realizó otros viajes posteriores a los que se cuentan en Hechos, entre ellos uno a España. Esto ha llevado a algunos a suponer que, después de los acontecimientos que se nos narran en Hechos, Pablo fue puesto en libertad, y continuó viajando hasta que fue encarcelado de nuevo y muerto durante la persecución de Nerón. Esta explicación resulta verosímil, aunque no hay suficientes datos para asegurar su exactitud.

La tarea de reconstruir la vida posterior del apóstol Juan se complica porque al parecer hubo en la iglesia antigua más de un dirigente de ese nombre. Según una vieja tradición, San Juan fue muerto en Roma, condenado a ser echado en una caldera de aceite hirviendo. Por otra parte, el Apocalipsis coloca a Juan, por la misma época, desterrado en la isla de Patmos. Otra tradición fidedigna dice que después que pasó la persecución Juan regresó a Efeso, donde continuó enseñando hasta que murió alrededor del año 100. Todo esto da a entender que hubo al menos dos personas del mismo nombre, y que la tradición después las confundió. Por cierto que un autor cristiano del siglo II —Papías de Hierápolis— que se había dedicado a estudiar las vidas y enseñanzas de los apóstoles, afirma categóricamente que hubo dos Juanes, uno el apóstol y evangelista, y otro el anciano de Efeso, que fue también quien recibió la revelación de Patmos. Además, la crítica concuerda en que los autores del Cuarto

Evangelio y del Apocalipsis deben ser dos personas distintas, puesto que el primero escribe en griego con estilo elegante y claro, mientras que el segundo parece encontrarse más a gusto en hebreo o arameo. En todo caso, sí sabemos que hacia fines del siglo primero hubo en Efeso un maestro cristiano muy respetado por todos, de nombre Juan, y a quien sus discípulos atribuían autoridad apostólica.

Hacia fines del siglo segundo comienza a aparecer un fenómeno que dificulta sobremanera todo intento de descubrir el paradero de los apóstoles. Este fenómeno consistió en que todas las principales iglesias trataban de reclamar para sí un origen directamente apostólico. Puesto que la iglesia de Alejandría rivalizaba con las de Antioquía y Roma, ella también tenía que reclamar para sí la autoridad y el prestigio de algún apóstol, y esto a su vez dio origen a la tradición según la cual San Marcos había fundado la iglesia en esa ciudad. De igual modo, cuando Constantinopla llegó a ser capital del imperio, la nueva ciudad no podía tolerar el hecho de que tantas otras iglesias pudieran reclamar para sí un origen apostólico, y ella no pudiera hacer lo mismo. De ahí surgió la tradición que decía que el apóstol Felipe había fundado la iglesia de Bizancio, que era la ciudad que se encontraba en el lugar donde Constantinopla fue edificada más tarde.

Además de las tradiciones acerca de Pedro y Pablo que hemos mencionado más arriba, existen otras que, por razón de su popularidad, merecen especial atención. Estas son las tradiciones referentes a los orígenes del cristianismo en España y en la India. Es posible que el apóstol Pablo haya visitado España. Hay, sin embargo, otras dos tradiciones que tratan de enlazar a la iglesia española con los tiempos apostólicos. Una de estas tradiciones sostiene que el apóstol Pedro envió a España a “siete varones apostólicos”. Estos siete misioneros se presentaron ante la ciudad romana de Acci — que hoy se llama Guadix— pero fueron mal recibidos, y algunos de los habitantes del lugar salieron a perseguirles. En su fuga, los misioneros atravesaron un puente, y cuando los que les perseguían intentaron seguirles el puente se derrumbó y todos murieron ahogados. Ante tal milagro, los habitantes de Acci se convirtieron y construyeron una iglesia. Después de esto, los siete misioneros se separaron y fueron cada cual a una ciudad distinta. Esta tradición, sin embargo, no se remonta más allá del siglo v, y por tanto la mayoría de los historiadores duda de su veracidad histórica.

La otra tradición referente a los orígenes de la iglesia española relaciona esos orígenes con el apóstol Santiago. Este es el mismo Jacobo de quien ya hemos dicho que fue muerto por Herodes Agripa, puesto que originalmente los nombres Jacobo, Iago, Diego, Jaime y Santiago son el mismo. En todo caso según la tradición Santiago estuvo predicando en la región de Galicia y en Zaragoza. Su éxito no fue notable, pues los naturales de esos lugares se negaron a aceptar el evangelio. Cuando Santiago iba de regreso a Jerusalén, desanimado por lo que parecía ser su fracaso, se le apareció sobre un pilar la Virgen —que todavía vivía— y le dio ánimo. Este es el origen de la “Virgen del Pilar”, venerada en España y en varias de sus antiguas colonias. Tras su regreso a

Jerusalén —continúa diciéndonos la tradición— Santiago fue decapitado, y entonces algunos de sus discípulos españoles llevaron sus restos de regreso a España, donde supuestamente reposan hasta el día de hoy en la basílica de Santiago de Compostela.

La tradición referente a Santiago en España ha tenido gran importancia para los españoles a través de su historia, pues Santiago es el patrón del país, y “¡Santiago y cierra España!” fue el grito de guerra en la Reconquista contra los moros. Durante la Edad Media, según veremos más adelante, las peregrinaciones a Santiago de Compostela jugaron un papel importantísimo en la religiosidad europea, y también en la unificación de España. La Orden de Santiago, que también discutiremos más adelante, fue asimismo de gran importancia histórica. Por todas estas razones, hay todavía esfuerzos por parte de algunos autores —en su mayoría españoles y católicos— de sostener la veracidad histórica de la visita de Santiago a España. Pero esa tradición no aparece en ningún escrito anterior al siglo VIII, y por tanto la mayoría de los historiadores se inclina a rechazarla.

Por último, existe también una fuerte tradición que afirma que Santo Tomás fue a la India. Esta tradición se encuentra por primera vez en los Hechos de Tomás, que fueron escritos a fines del siglo segundo o principios del tercero. Ya en esas fuentes, sin embargo, la visita de Tomás a la India se encuentra envuelta en toda una serie de relatos legendarios y milagrosos. Según se nos cuenta allí, un rey indio, Gondofares, quería construir un palacio esplendoroso, y con ese propósito le pidió a su representante en Siria que le buscase un arquitecto. Santo Tomás —que no era arquitecto— se ofreció para llevar a cabo la construcción del palacio, y con ese propósito fue llevado a la corte de Gondofares. Pero Tomás se refería a un palacio celestial, y por tanto repartía entre los pobres todo el dinero que Gondofares le daba para la construcción. Por fin, en vista de que nada se hacía en el lugar donde el palacio debía levantarse, el rey hizo encarcelar a Tomás. Pero entonces el hermano del rey, Gad, murió y regreso del lugar de los muertos le contó al rey una visión que había tenido del palacio celestial que Tomás estaba construyendo. Ante tal evidencia, el rey y su hermano se convirtieron y fueron bautizados. Por fin, tras permanecer allí por algún tiempo, Tomás dejó la iglesia a cargo de su discípulo Xantipo, y continuó sus labores apostólicas en otras regiones de la India, hasta que murió como mártir.

No cabe duda de que este relato, lleno de prodigios increíbles, es producto de la leyenda y la imaginación. Existen, sin embargo, fuertes razones para pensar que quizá el núcleo de la historia pueda ser verídico. En fecha relativamente reciente se han descubierto monedas que prueban que alrededor de la época a que el relato se refiere hubo en la India un gobernante llamado Gondofares, y que ese gobernante tenía un hermano llamado Gad. Además, no cabe duda de que la iglesia de la India es muy antigua, y por tanto no resulta descabellado pensar que pueda haber sido fundada en el siglo primero, especialmente por cuanto sabemos que había entre Siria y la India rutas comerciales muy transitadas. Por tanto, lo más que podemos decir es que es posible

que Santo Tomás haya de verdad predicado en la India, aunque no existen pruebas concluyentes en un sentido u otro.

En conclusión, sabemos que algunos de los apóstoles —particularmente Pedro, Juan y Pablo— viajaron predicando el evangelio y supervisando la vida de las iglesias que habían sido fundadas por otros. Es posible que algunos otros apóstoles, como Santo Tomás, hayan hecho lo mismo. Pero de la mayoría de ellos no tenemos más que leyendas que reflejan una época posterior, cuando se creía que los apóstoles se dividieron la labor misionera por todo el mundo, y que cada cual salió en una dirección distinta. Al parecer, la mayor parte del trabajo misionero no fue llevada a cabo por los doce, sino por otros cristianos que por diversas razones —persecución, negocios o vocación misionera— iban de lugar en lugar llevando su fe.

Por otra parte, esa labor no fue fácil, pues pronto comenzaron a surgir conflictos con el estado y, como veremos en el próximo capítulo, fueron muchos los cristianos que dieron testimonio de su fe con su sangre.

Los primeros conflictos con el estado

5

El que venciere, heredará todas las cosas, y yo seré su Dios, y él será mi hijo.

Apocalipsis 21:7

Desde sus inicios, la fe cristiana no fue cosa fácil ni sencilla. El propio Señor a quien los cristianos servían había muerto en la cruz, condenado como un malhechor cualquiera. Y, como ya hemos visto, pronto Esteban sufrió una suerte semejante, al ser muerto a pedradas tras su testimonio ante el concilio de los judíos. Algún tiempo después el apóstol Jacobo —o Santiago— era muerto por orden de Herodes. Y a partir de entonces, hasta nuestros días, nunca han faltado quienes se han visto en la necesidad de sellar su testimonio con su sangre. Sin embargo, no siempre las razones y las condiciones de la persecución han sido las mismas. Ya en los primeros años de vida de la iglesia pudo verse cierta evolución en este sentido.

La nueva secta judía

Los primeros cristianos no creían que pertenecían a una nueva religión. Ellos eran judíos, y la principal diferencia que les separaba del resto del judaísmo era que creían que el Mesías había venido, mientras que los demás judíos seguían aguardando su advenimiento. Su mensaje a los judíos no era por tanto que tenían que dejar de ser judíos, sino al contrario, que ahora que la edad mesiánica se había inaugurado debían ser mejores judíos. De igual modo, la primera predicación a los gentiles no fue una invitación a aceptar una nueva religión recién creada, sino que fue la invitación a hacerse partícipes de las promesas hechas a Abraham y su descendencia.

A los gentiles se les invitaba a hacerse hijos de Abraham según la fe, ya que no podían serlo según la carne. Y la razón por la que esta invitación fue posible era que desde tiempos de los profetas el judaísmo había creído que con el advenimiento del Mesías todas las naciones serían traídas a Sion. Para aquellos cristianos, el judaísmo no era una religión rival del cristianismo, sino la misma religión, aun cuando muchos

judíos no vieran que ya las profecías se habían cumplido.

Desde el punto de vista de los judíos no cristianos, la situación era la misma. El cristianismo no era una nueva religión, sino una secta herética dentro del judaísmo. Ya hemos visto que el judaísmo del siglo primero no era una unidad monolítica, sino que había en él diversas sectas y opiniones. Por lo tanto, al aparecer el cristianismo, los judíos lo veían como una secta más. La conducta de aquellos judíos hacia el cristianismo se comprende si nos colocamos en su lugar, y vemos el cristianismo, desde su punto de vista, como una nueva herejía que iba de ciudad en ciudad tentando a los buenos judíos a hacerse herejes. Además, en aquella época —y no sin fundamentos bíblicos— muchos judíos creían que la razón por la cual habían perdido su antigua independencia, y quedado reducidos al papel de súbditos del Imperio, era que el pueblo no había sido suficientemente fiel a la fe de sus antepasados. Por tanto, el sentimiento nacionalista y patriótico se exacerbaba ante la posibilidad de que estos nuevos herejes pudieran una vez más provocar la ira de Dios sobre Israel.

Por estas razones, en buena parte del Nuevo Testamento los judíos persiguen a los cristianos, quienes a su vez encuentran refugio en las autoridades romanas. Esto puede verse, por ejemplo, cuando algunos judíos en Corinto acusan a Pablo ante el procónsul Galión, diciendo que “este persuade a los hombres a honrar a Dios contra la ley”, y Galión les responde: “Si fuera algún agravio o algún crimen enorme, oh judíos, conforme a derecho yo os toleraría. Pero si son cuestiones de palabras, y de nombres, y de vuestra ley, vedlo vosotros; porque yo no quiero ser juez de estas cosas,” (Hechos 18:14–15). Y más tarde, cuando se produce un motín en el Templo porque algunos acusan a Pablo de haber introducido a un gentil al recinto sagrado, y los judíos tratan de matarle, son los oficiales romanos quienes le salvan la vida al apóstol.

Luego, los romanos concordaban con los primeros cristianos y con los judíos en que se trataba aquí de un conflicto entre judíos. Siempre que no se produjera un alboroto excesivo, los romanos preferían que los propios judíos resolvieran esa clase de problemas. Pero cuando el tumulto era demasiado, los romanos intervenían para restaurar el orden y a veces para castigar a los culpables. Un caso que ilustra esta situación es la expulsión de los judíos de Roma por el emperador Claudio, alrededor del año 51. Hechos 18:2 menciona esta expulsión, aunque no explica sus razones. Pero el historiador romano Suetonio nos ofrece un dato intrigante al decirnos que los judíos fueron expulsados de Roma porque estaban causando disturbios constantes “a causa de Cresto”. La mayoría de los historiadores concuerda en que “Cresto” no es otro que Cristo, cuyo nombre ha sido mal escrito. Por lo tanto, lo que sucedió en Roma parece haber sido que, como en tantos otros lugares, la predicación cristiana causó tantos desórdenes entre los judíos, que el emperador decidió expulsarles a todos. En Roma, en esos tiempos, todavía la disputa entre judíos y cristianos parecía ser una cuestión interna dentro del judaísmo.

Sin embargo, según el cristianismo fue extendiéndose cada vez más entre los

gentiles y la proporción de judíos dentro de la iglesia fue disminuyendo, tanto cristianos como judíos y romanos fueron estableciendo distinciones cada vez más claras entre el judaísmo y el cristianismo. También hay ciertas indicaciones de que, en medio del creciente sentimiento nacionalista que llevó a los judíos a rebelarse contra Roma y que culminó en la destrucción de Jerusalén, los cristianos —especialmente los gentiles entre ellos— trataron de mostrar claramente que ellos no formaban parte de ese movimiento.

El resultado de todo esto fue que las autoridades romanas se enfrentaron por primera vez al cristianismo como una religión aparte del judaísmo. Fue entonces que comenzó la historia de dos y medio siglos de persecuciones por parte del Imperio Romano. En ese contexto la persecución bajo Nerón fue de enorme importancia, no tanto por su magnitud, como por haber sido la primera de una larga serie, de crueldad siempre creciente.

Empero, antes de pasar a discutir la persecución bajo Nerón, debemos señalar un hecho que ha tenido consecuencias fatídicas para las relaciones entre los cristianos y los judíos a través de los siglos. Durante los primeros años del cristianismo, éste existió dentro del marco del judaísmo. En esa situación, el judaísmo trató de aplastarlo, y de ello hay abundantes pruebas en el libro de Hechos y en otros libros del Nuevo Testamento. Pero a partir de entonces, nunca más ha estado el judaísmo en posición de perseguir a los cristianos, mientras que muchas veces los cristianos sí han estado en posición de perseguir a los judíos. Cuando el cristianismo vino a ser la religión de la mayoría, y los judíos se volvieron una minoría dentro de toda una sociedad que se llamaba cristiana, fueron muchos los cristianos que, impulsados por lo que se dice en el Nuevo Testamento acerca de la oposición de los judíos al cristianismo, fomentaron el sentimiento antijudío, y llegaron hasta el extremo de las matanzas de judíos. Por lo tanto es de suma importancia que nos percatemos de que aquellos judíos que persiguieron a los cristianos en el siglo primero lo hicieron creyendo servir a Dios, y que los cristianos que hoy vuelven la situación al revés, y practican el antijudaísmo, están haciendo precisamente lo mismo que condenan en aquellos judíos de antaño.

La persecución bajo Nerón

Nerón llegó al poder en octubre del año 54, gracias a las intrigas de su madre Agripina, quien no vaciló ante el asesinato en sus esfuerzos por asegurar la sucesión del trono en favor de su hijo. Al principio, Nerón no cometió los crímenes por los que después se hizo famoso. Aun más, varias de las leyes de los primeros años de su gobierno fueron de beneficio para los pobres y los desposeídos. Pero poco a poco el joven emperador se dejó llevar por sus propios afanes de grandeza y placer, y por una corte que se desvivía por satisfacer sus más mínimos caprichos. Diez años después de

haber llegado al trono ya Nerón era despreciado por buena parte del pueblo, y también por los poetas y literatos, a cuyo número Nerón pretendía pertenecer sin tener los dones necesarios para ello. Cuantos se oponían a su voluntad, o bien morían misteriosamente, o bien recibían órdenes de quitarse la vida. Cuando la esposa de uno de sus amigos le gustó, sencillamente hizo enviar a su amigo a Portugal, y tomó la mujer para sí. Todos estos hechos —y muchos rumores— corrían de boca en boca, y hacían que el pueblo siempre esperara lo peor de su soberano.

Así estaban las cosas cuando, en la noche del 18 de julio del año 64, estalló un enorme incendio en Roma. Al parecer, Nerón se encontraba a la sazón en su residencia de Antium, a unas quince leguas de Roma, y tan pronto como supo lo que sucedía corrió a Roma, donde trató de organizar la lucha contra el incendio. Para los que habían quedado sin refugio, Nerón hizo abrir sus propios jardines y varios otros edificios públicos. Pero todo esto no bastó para apartar las sospechas que pronto cayeron sobre el emperador a quien ya muchos tenían por loco. El fuego duró seis días y siete noches; y después volvió a encenderse en diversos lugares durante tres días más. Diez de los catorce barrios de la ciudad fueron devorados por las llamas. En medio de todos sus sufrimientos, el pueblo exigía que se descubriera al culpable, y no faltaban quienes se inclinaban a pensar que el propio emperador había hecho incendiar la ciudad para poder reconstruirla a su gusto, como un gran monumento a su persona. El historiador Tácito, que probablemente se encontraba entonces en Roma, cuenta varios de los rumores que circulaban, y él mismo parece dar a entender que su opinión era que el incendio había comenzado accidentalmente en un almacén de aceite.

Pero cada vez más las sospechas recaían sobre el emperador. Según se decía, Nerón había pasado buena parte del incendio en lo alto de la torre de Mecenas, en la cumbre del Palatino, vestido como un actor de teatro, tañendo su lira, y cantando versos acerca de la destrucción de Troya. Luego comenzó a decirse que el emperador, en sus locas ínfulas de poeta, había hecho incendiar la ciudad para que el siniestro le sirviera de inspiración. Nerón hizo todo lo posible por apartar tales sospechas de su persona. Pero todos sus esfuerzos resultaban inútiles mientras no se hiciera recaer la culpa sobre otro. Dos de los barrios que no habían ardido eran las zonas de la ciudad en que había más judíos y cristianos. Por tanto, el emperador pensó que le sería fácil culpar a los cristianos.

El historiador Tácito, que parece creer que el fuego fue un accidente, y que por tanto la acusación hecha contra los cristianos era falsa, nos cuenta lo sucedido: A pesar de todos los esfuerzos humanos, de la liberalidad del emperador y de los sacrificios ofrecidos a los dioses, nada bastaba para apartar las sospechas ni para destruir la creencia de que el fuego había sido ordenado. Por lo tanto, para destruir ese rumor, Nerón hizo aparecer como culpables a los cristianos, una gente a quienes todos odian por sus abominaciones, y los castigó con muy refinada crueldad. Cristo, de quien toman su nombre, fue ejecutado por Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio.

Detenida por un instante, esta dañina superstición apareció de nuevo, no sólo en Judea, donde estaba la raíz del mal, sino también en Roma, ese lugar donde se dan cita y encuentran seguidores todas las cosas atroces y abominables que llegan desde todos los rincones del mundo. Por lo tanto, primero fueron arrestados los que confesaron [ser cristianos], y sobre la base de las pruebas que ellos dieron fue condenada una gran multitud, aunque no se les condenó tanto por el incendio como por su odio a la raza humana (Anales, 15. 44). Estas palabras de Tácito son valiosísimas, pues constituyen uno de los más antiguos testimonios que han llegado hasta nuestros días del modo en que los paganos veían a los cristianos. Al leer estas líneas, resulta claro que Tácito no creía que los cristianos fueran verdaderamente culpables de haber incendiado a Roma. Aún más, la “refinada crueldad” de Nerón no recibe su aprobación. Pero al mismo tiempo este buen romano, persona culta y distinguida, cree mucho de lo que se rumora acerca de las “abominaciones” de los cristianos, y de su “odio a la raza humana”. Tácito y sus contemporáneos no nos dicen en qué consistían estas “abominaciones” que supuestamente practicaban los cristianos. Tendremos que esperar hasta el siglo segundo para encontrar documentos en los que se describen esos rumores malsanos. Pero sean cuales hayan sido, el hecho es que Tácito los cree, y que piensa que los cristianos odian a la humanidad.

Esto último se comprende si recordamos que todas las actividades de la época —el teatro, el ejército, las letras, los deportes, etcétera— estaban tan ligadas al culto pagano que los cristianos se veían obligados a ausentarse de ellas.

Por tanto, ante los ojos de un pagano que amaba su cultura y su sociedad, los cristianos parecían ser misántropos que odiaban a toda la raza humana.

Pero Tácito sigue contándonos lo sucedido en Roma a raíz del gran incendio:

Además de matarles [a los cristianos] se les hizo servir de entretenimiento para el pueblo. Se les vistió en pieles de bestias para que los perros los mataran a dentelladas. Otros fueron crucificados. Y a otros se les prendió fuego al caer la noche, para que la iluminaran. Nerón hizo que se abrieran sus jardines para esta exhibición, y en el circo él mismo ofreció un espectáculo, pues se mezclaba con las gentes disfrazado de conductor de carrozas, o daba vueltas en su carroza. Todo esto hizo que se despertara la misericordia del pueblo, aun contra esta gente que merecía castigo ejemplar, pues se veía que no se les destruía para el bien público, sino para satisfacer la crueldad de una persona (Anales 15.44).

Una vez más, vemos que este historiador pagano, sin mostrar simpatía alguna hacia los cristianos, sí da a entender que el castigo era excesivo, o al menos que la persecución tuvo lugar, no en pro de la justicia, sino por el capricho del emperador. Además, en estas líneas tenemos una descripción, escrita por uno que no fue cristiano, de las torturas a que fueron sometidos aquellos mártires. Del número de los mártires sabemos poco. Además de lo que nos dice Tácito, hay algunos documentos cristianos de fines

del siglo primero, y del siglo segundo, que recuerdan con terror aquellos días de persecución bajo Nerón. También hay toda clase de indicios que dan a entender que Pedro y Pablo se contaban entre los mártires neronianos. Por otra parte, todas las noticias que nos llegan se refieren a la persecución en la ciudad de Roma, y por tanto es muy probable que la persecución, aunque muy cruenta, haya sido local, y no se haya extendido hacia las provincias del imperio.

Aunque al principio se acusó a los cristianos de incendiarios, todo parece indicar que pronto se comenzó a perseguirles por el mismo hecho de ser cristianos —y por todas las supuestas abominaciones que iban unidas a ese nombre—. El propio Nerón debe haberse percatado de que el pueblo sabía que se perseguía a los cristianos no por el incendio, sino por otras razones. Y Tácito también nos dice que en fin de cuentas “no se les condenó tanto por el incendio como por su odio a la raza humana”. En vista de todo esto, y a fin de justificar su conducta, Nerón promulgó contra los cristianos un edicto que desafortunadamente no ha llegado a nuestros días. Probablemente los planes de Nerón incluían extender la persecución a las provincias, si no para destruir el cristianismo en ellas, al menos para lograr nuevas fuentes de víctimas para sus espectáculos. Pero en el año 68 buena parte del imperio se rebeló contra el tirano, y el senado romano lo depuso. Prófugo y sin tener a dónde ir, Nerón se suicidó. A su muerte, muchas de sus leyes fueron abolidas. Pero su edicto contra los cristianos siguió en pie. Esto quería decir que, mientras nadie se ocupara de perseguirles, los cristianos podían vivir en paz; pero tan pronto como algún emperador u otro funcionario decidiera desatar la persecución podía siempre apelar a la ley promulgada por Nerón.

Por lo pronto, nadie se ocupó de perseguir a los cristianos. A la muerte de Nerón, se siguió un período de desorden, hasta tal punto que los historiadores llaman al año 69 “el año de los cuatro emperadores”. Por fin Vespasiano pudo tomar las riendas del estado, y luego le sucedió su hijo Tito, el mismo que en el año 70 había tomado y destruido a Jerusalén. En todo este período, el Imperio parece haberse desentendido de los cristianos, cuyo número seguía aumentando silenciosamente.

La persecución bajo Domiciano

En el año 81 Domiciano sucedió al emperador Tito. Al principio, su reino fue tan benigno hacia la nueva fe como lo habían sido los reinos de sus antecesores. Pero hacia el final de su reino se desató de nuevo la persecución. No sabemos a ciencia cierta por qué Domiciano persiguió a los cristianos. Sí sabemos que Domiciano amaba y respetaba las viejas tradiciones romanas, y que buena parte de su política imperial consistió en restaurar esas tradiciones. Por lo tanto, era de esperarse que se opusiera al cristianismo, que en algunas regiones del Imperio había ganado muchísimos adeptos, y que en todo caso se oponía tenazmente a la antigua religión romana. Además, ahora

que ya no existía el Templo de Jerusalén, Domiciano decidió que todos los judíos debían enviar a las arcas imperiales la ofrenda anual que antes mandaban a Jerusalén. Cuando algunos judíos se negaron a hacerlo o mandaron el dinero al mismo tiempo que dejaban ver bien claro que Roma no había ocupado el lugar de Jerusalén, Domiciano empezó a perseguirles y a exigir el pago de la ofrenda. Puesto que todavía no estaba del todo claro en qué consistía la relación del judaísmo con el cristianismo, los funcionarios imperiales empezaron a presionar a todos los que practicaban “costumbres judías”. Así se desató una nueva persecución que parece haber ido dirigida, no sólo contra los cristianos, sino también contra los judíos. Como en el caso de Nerón, no parece que la persecución haya sido igualmente severa en todo el Imperio. De hecho, es sólo de Roma y de Asia Menor que tenemos noticias fidedignas acerca de la persecución.

En Roma el emperador hizo ejecutar a su pariente Flavio Clemente y a su esposa Flavia Domitila. Se les acusó de “ateísmo” y de “costumbres judías”. Puesto que los cristianos adoraban a un Dios invisible, por lo general los paganos les acusaban de ser ateos. Por tanto, es muy probable que Flavio Clemente y su esposa hayan muerto por ser cristianos. Estos son los únicos dos mártires romanos bajo Domiciano que conocemos por nombre. Pero varios escritores antiguos afirman que fueron muchos, y una carta escrita por la iglesia de Roma a la de Corinto poco después de la persecución se refiere a “los males y pruebas inesperados y seguidos que han venido sobre nosotros” (I Clemente 1).

De la persecución en Asia Menor sí sabemos más, gracias al Apocalipsis, que fue escrito en medio de esa dura prueba. Juan, el autor del Apocalipsis, había sido deportado a la isla de Patmos, y por tanto sabemos que no todos los cristianos eran condenados a muerte. Pero sí hay muchas otras pruebas de que fueron muchos los que sufrieron y murieron en tal ocasión.

En medio de la persecución, el Apocalipsis muestra una actitud mucho más negativa hacia Roma que el resto del Nuevo Testamento. Pablo había ordenado a los romanos que se sometieran a las autoridades, que habían sido ordenadas por Dios. Pero ahora el vidente de Patmos describe a Roma en términos nada elogiosos, como “la gran ramera ... ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los mártires de Jesús” (Apocalipsis 17:1, 6). Y Pérgamo, la capital de la región, es el lugar “donde está el trono de Satanás” (Apocalipsis 2:13).

Afortunadamente, cuando se desató la persecución el reino de Domiciano se acercaba a su fin. Al igual que Nerón, Domiciano había cobrado fama de tirano, y por fin fue asesinado en su propio palacio, y el senado romano hizo que se borrara su nombre de todas las inscripciones y monumentos en su honor.

Una vez más, el Imperio parece haberse olvidado de la nueva fe que iba esparciéndose por entre sus súbditos, y por tanto la iglesia gozó de un período de relativa paz.

La persecución en el siglo segundo

6

Estoy empezando a ser discípulo... El fuego y la cruz, muchedumbres de fieras, huesos quebrados [...] todo he de aceptarlo, con tal que yo alcance a Jesucristo.

Ignacio de Antioquía

El lector se habrá percatado de que durante todo el siglo primero, al mismo tiempo que abundan las noticias de mártires, escasean los detalles acerca de su martirio, y especialmente acerca de las actitudes de las autoridades civiles hacia el cristianismo. Con el correr de los años, tales noticias se van haciendo cada vez más abundantes, y ya el siglo segundo va ofreciéndonos algunas. Estas noticias aparecen sobre todo bajo la forma de las llamadas “actas de los mártires”, que consisten en descripciones más o menos detalladas de las condiciones bajo las que se produjeron los martirios, del arresto, encarcelamiento y juicio del mártir o mártires en cuestión, y por último de su muerte. En algunos casos tales “actas” incluyen tantos detalles fidedignos acerca del proceso legal, que parecen haber sido copiadas —en parte al menos— de las actas oficiales de los tribunales. Hay otros en que quien escribe el acta nos dice que estuvo presente en el juicio y el suplicio. En muchos otros, sin embargo, hay fuertes indicios de que las supuestas “actas” fueron escritas mucho tiempo después, y que sus noticias no son por tanto completamente dignas de crédito. En todo caso, las actas más antiguas constituyen uno de los mas preciosos e inspiradores documentos de la iglesia cristiana. En segundo lugar, otras noticias nos llegan a través de otros documentos escritos por cristianos que de algún modo se relacionan con el martirio y la persecución. El ejemplo más valioso de esta clase de documentos es la colección de siete cartas escritas por Ignacio de Antioquía camino del martirio, a las que hemos de referirnos más adelante.

Por último, el siglo segundo comienza a ofrecernos algunos atisbos de la actitud de los paganos ante los cristianos, y muy especialmente de la actitud de los gobernantes. En este sentido, resulta interesantísima la correspondencia entre Plinio el Joven y el emperador Trajano.

La correspondencia entre Plinio y Trajano

Plinio Segundo el Joven había sido nombrado gobernador de la región de Bitinia —es decir, la costa norte de lo que hoy es Turquía— en el año 111. Todo lo que sabemos de Plinio por otras fuentes parece indicar que era un hombre justo, fiel cumplidor de las leyes, y respetuoso de las tradiciones y las autoridades romanas. En Bitinia, sin embargo, se le presentó un problema que le tenía perplejo. Alguien le hizo llegar una acusación anónima en la que se incluía una larga lista de cristianos. Plinio no había asistido jamás a un juicio contra los cristianos, y por tanto carecía de experiencia en la cuestión. Al mismo tiempo, el recién nombrado gobernador sabía que había leyes imperiales contra los cristianos, y por tanto empezó a hacer pesquisas. Al parecer, el número de los cristianos en Bitinia era notable, pues en su carta a Trajano Plinio le dice que los templos paganos estaban prácticamente abandonados y que no se encontraban compradores para la carne sacrificada a los ídolos. Además, le dice Plinio al Emperador, “el contagio de esta superstición ha penetrado, no sólo en las ciudades, sino también en los pueblos y los campos”. En todo caso, Plinio hizo traer ante sí a los acusados, y comenzó así un proceso mediante el cual el gobernador se fue enterando poco a poco de las creencias y las prácticas de los cristianos. Hubo muchos que negaban ser cristianos, y otros que decían que, aunque lo habían sido anteriormente, ya no lo eran. Plinio sencillamente requirió de ellos que invocaran a los dioses, que adoraran al emperador ofreciendo vino e incienso ante su estatua, y que maldijeran a Cristo. Quienes seguían sus instrucciones en este sentido, eran puestos en libertad, pues según Plinio le dice a Trajano, “es imposible obligar a los verdaderos cristianos a hacer estas cosas”.

Empero los cristianos que persistían en su fe le planteaban a Plinio un problema mucho mas difícil. Aun antes de recibir la acusación anónima, Plinio se había visto obligado a presidir sobre el juicio de otros cristianos que habían sido delatados. En tales casos, les había ofrecido tres oportunidades de renunciar a su fe, al mismo tiempo que les amenazaba. A los que persistían, el gobernador les había condenado a morir, no ya por el crimen de ser cristianos, sino por su obstinación y desobediencia ante el representante del emperador. Ahora, con la larga lista de personas acusadas de ser cristianas, Plinio se vio forzado a investigar el asunto con más detenimiento. ¿En qué consistía en verdad el crimen de los cristianos? A fin de encontrar respuesta a esta pregunta, Plinio interrogó a los acusados, tanto a los que persistían en su fe como a los que la negaban. Tanto de unos como de otros, el gobernador escuchó el mismo testimonio: su crimen consistía en reunirse para cantar antifonalmente himnos “a Cristo como a Dios”, para hacer votos de no cometer robos, adulterios u otros pecados, y para una comida en la que no se hacía cosa alguna contraria a la ley y las buenas costumbres. Puesto que algún tiempo antes, siguiendo las órdenes del emperador, Plinio había prohibido las reuniones secretas, los cristianos ya no se reunían como lo

habían hecho antes. Perplejo ante tales informes, Plinio hizo torturar a dos esclavas que eran ministros de la iglesia; pero ambas mujeres confirmaron lo que los demás cristianos le habían dicho. Todo esto le planteaba al gobernador un difícil problema de justicia y jurisprudencia: ¿debía castigarse a los cristianos sólo por llevar ese nombre, o era necesario probarles algún crimen?

En medio de su perplejidad, Plinio hizo suspender los procesos y le escribió al emperador la carta de donde hemos tomado los datos que anteceden.

La respuesta del emperador fue breve. Según él, no hay una regla general que pueda aplicarse en todos los casos. Por una parte, el crimen de los cristianos no es tal que deban emplearse los recursos del estado en buscarles. Por otra parte, sin embargo, si alguien les acusa y ellos se niegan a adorar a los dioses, han de ser castigados. Por último, el Emperador le dice a Plinio que no debe aceptar acusaciones anónimas, que son una práctica indigna de su época.

Casi cien años más tarde el abogado cristiano Tertuliano, en el norte de África, ofrecía el siguiente comentario acerca de la decisión de Trajano, que todavía seguía vigente:

¡Oh sentencia necesariamente confusa! Se niega a buscarles, como a inocentes; y manda que se les castigue, como a culpables. Tiene misericordia y es severa; disimula y castiga. ¿Cómo evitas entonces censurarte a ti misma? Si condenas, ¿por qué no investigas? Y si no investigas, ¿por qué no absuelves? (Apología, 2).

Ahora bien, aunque la decisión de Trajano no tenía sentido lógico, sí tenía sentido político. Trajano comprendía lo que Plinio le decía: que los cristianos, por el solo hecho de serlo, no cometían crimen alguno contra la sociedad o contra el estado. Por tanto, los recursos del estado debían emplearse en asuntos más urgentes que la búsqueda de cristianos. Pero, una vez que un cristiano era delatado y traído ante los tribunales imperiales, era necesario obligarle a adorar los dioses del imperio o castigarle. De otro modo, los tribunales imperiales perderían toda autoridad.

Por lo tanto, a los cristianos se les castigaba, no por algún crimen que supuestamente habían cometido antes de ser delatados, sino por su crimen ante los tribunales. Este delito tenía que ser castigado, en primer lugar, porque de otro modo se les restaría autoridad a esos tribunales, y, en segundo lugar, porque al negarse a adorar al emperador los cristianos estaban adoptando una actitud que en ese tiempo se interpretaba como rebelión contra la autoridad imperial. En efecto, el culto al emperador era uno de los vínculos que unían al Imperio, y negarse en público a rendir ese culto equivalía a romper ese vínculo.

Las indicaciones de Trajano no parecen haber sido creadas sencillamente en respuesta a la carta de Plinio, ni parecen tampoco haberse limitado a la provincia de Bitinia. Al contrario, a través de todo el siglo segundo y buena parte del tercero, esta

política de no buscar a los cristianos y sin embargo castigarles cuando se les acusaba fue la política que se siguió en todo el Imperio. Además, aun antes de la carta de Trajano, ya parece haber sido esa la práctica corriente, según puede verse en las siete cartas de Ignacio de Antioquía.

Ignacio de Antioquía: el portador de Dios

Alrededor del año 107, por motivos que desconocemos, el anciano obispo de Antioquía, Ignacio, fue acusado ante las autoridades y condenado a morir por negarse a adorar los dioses del Imperio. Puesto que en esos tiempos se celebraban grandes fiestas en Roma con motivo de la victoria sobre los dacios, Ignacio fue enviado a la capital para que su muerte contribuyera a los espectáculos que se proyectaban. Camino del martirio, Ignacio escribió siete cartas que constituyen uno de los más valiosos documentos del cristianismo antiguo, y a las cuales tendremos que volver repetidamente al tratar sobre diversos aspectos de la vida y el pensamiento de la iglesia a principios del siglo segundo. Sin embargo, lo que nos interesa por lo pronto es lo que estas cartas nos dicen acerca del propio Ignacio, de las circunstancias de su juicio y su muerte, y del modo en que él mismo interpretaba lo que estaba sucediendo. Ignacio nació probablemente alrededor del año 30 ó 35, y por tanto era ya anciano cuando selló su vida con el martirio. En sus cartas, él mismo nos dice repetidamente que lleva el sobrenombre de “Portador de Dios”, lo cual es índice del respeto de que gozaba en la comunidad cristiana. Siglos más tarde, sobre la base de un ligero cambio en el texto de sus cartas, se comenzó a hablar de Ignacio como el “Portado por Dios”, y surgió así la leyenda según la cual Ignacio fue el niño a quien Jesús tomó y colocó en medio de quienes le rodeaban (Mateo 18:2). En todo caso, a principios del siglo II Ignacio gozaba de gran autoridad en toda la iglesia, pues era el segundo obispo de una de las más antiguas comunidades cristianas. Nada sabemos acerca del arresto de Ignacio, ni de quiénes le acusaron, ni de su juicio. Todo lo que sabemos es lo que él mismo nos dice o nos da a entender en sus cartas. Al parecer había en la iglesia de Antioquía varias facciones, y algunas habían llegado a tales extremos en sus doctrinas que el anciano obispo se había opuesto a ellas tenazmente. Es posible que su acusación ante los tribunales haya resultado de esas pugnas. Pero también es posible que algún pagano, en vista de la veneración de que era objeto el viejo obispo, haya decidido llevarle ante los tribunales. En todo caso, por una u otra razón Ignacio fue detenido, juzgado y condenado a morir en Roma.

Camino de Roma, Ignacio y los soldados que le custodiaban pasaron por Asia Menor. A su paso, varios cristianos de la región vinieron a verle. Ignacio pudo recibirles y conversar con ellos por algún tiempo. Tenía además un amanuense, también cristiano, que escribía las cartas que él dictaba. Todo esto se comprende si

tomamos en cuenta que en esa época no existía una persecución general contra todos los cristianos en todo el Imperio, sino que sólo se condenaba a quienes alguien acusaba. Por tanto, todas estas personas procedentes de diversas iglesias podían visitar impunemente a quien había sido condenado a morir por el mismo “delito” que ellos practicaban.

Las siete cartas de Ignacio son en su mayor parte el resultado de esas visitas. Desde la ciudad de Magnesia habían venido el obispo Damas, dos presbíteros y un diácono. De Trales había venido el obispo Polibio. Y Efeso había enviado una delegación numerosa encabezada por el obispo Onésimo, que bien puede haber sido el Onésimo de la Epístola a Filemón. A cada una de estas iglesias Ignacio le escribió una carta desde Esmirna. Más tarde, desde Troas, escribió otras tres cartas: una a la iglesia de Esmirna, otra a su obispo Policarpo y otra a la iglesia de Filadelfia. Pero para el tema que estamos discutiendo aquí —la persecución en el siglo II— la carta que más nos interesa es la que Ignacio escribió desde Esmirna a la iglesia de Roma. De algún modo, Ignacio había recibido noticias de que los cristianos de Roma proyectaban hacer gestiones para librarle de la muerte. Pero Ignacio no ve tal proyecto con buenos ojos. Ya él está presto para sellar su testimonio con su sangre, y cualquier gestión que los romanos puedan hacer le resultaría un impedimento. Por esa razón el anciano obispo les escribe a sus hermanos de Roma: Temo vuestra bondad, que puede hacerme daño. Pues vosotros podéis hacer con facilidad lo que proyectáis; pero si vosotros no prestáis atención a lo que os pido me será muy difícil a mí alcanzar a Dios (Romanos 1:2). El propósito de Ignacio es, según él mismo dice, ser imitador de la pasión de su Dios, es decir, de Jesucristo.

Ahora que se enfrenta al sacrificio supremo es que empieza a ser discípulo, y por tanto lo único que quiere que los romanos pidan para él es, no la libertad, sino fuerza para enfrentarse a toda prueba “para que no sólo me llame cristiano, sino que también me comporte como tal”. “Mi amor está crucificado [...] No me gusta ya la comida corruptible, [...] sino que quiero el pan de Dios, que es la carne de Jesucristo [...] y su sangre quiero beber, que es bebida imperecedera”. Porque “cuando yo sufra, seré libre en Jesucristo, y con él resucitaré en libertad”. “Soy trigo de Dios, y los dientes de las fieras han de molerme, para que pueda ser ofrecido como limpio pan de Cristo”. Y la razón por la que Ignacio está dispuesto a enfrentarse a la muerte es que a través de ella llegará a ser un testimonio vivo de Jesucristo: Si nada decís acerca de mí, yo vendré a ser palabra de Dios. Pero si os dejáis convencer por el amor que tenéis hacia mi carne, volveré a ser simple voz humana (Romanos 2:1).

Así veía su muerte aquel atleta del Señor, que marchaba gozoso hacia las fauces de los leones.

Poco tiempo después, el obispo Policarpo de Esmirna escribía a los filipenses pidiendo noticias acerca de la suerte de Ignacio. No sabemos a ciencia cierta qué le respondieron sus hermanos de Filipos, aunque todo parece indicar que Ignacio murió

como esperaba, poco después de su llegada a Roma.

El martirio de Policarpo

Si bien es poco o nada lo que sabemos acerca del testimonio final de Ignacio, sí tenemos amplios detalles acerca del de su amigo Policarpo, cuando le llegó su hora casi medio siglo más tarde. Corría el año 155, y todavía estaba vigente la misma política que Trajano le había señalado a su gobernador Plinio. A los cristianos no se les buscaba; pero si alguien les delataba y se negaban entonces a servir a los dioses, era necesario castigarles. Policarpo era todavía obispo de Esmirna cuando un grupo de cristianos fue acusado y condenado por los tribunales. Según nos cuenta quien dice haber sido testigo de los hechos, se les aplicaron los más dolorosos castigos, y ninguno de ellos se quejó de su suerte, pues “descansando en la gracia de Cristo tenían en menos los dolores del mundo”. Por fin le tocó al anciano Germánico presentarse ante el tribunal, y cuando se le dijo que tuviera misericordia de su edad y abandonara la fe cristiana, Germánico respondió diciendo que no quería seguir viviendo en un mundo en el que se cometían las injusticias que se estaban cometiendo ante sus ojos, y uniendo la palabra al hecho incitó a las fieras para que le devorasen más rápidamente.

El valor y el desprecio de Germánico enardecieron a la multitud, que empezó a gritar: “¡Que mueran los ateos!” —es decir, los que se niegan a creer en nuestros dioses— y “¡Que traigan a Policarpo!” Cuando Policarpo supo que se le buscaba, y ante la insistencia de los miembros de su iglesia, salió de la ciudad y se refugió en una finca en las cercanías. A los pocos días, cuando los que le buscaban estaban a punto de dar con él, huyó a otra finca. Pero cuando supo que uno de los que habían quedado detrás, al ser torturado, había dicho dónde Policarpo se había escondido, el anciano obispo decidió dejar de huir y aguardar a los que le perseguían.

Cuando le llevaron ante el procónsul, éste trató de persuadirle, diciéndole que pensara en su avanzada edad y que adorara al emperador. Cuando Policarpo se negó a hacerlo, el juez le pidió que gritara: “¡Abajo los ateos!” Al sugerirle esto, el juez se refería naturalmente a los cristianos, que eran tenidos por ateos.

Pero Policarpo, señalando hacia la muchedumbre de paganos, dijo: “Sí. ¡Abajo los ateos!”

De nuevo el juez insistió, diciéndole que si juraba por el emperador y maldecía a Cristo quedaría libre. Empero Policarpo respondió: —Llevo ochenta y seis años sirviéndole, y ningún mal me ha hecho. ¿Cómo he de maldecir a mi rey, que me salvó?

Así siguió el diálogo. Cuando el juez le pidió que convenciera a la multitud, Policarpo le respondió que si él quería trataría de persuadirle a él, pero que no consideraba a esa turba apasionada digna de escuchar su defensa. Cuando por fin el

juez le amenazó, primero con las fieras, y después con ser quemado vivo, Policarpo le contestó que el fuego que el juez podía encender sólo duraría un momento, y luego se apagaría, mientras que el castigo eterno nunca se apagaría.

Ante la firmeza del anciano, el juez ordenó que Policarpo fuera quemado vivo, y todo el populacho salió a buscar ramas para preparar la hoguera.

Atado ya en medio de la hoguera, y cuando estaban a punto de encender el fuego, Policarpo elevó la mirada al cielo y oró en voz alta:

Señor Dios soberano [...] te doy gracias, porque me has tenido por digno de este momento, para que, junto a tus mártires, yo pueda tener parte en el cáliz de Cristo. [...] Por ello [...] te bendigo y te glorifico. [...] Amén.

Así entregó la vida aquel anciano obispo a quien años antes, cuando todavía era joven, el anciano Ignacio había dado consejos acerca de su labor pastoral y ejemplo de firmeza en medio de la persecución.

Por otra parte, las actas del martirio de Policarpo son interesantes porque en ellas podemos ver una de las cuestiones que más turbaban a los cristianos en esa época: la de si era lícito o no entregarse espontáneamente para sufrir el martirio. Al principio de esas actas se habla de un tal Quinto, que se entregó a sí mismo, y que al ver las fieras se acobardó. Y el autor de las actas nos dice que sólo son válidos los martirios que han tenido lugar por voluntad de Dios, y no de los mártires mismos. En la historia del propio Policarpo, vemos que se escondió dos veces antes de ser arrestado, y que sólo se dejó prender cuando llegó al convencimiento de que tal era la voluntad de Dios.

La razón por la que este documento insiste tanto en la necesidad de que sea Dios quien escoja a los mártires era que había quienes se acusaban a sí mismos a fin de sufrir el martirio. Tales personas, a quienes se llamaba “espontáneos”, eran a veces gentes de mente desequilibrada que no tenían la firmeza necesaria para resistir las pruebas que venían sobre ellos, y que por lo tanto acababan por acobardarse y renunciar de su fe en el momento supremo.

Pero no todos concordaban con el autor de las actas del martirio de Policarpo. A través de todo el período de las persecuciones, siempre hubo mártires espontáneos y—cuando sus martirios fueron consumados— siempre hubo también quien les venerara.

Esto puede verse en otro documento de la misma época, la Apología de Justino Mártir, donde se nos cuenta que en el juicio de un cristiano se presentaron otros dos a defenderle, y la consecuencia fue que los tres murieron como mártires. Al narrar esta historia, Justino no ofrece la menor indicación de que el martirio de los dos “espontáneos” no sea tan válido como el del cristiano que fue acusado ante los tribunales.

La persecución bajo Marco Aurelio

En el año 161, el gobierno del Imperio recayó sobre Marco Aurelio, quien había sido adoptado años antes por su predecesor, Antonino Pío. Marco Aurelio fue sin lugar a dudas una de las más preclaras luces del ocaso romano. No fue él, como Nerón y Domiciano, un hombre enamorado del poder y la vanagloria, sino un espíritu culto y refinado que dejó tras de sí una colección de Meditaciones, escritas sólo para su uso privado, que son una de las joyas literarias de la época. En esas Meditaciones Marco Aurelio muestra algunos de los ideales con los que trató de gobernar su vasto imperio:

Intenta a cada momento, como romano y como hombre, hacer lo que tienes delante con dignidad perfecta y sencilla, y con bondad, libertad y justicia. Trata de olvidar todo lo demás. Y podrás olvidarlo, si emprendes cada acción de tu vida como si fuera la última, dejando a un lado toda negligencia y toda la resistencia de las pasiones contra los dictados de la razón, y dejando también toda hipocresía, y egoísmo, y rebeldía contra la suerte que te ha tocado (Meditaciones, 2:5).

Bajo tal emperador, podría suponerse que los cristianos gozarían de un período de relativa paz. Marco Aurelio no era un Nerón ni un Domiciano. Y sin embargo, el mismo emperador que se expresaba en términos tan elevados acerca de sus deberes de gobernante desató también una fuerte persecución contra los cristianos. Marco Aurelio era hijo de su época, y como tal veía a los cristianos. En la única referencia al cristianismo que aparece en sus Meditaciones, el emperador filósofo alaba aquellas almas que están dispuestas a abandonar el cuerpo cuando sea necesario, pero luego sigue diciendo que tal disposición ha de ser producto de la razón, “y no de terquedad, como en el caso de los cristianos” (Meditaciones, 11. 3). Además, también como hijo de su época, el filósofo que alababa sobre todo el uso de la razón era en extremo supersticioso. A cada paso pedía ayuda y dirección de sus adivinos, y ordenaba que los sacerdotes ofrecieran sacrificios por el buen éxito de cada empresa. Durante los primeros años de su reinado, las invasiones, inundaciones, epidemias y otros desastres parecían sucederse unos a otros sin tregua alguna.

Pronto corrió la voz de que todo esto se debía a los cristianos, que habían atraído sobre el Imperio la ira de los dioses, y se desató entonces la persecución. No tenemos indicios de que Marco Aurelio haya pensado que de veras los cristianos tenían la culpa de lo que estaba sucediendo; pero todo parece indicar que le prestó su apoyo a la nueva ola de persecución, y que veía con buenos ojos este intento de regresar al culto de los antiguos dioses. Quizá, al igual que Plinio años antes, Marco Aurelio pensaba que era necesario castigar a los cristianos, si no por sus crímenes, al menos por su obstinación. En todo caso, tenemos informes bastante detallados de varios martirios que ocurrieron bajo el gobierno de Marco Aurelio.

Uno de estos martirios fue el de la viuda Felicidad y sus siete hijos. En esa época se acostumbraba en la iglesia que aquellas mujeres que quedaban viudas, y que así lo deseaban, se consagrasen por entero al trabajo de la iglesia, que a su vez las mantenía. Esto se hacía, entre otras razones, porque en esa sociedad era muy difícil para una viuda pobre sostenerse a sí misma, y también porque si tal viuda se casaba con un pagano podía perder mucha de su libertad para actuar en el servicio del Señor. La obra de Felicidad era tal que los sacerdotes paganos decidieron impedirla, y con ese propósito la acusaron ante las autoridades, juntamente con sus siete hijos.

Cuando el prefecto de la ciudad trató de convencerla, primero con promesas y luego con amenazas, Felicidad le contestó que estaba perdiendo el tiempo, pues “viva, te venceré; y si me matas, en mi propia muerte te venceré todavía mejor”. El prefecto entonces trató de convencer a los hijos de Felicidad.

Pero ella les exhortó a que permanecieran firmes, y ni uno solo de ellos vaciló ante las promesas y las amenazas del prefecto. Por fin, las actas de los interrogatorios fueron enviadas a Marco Aurelio, quien ordenó que diversos jueces pronunciaran sentencia, a fin de que estos obstinados cristianos sufrieran distintos suplicios.

Otro de los mártires de esta época fue Justino, uno de los más distinguidos pensadores cristianos, a quien hemos de referirnos de nuevo en el próximo capítulo. Justino tenía una escuela en Roma, donde enseñaba lo que él llamaba “la verdadera filosofía”, es decir, el cristianismo. El filósofo cínico Crescente le retó a un debate del que el cristiano salió a todas luces vencedor, y al parecer Crescente tomó venganza acusando a su adversario ante los tribunales. En todo caso, en el año 163 Justino y seis de sus discípulos fueron llevados ante el prefecto Junio Rústico, quien había sido uno de los maestros de filosofía del emperador. En este caso, como en tantos otros, el juez trató de convencer a los cristianos acerca de la necesidad de su fe. Pero Justino le contestó que, tras haber estudiado toda clase de doctrinas, había llegado a la conclusión de que la cristiana era la verdadera, y que por tanto no estaba dispuesto a abandonarla. Cuando, como era costumbre, el juez les amenazó de muerte, ellos le contestaron que su más ardiente deseo era sufrir por amor de Jesucristo, y que por tanto si el juez les mataba les haría un gran favor. Ante tal respuesta, el prefecto ordenó que fueran llevados al lugar del suplicio, donde primero se les azotó y luego fueron decapitados.

Por último, como ejemplo de la suerte de los cristianos bajo el régimen de Marco Aurelio, debemos mencionar la carta que las iglesias de Lión y Viena, en la Galia, les enviaron en el año 177 a sus hermanos de Frigia y Asia Menor. Al principio la persecución en esas dos ciudades parece haberse limitado a prohibiciones que les impedían a los cristianos presentarse en lugares públicos. Después la plebe comenzó a seguirles por las calles, insultándoles, golpeándoles y apedreándoles. Por fin varios de ellos fueron presos y llevados ante el gobernador para ser juzgados. En ese momento uno de entre la multitud, Vetio Epágato, se ofreció a defender a los acusados, y cuando

el gobernador le preguntó si era cristiano y él respondió afirmativamente, sin permitirle decir una palabra más, el gobernador ordenó que se le añadiera al grupo de los acusados.

La persecución había caído sobre estas dos ciudades inesperadamente, “como un relámpago”, y por tanto no todos estaban listos para enfrentarse al martirio. Según nos cuenta la carta que estamos citando, alrededor de diez fueron débiles y “salieron del vientre de la iglesia como abortos”.

Los demás, sin embargo, se mostraron firmes, al mismo tiempo que tanto el gobernador como el pueblo se indignaban cada vez más contra ellos. De boca en boca corrían rumores acerca de las horribles prácticas de los cristianos, rumores sobre los que hemos de hablar en el próximo capítulo. En vista de su obstinación, y probablemente para ganarse la simpatía del pueblo, el gobernador hizo torturar a los acusados. Un tal Santo se limitó a responder: “soy cristiano”, y mientras más le torturaban y más preguntas le hacían, más firme se mostraba en no decir otra palabra. La cárcel estaba tan llena de prisioneros, que muchos murieron asfixiados antes que los verdugos pudieran aplicarles la pena de muerte. Algunos de los que antes habían negado su fe, al ver a sus hermanos tan valerosos en medio de tantas pruebas, volvieron a su antigua confesión y murieron también como mártires. Pero la más destacada de todos estos mártires fue Blandina, una mujer débil por quien temían sus hermanos. Cuando le llegó el momento de ser torturada, mostró tal resistencia que los verdugos tenían que turnarse. Cuando varios de los mártires fueron llevados al circo, Blandina fue colgada de un madero en medio de ellos y desde allí les alentaba. Como las fieras no la atacaron, los guardias la llevaron de nuevo a la cárcel. Por fin, el día de tan cruentos espectáculos, Blandina fue torturada en público de diversas maneras. Primero la azotaron; después la hicieron morder por fieras; acto seguido la sentaron en una silla de hierro candente; y a la postre la encerraron en una red e hicieron que un toro bravo la corneara.

Como en medio de tales tormentos Blandina seguía firme en su fe, por fin las autoridades ordenaron que fuese degollada.

Estos no son sino unos pocos ejemplos de los muchos martirios que tuvieron lugar en época de Marco Aurelio. Hay otros que nos son conocidos, y que pudiéramos haber narrado aquí. Pero sobre todo hubo muchos otros de los cuales la historia no ha dejado rastro, pero que indudablemente se encuentran indeleblemente impresos en el libro de la vida.

Hacia el fin del siglo segundo

Marco Aurelio murió en el año 180, y le sucedió Cómodo, quien había gobernado juntamente con Marco Aurelio a partir del 172. Al parecer, la tempestad amainó bajo

el nuevo emperador, aunque siempre continuaron los martirios esporádicos. A la muerte de Cómodo, siguió un período de guerra civil, y los cristianos gozaron de relativa paz. Por fin, en el año 193, Septimio Severo se adueñó del poder. Al principio de su gobierno continuó la relativa paz de la iglesia, pero a la postre el nuevo emperador se unió a la larga lista de gobernantes que persiguieron al cristianismo. Sin embargo, puesto que tales acontecimientos tuvieron lugar en el siglo tercero, hemos de reservarlos para un capítulo posterior en nuestra narración.

En resumen, a través de todo el siglo segundo la posición de los cristianos fue precaria. No siempre se les perseguía. Y muchas veces se les perseguía en unas regiones del Imperio y no en otras. Todo dependía de las circunstancias del momento y del lugar. En particular, era cuestión de que hubiese o no quien les tuviese suficiente odio a los cristianos para delatarles ante los tribunales. Por tanto, la tarea de desmentir los rumores que circulaban acerca de los cristianos, y presentar la nueva fe del mejor modo posible, era cuestión de vida o muerte. A esa tarea se dedicaron algunos de los mejores pensadores con que la iglesia contaba.

La defensa de la fe

7

Mi propósito no es lisonjearos [...] sino requerir que juzguéis a los cristianos según el justo proceso de investigación.

Justino Mártir

Durante todo el siglo segundo y buena parte del tercero no hubo una persecución sistemática contra los cristianos. Ser cristiano era ilícito; pero sólo se castigaba cuando por alguna razón los cristianos eran llevados ante los tribunales. La persecución y el martirio pendían constantemente sobre los cristianos, como una espada de Damocles.

Pero el que esa espada cayera sobre sus cabezas o no, dependía de las circunstancias del momento, y sobre todo de la buena voluntad de las gentes. Si por alguna razón alguien quería destruir a algún cristiano, todo lo que tenía que hacer era llevarle ante los tribunales. Tal parece haber sido el caso de Justino, acusado por su rival Crescente. En otras ocasiones, como en el martirio de los cristianos de Lión y Viena, era el populacho el que, instigado por toda clase de rumores acerca de los cristianos, exigía que se les prendiera y castigara.

En tales circunstancias, los cristianos se veían en la necesidad de hacer cuanto estuviera a su alcance por disipar los rumores y las falsas acusaciones que circulaban acerca de sus creencias y de sus prácticas. Si lograban que sus conciudadanos tuvieran un concepto más elevado de la fe cristiana, aunque no llegaran a convencerles, al menos lograrían disminuir la amenaza de la persecución. A esta tarea se dedicaron algunos de los más hábiles pensadores y escritores entre los cristianos, a quienes se da el nombre de “apologistas”, es decir, defensores. Y algunos de los argumentos en pro de la fe cristiana que aquellos apologistas emplearon han seguido utilizándose en defensa de la fe a través de los siglos.

Empero, antes de pasar a exponer algo de la obra de los apologistas, es necesario que nos detengamos a resumir los rumores y acusaciones de que eran objeto los cristianos, y que los apologistas intentaron refutar.

Las acusaciones contra los cristianos

Lo que se decía acerca de los cristianos puede clasificarse bajo dos categorías: los rumores populares y las críticas por parte de gentes cultas.

Los rumores populares se basaban generalmente en algo que los paganos oían decir o veían hacer a los cristianos, y entonces lo interpretaban erróneamente. Así, por ejemplo, los cristianos se reunían todas las semanas para celebrar una comida a la que frecuentemente llamaban “fiesta de amor”. Esa comida era celebrada en privado, y sólo eran admitidos quienes habían sido iniciados en la fe, es decir, bautizados. Además, los cristianos se llamaban “hermanos” entre sí, y no escaseaban los casos de hombres y mujeres que decían estar casados con sus “hermanos” y “hermanas”. Sobre la base de estos hechos, se fueron tejiendo rumores cada vez más exagerados, y muchos llegaron a creer que los cristianos se reunían para celebrar una orgía en la que se daban uniones incestuosas.

Según se decía, los cristianos comían y bebían hasta emborracharse, y entonces apagaban las luces y daban rienda suelta a sus pasiones. El resultado era que muchos se unían sexualmente a sus parientes más cercanos.

También sobre la base de la comunión surgió otro rumor. Puesto que los cristianos hablaban de comer la carne de Cristo, y puesto que también hablaban del niño que había nacido en un pesebre, algunos entre los paganos llegaron a creer que lo que los cristianos hacían era que escondían un niño recién nacido dentro de un pan, y lo colocaban ante una persona que deseaba hacerse cristiana. Los cristianos entonces le ordenaban al neófito que cortara el pan, y luego devoraban el cuerpo todavía palpitante del niño. El neófito, que se había hecho partícipe de tal crimen, quedaba así comprometido a guardar el secreto.

Otra extraña opinión que algunos sostenían era que los cristianos adoraban a un asno crucificado. Desde algún tiempo antes, se había dicho que los judíos adoraban a un asno.

Ahora comenzó a transferirse esa opinión a los cristianos, a quienes se hacía entonces objeto de burla.

Todas estas ideas —y otras muchas— que circulaban acerca de los cristianos eran a todas luces falsas, y para refutarlas los cristianos no tenían más que señalar hacia su propia vida y conducta, cuyos principios eran mucho más estrictos que los de los paganos.

Pero había otras acusaciones que se hacían contra los cristianos, no ya por el vulgo mal informado, sino por personas cultas, muchas de las cuales conocían algo de las doctrinas cristianas. Bajo diversas formas, todas estas acusaciones podían resumirse en una: los cristianos eran gentes ignorantes cuyas doctrinas, predicadas bajo un barniz de sabiduría, eran en realidad necias y contradictorias. Por lo general, ésta era la actitud

que adoptaban los paganos cultos y de buena posición social, para quienes los cristianos eran una gentuza despreciable.

En época de Marco Aurelio, un autor erudito de quien sólo sabemos que se llamaba Celso compuso contra los cristianos un tratado que llamó “La palabra verdadera”. Allí Celso expresa el sentimiento de quienes, como él, se consideraban sabios y refinados:

En algunas casas privadas nos encontramos con gente que trabaja con lana y con trapos, y a zapateros, es decir, a las gentes más incultas e ignorantes. Delante de los jefes de familia, esta gente no se atreve a decir palabra. Pero tan pronto como logran apartarse con los niños de la casa, o con algunas mujeres tan ignorantes como ellos, empiezan a decirles maravillas. [...] Los que de veras quieran saber la verdad, que dejen a sus maestros y a sus padres, y que vayan con las mujeres y los chiquillos a las habitaciones de las mujeres, o al taller del zapatero, o a la talabartería, y allí aprenderán la vida perfecta. Es así como estos cristianos encuentran quien les crea (Orígenes, *Contra Celso*, 3:55).

Por la misma época, Cornelio Frontón, que había sido maestro de Marco Aurelio, compuso otro ataque contra los cristianos que desafortunadamente se ha perdido. Sin embargo, es posible que el autor cristiano Minucio Félix esté citando la obra de Frontón al poner en labios de un pagano las siguientes palabras: Si os queda un ápice de sabiduría o de vergüenza, dejad de investigar lo que sucede en las regiones celestiales, y los destinos y secretos del mundo. Basta con que miréis dónde ponéis los pies, sobre todo a gentes como vosotros, sin educación ni cultura, sino rústicas y rudas (Octavio, 12).

Luego, la enemistad contra los cristianos, que muchas veces pretendía basarse sólo en cuestiones de religión y doctrinas, también tenía mucho que ver con prejuicios de clase. Las personas supuestamente refinadas no podían ver con buenos ojos que esa gentezuela, pobre e inculta, pretendiera conocer una verdad que ellas no conocían.

En todo caso, las gentes cultas atacaban al cristianismo diciendo ante todo que era una religión de bárbaros. Buena parte de lo que los cristianos enseñaban no había sido descubierto por los griegos ni por los romanos, sino por el inculto pueblo judío, cuyos supuestos sabios nunca se elevaron a la altura de los filósofos griegos. Y lo poco de bueno que pueda encontrarse en las Escrituras de los judíos se debe probablemente a que fue copiado de los griegos.

Además —siguen diciendo las gentes como Celso, Frontón y otros— el Dios de los judíos y cristianos es un Dios ridículo. Por una parte dicen que es omnipotente, y que es el ser supremo que se encuentra por encima de todo. Pero por otra parte le describen como un ser curioso, que se inmiscuye en todos los asuntos humanos, que está en todas las casas viendo lo que se dice y hasta lo que se cocina. Ese modo de concebir la divinidad es una sinrazón. O bien se trata de un ser omnipotente, por

encima de todos los otros seres, y por tanto apartado de este mundo; o bien se trata de un ser curioso y entremetido, para quien las nimiedades humanas resultan interesantes. En todo caso, sea cual fuere este Dios de los cristianos, el hecho es que su culto destruye la fibra misma de la sociedad, pues hace que quienes lo siguen se abstengan de toda clase de actividades sociales, so pretexto de que participar en ellas sería adorar a dioses que no existen. Pero, si en verdad tales dioses no existen, ¿por qué temerles? ¿Por qué no participar de su culto junto a la gente sensata, aun cuando uno no crea en ellos? El hecho parece ser que los cristianos, que dicen que los dioses paganos son falsos, sin embargo siguen temiendo a esos dioses.

En cuanto a Jesús, basta recordar que fue un malhechor condenado por las autoridades romanas. Celso llega hasta a decir que era hijo ilegítimo de María con un soldado romano. Si de veras era Dios o Hijo de Dios, ¿por qué permitió que le crucificaran? ¿Por qué no hizo que cayeran muertos sus enemigos? ¿Por qué no desapareció cuando iban a clavarle al madero? Y suponiendo que de hecho Dios vino a la tierra en Jesús, pregunta Celso:

¿De qué puede servir tal visita de Dios a la tierra? ¿Será quizá para averiguar lo que pasa entre los seres humanos? ¿No lo sabe él todo? ¿O será que lo sabe, pero no puede corregirlo si no viene él en persona a hacerlo? (Contra Celso, 4 2).

Por último, estos cristianos andan predicando y creyendo que han de resucitar. Es sobre la base de esa fe que se enfrentan al martirio con una obstinación casi increíble. Pero no es cosa de gentes sensatas dejar esta vida, que es cosa segura, por otra vida supuestamente superior, que en el mejor de los casos es cosa dudosa.

Y eso de la resurrección es el colmo de las necedades cristianas. ¿Cómo han de resucitar aquéllos cuyos cuerpos han sido destruidos por fuego, o devorados por los peces o las fieras? ¿Irá Dios por todo el mundo recogiendo y uniendo los pedazos de cada cuerpo? ¿Cómo se las arreglará Dios, en el caso de aquellas porciones de materia que han pertenecido primero a un cuerpo, y después a otro? ¿Se las adjudicará a su primer dueño? En tal caso, ¿quedará un hueco en el cuerpo resucitado del dueño posterior? Como vemos, todas estas observaciones, comentarios y preguntas se dirigían al corazón mismo de la fe cristiana. No se trataba ya de rumores infundados acerca de orgías incestuosas, ni de prácticas de canibalismo, sino que se trataba más bien de las doctrinas mismas del cristianismo. A tales burlas y ataques no se podía responder con una mera negación. Era necesario más bien ofrecer argumentos sólidos que respondiesen a las objeciones que se planteaban. Tal fue la obra de los apologistas.

Los principales apologistas

La tarea de defender la fe ante esta clase de ataques produjo algunas de las más notables obras teológicas del siglo segundo. Y aún en el tercero y el cuarto no faltaron quienes continuaron esa tradición. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, los autores que nos interesan por el momento son los que primero se enfrentaron a esta tarea, es decir, los que escribieron durante el siglo segundo y los primeros años del tercero.

Posiblemente una de las más antiguas apologías que han llegado a nuestros días es el Discurso a Diogneto, cuyo autor anónimo —quizá Cuadrato— parece haber vivido a principios del siglo segundo. Poco después, antes del año 138, Arístides compuso otra apología que parecía haberse perdido, pero que ha sido descubierta en fecha reciente. Pero el más famoso de los apologistas fue Justino Mártir, a cuyo martirio nos hemos referido en el capítulo anterior. Justino había seguido una larga peregrinación espiritual, yendo de doctrina en doctrina, hasta que se convenció de que el cristianismo era la “verdadera filosofía”. De él se conservan tres obras: dos apologías y el Diálogo con Trifón, que consiste en una discusión con un rabino judío. Un discípulo de Justino, Taciano, compuso otra apología bajo el título de Discurso a los griegos. Por la misma época, Atenágoras escribió una Defensa de los cristianos y otro tratado Sobre la resurrección de los muertos.

Alrededor del año 180, el obispo de Antioquía, Teófilo, escribió Tres libros a Autólico, que trataban sobre la doctrina cristiana de Dios, la interpretación de las Escrituras, y la vida cristiana, tratando de refutar las objeciones de los paganos sobre cada uno de estos puntos.

Todas las obras mencionadas en el párrafo anterior fueron escritas en griego, y en el siglo segundo. En el siglo tercero, el gran maestro alejandrino, Orígenes, escribió una refutación Contra Celso, que hemos citado más arriba, y que fue también escrita en griego.

En lengua latina, los últimos años del siglo segundo y los primeros del tercero nos han dejado dos escritos apologéticos, parecidos entre sí, y sobre los cuales los eruditos no concuerdan acerca de cuál fue escrito primero: la Apología de Tertuliano y el Octavio de Minucio Félix, que también hemos citado más arriba.

Todas estas obras son importantes porque es casi exclusivamente a través de ellas que conocemos los rumores y críticas de que los cristianos eran objeto, y también porque en ellas vemos a la iglesia enfrentándose por primera vez a la tarea de responder a la cultura que le rodea.

Fe cristiana y cultura pagana

Puesto que se les acusaba de ser gente bárbara e inculta, los cristianos del siglo segundo se vieron obligados a discutir la cuestión de las relaciones entre su fe y la

cultura pagana. Naturalmente, dentro de la iglesia todos concordaban en que todo aquello que se relacionara con el culto de los dioses debía ser rechazado. Por esta razón los cristianos no participaban de muchas ceremonias civiles, en las cuales se ofrecían sacrificios y juramentos a los dioses. También les estaba prohibido a los cristianos ser soldados, en parte porque podían verse obligados a matar a alguien, y en parte porque a los soldados se les requería hacer juramentos y ofrecer sacrificios al César y a los dioses. De igual modo, había muchos cristianos que pensaban que las letras clásicas no debían estudiarse, pues en ellas se contaba toda suerte de superstición y hasta de inmoralidad acerca de los dioses. Para ser cristiano era necesario comprometerse al culto único de Dios y de Jesucristo, y cualquier concesión en sentido contrario equivalía a renegar de Jesucristo, quien a su vez renegaría del apóstata en el día del juicio.

Pero, al mismo tiempo que todos concordaban en la necesidad de abstenerse de la idolatría, no todos concordaban en cuanto a la postura que debía adoptarse ante la cultura clásica pagana. Esa cultura incluía la obra y el pensamiento de sabios tales como Platón, Aristóteles y los estoicos, cuya sabiduría ha recibido la admiración de muchos hasta nuestros días. Rechazarla equivalía a rechazar mucho de lo mejor que el espíritu humano había producido. Aceptarla podría aparecer como una concesión al paganismo y como el comienzo de una nueva idolatría. Ante esta alternativa, los cristianos de los siglos segundo y tercero siguieron dos caminos. Por una parte, algunos no veían sino una oposición radical entre la fe cristiana y la cultura pagana. Esta postura fue expresada a principios del siglo tercero por Tertuliano, en una frase que se ha hecho famosa: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿O qué tiene que ver la Academia con la Iglesia?” Tertuliano escribió estas líneas porque, como veremos más adelante, en su tiempo circulaban muchas tergiversaciones del cristianismo, y él estaba convencido de que esas herejías se debían a que algunos habían tratado de combinar la fe cristiana con la filosofía pagana.

Pero aún antes de que tales herejías constituyeran una preocupación fundamental para los cristianos, ya había quienes adoptaban una postura semejante frente a la cultura clásica. Quizá el mejor ejemplo de esto pueda verse en el Discurso a los griegos que compuso Taciano, el más famoso discípulo de Justino. Esta obra es un ataque frontal contra todo lo que los griegos consideraban valioso, y una defensa de los “bárbaros”, es decir, de los cristianos.

Los griegos llamaban “bárbaros” a todos los que no hablaban como ellos, y por tanto lo primero que Taciano les echa en cara es que ellos mismos no se han puesto de acuerdo en cuanto a cómo ha de hablarse el griego, puesto que en cada región hablan de un modo distinto. Además, estas gentes que piensan que su lengua es la suprema creación humana han inventado la retórica, que no es sino el arte de vender las palabras por oro, ofreciéndolas al mejor postor, aunque con ello se pierda la libertad de pensamiento y se defiende la injusticia y la mentira.

Todo lo que hay de valioso entre los griegos —prosigue Taciano— lo han tomado de los bárbaros. Así, por ejemplo, la astronomía la aprendieron de los babilonios, la geometría de los egipcios y la escritura de los fenicios. Y lo mismo puede decirse acerca de la filosofía y de la religión, puesto que los escritos de Moisés son mucho más antiguos que los de Platón, y hasta más antiguos que los de Homero. Si de veras Homero y Platón eran personas cultas, según los propios griegos dicen, es de suponerse que conocieron los escritos de Moisés. Por tanto, cualquier coincidencia entre la cultura supuestamente griega y la religión de los “bárbaros” hebreos y cristianos se debe a que los griegos han aprendido su sabiduría de los bárbaros. Pero en todo caso lo cierto es que los griegos, al leer la sabiduría de los “bárbaros”, no la entendieron, y por tanto adulteraron la verdad que los hebreos conocían. Por tanto, la supuesta sabiduría griega no es sino un pálido reflejo y una caricatura de la verdad que Moisés conoció y que los cristianos ahora predicán.

Si esto es cierto de lo mejor de la cultura pagana, podemos adivinar lo que Taciano ha de decir acerca de los dioses de los griegos. Acerca de los dioses, Homero y los demás poetas griegos cuentan cosas dignas de vergüenza, pues entre ellos se practica la mentira, el adulterio, el incesto y el infanticidio. ¿Cómo entonces se nos ha de pedir que honremos a tales dioses, si son a todas luces inferiores a nosotros? Por último, añade Taciano, no olvidemos que muchas de las esculturas que los griegos adoran son en realidad estatuas de mujerzuelas y prostitutas a quienes los escultores tomaron por modelos. Por tanto, los mismos griegos que critican a los cristianos por ser de baja clase social en realidad adoran a gentes de esa misma clase.

Empero no todos los cristianos adoptaban esa postura totalmente negativa ante la cultura pagana. El más claro ejemplo de una actitud mucho más positiva hacia esa cultura lo tenemos en Justino, el maestro de Taciano. Justino es sin lugar a dudas el más distinguido pensador cristiano de mediados del siglo segundo. Antes de hacerse cristiano, había estudiado las diversas filosofías que en su época se ofrecían como más acertadas, y había llegado por fin a la conclusión de que el cristianismo era “la verdadera filosofía”. Al convertirse al cristianismo, Justino no dejó de ser filósofo, sino que se dedicó a hacer “filosofía cristiana”, y buena parte de esa filosofía consistía en descubrir y explicar las relaciones entre el cristianismo y la sabiduría clásica. Por lo tanto, Justino no albergaba hacia esa filosofía los mismos sentimientos radicalmente negativos de su discípulo Taciano. Esto no quiere decir, sin embargo, que Justino haya comprometido su fe, o que fuese un cristiano de escasa convicción, pues cuando le llegó el momento de testificar de Cristo ante las autoridades imperiales lo hizo con toda firmeza, y por tanto la posteridad le conoce con el honroso nombre de “Justino Mártir”.

Justino ve varios puntos de contacto entre el cristianismo y la filosofía pagana. Los mejores filósofos, por ejemplo, hablaron de un ser supremo que se encuentra por encima de todos los demás seres, y del cual todos derivan su existencia. Sócrates y

Platón sabían que existe la vida allende la muerte física; y Sócrates mostró la fuerza de esa creencia en su muerte ejemplar. Platón también sabía que este mundo no agota toda la realidad, sino que hay otro mundo de realidades eternas. En todo esto, los filósofos tenían razón. Justino no está completamente de acuerdo con ellos, puesto que él sabe, por ejemplo, que el centro de la esperanza cristiana no es la inmortalidad del alma, sino la resurrección del cuerpo. Pero a pesar de ésta y otras diferencias, hay en los filósofos atisbos de la verdad que no es posible explicar como una mera coincidencia. ¿Cómo explicar entonces este acuerdo parcial entre los filósofos y la fe cristiana? Justino lo explica acudiendo a la doctrina del “logos”.

El término griego “logos” quiere decir tanto “palabra” como “razón”. Según los filósofos griegos, todo lo que nuestra mente alcanza a comprender lo alcanza porque de algún modo participa del “logos” o razón universal. Por ejemplo, si podemos comprender que dos y dos son cuatro, esto se debe a que tanto en nuestra mente como en el universo existe un “logos”, una razón u orden, según el cual dos y dos son cuatro. Ahora bien, lo que los cristianos creen es que en Jesucristo ese logos (y ésta es la palabra que aparece en el prólogo del Cuarto Evangelio) se ha hecho carne. Lo que Juan 1:14 nos dice es que la razón fundamental del universo, el verbo o palabra (logos) de Dios, se ha hecho carne en Jesucristo.

El propio Evangelio de Juan nos dice que este mismo verbo o logos es la luz que alumbra a todo aquel que viene a este mundo. Esto quiere decir que él es la fuente de todo conocimiento verdadero, aun antes de su encarnación. Ya Pablo había dicho (1 Corintios 10:1–4) que los antiguos hebreos no habían creído en otro sino en Cristo, pues de un modo misterioso Cristo se les había revelado aun antes de su encarnación. Ahora Justino añade que entre los paganos también ha habido quienes conocieron al mismo verbo o logos, siquiera en parte. Lo que hay de cierto en los escritos de Platón, se debe a que el verbo de Dios —el mismo verbo que se ha encarnado en Jesucristo— se lo dio a conocer. Por lo tanto, en cierto sentido Sócrates, Platón y los demás sabios de la antigüedad “eran cristianos”, pues su sabiduría les venía de Cristo, aunque sólo conocieron al verbo parcialmente, mientras que nosotros los cristianos le conocemos ahora tal cual él es, en virtud de su encarnación y su vida entre nosotros.

De este modo, Justino ha abierto el camino para que el cristianismo pueda reclamar cuanto de bueno pueda encontrar en la cultura clásica, aun a pesar de haber sido una cultura pagana.

Siguiendo su inspiración, pronto hubo otros cristianos que se dedicaron a construir puentes entre su fe y la cultura de la antigüedad. Empero su obra —y los peligros que acarrió— corresponde a otro capítulo de esta historia.

Los argumentos de los apologistas

En la sección anterior hemos mostrado algunos de los argumentos que los apologistas emplearon para enfrentarse a la cuestión de las relaciones entre su fe y la cultura que les rodeaba. Ahora, siquiera someramente, debemos resumir algunos de los elementos con los que intentaron responder a las principales críticas que se hacían a las doctrinas del cristianismo.

A la acusación de ser ateos, los cristianos respondían diciendo que, si ellos eran ateos, también lo habían sido algunos de los más famosos filósofos y poetas griegos. Para fundamentar este argumento no tenían sino que recurrir a algunas de las obras de la literatura griega, en las que se decía que los dioses eran invención humana, que sus vicios eran peores que los que se practicaban en la sociedad humana, y otras cosas por el estilo. Arístides sugiere que la razón por la que los griegos se inventaron tales dioses fue para poder ellos mismos dar rienda suelta a sus más bajos apetitos, teniendo a los dioses por ejemplo. Taciano dice que toda la creación ha sido hecha por Dios por amor nuestro, y que por tanto es un error adorar a una parte cualquiera de esa creación. Y en el mismo sentido Atenágoras dice: “yo no adoro al instrumento, sino al que le presta la música”.

Además, varios de los apologistas les echan en cara a los paganos que sus dioses son hechura de manos, y hasta que hay algunos que tienen necesidad de guardias para protegerles de quienes de otro modo intentarían robarles. ¿Qué clase de dioses son éstos que necesitan que se les cuide? ¿Qué poder han de tener para cuidarnos a nosotros? En cuanto a la resurrección, los apologistas responden apelando a la omnipotencia divina. En efecto, si creemos que Dios ha hecho todos los cuerpos de la nada, ¿por qué no hemos de creer que pueda reconstruirlos de nuevo, aun después de muertos y corrompidos? A las acusaciones de inmoralidad, los apologistas responden a la vez con una negativa rotunda y con una acusación contra el paganismo. ¿Cómo pensar que en nuestro culto se dan orgías y uniones ilícitas, cuando nuestros principios de conducta son tales que aun los malos pensamientos han de ser desechados? Son los paganos los que, sobre la base de lo que ellos mismos cuentan de sus dioses, y hasta a veces so pretexto de adorarles, cometen las más bajas immoralidades. Y, ¿cómo pensar que comemos niños, nosotros a quienes todo homicidio nos está prohibido? Son ustedes los paganos los que acostumbran dejar a los hijos indeseados expuestos a los elementos, para que allí perezcan de hambre y de frío.

Por último, se acusaba a los cristianos de ser gente subversiva, que se negaba a adorar al emperador y que por tanto destruía la fibra misma de la sociedad. A tal acusación, los apologistas responden diciendo que, en efecto, se niegan a adorar al emperador o a cualquiera otra criatura; pero que a pesar de ello son súbditos leales del Imperio. Lo que el emperador necesita no es que se le adore, sino que se le sirva, y quienes mejor le sirven son quienes le ruegan al único Dios verdadero por el bienestar del Imperio y del César. En conclusión, aun cuando se niegan a adorarle, los cristianos son los mejores súbditos con que cuenta el emperador, pues constantemente presentan

las necesidades del Imperio ante el trono celestial, y por ello son, como dice el Discurso a Diogneto, “el alma del mundo”.

En resumen, los apologistas dan testimonio de la tensión en que viven los cristianos de los primeros siglos. Al mismo tiempo que rechazan el paganismo, tienen que enfrentarse al hecho de que ese paganismo ha producido una cultura valiosa. Al tiempo que aceptan la verdad que encuentran en los filósofos, insisten en la superioridad de la revelación cristiana. Y al tiempo que se niegan a adorar al emperador, y ese mismo emperador les persigue, siguen orando por él y admirando la grandeza del Imperio Romano. Las siguientes líneas del Discurso a Diogneto describen admirablemente esa tensión:

Los cristianos no se diferencian de los demás por su nacionalidad, por su lenguaje ni por sus costumbres [. . .] . Viven en sus propios lugares, pero como transeúntes. Cumplen con todos sus deberes de ciudadanos, pero sufren como extranjeros. Dondequiera que estén encuentran su patria, pero su patria no está en ningún lugar [...] . Se encuentran en la carne, pero no viven según la carne. Viven en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Obedecen todas las leyes, pero viven por encima de lo que las leyes requieren. A todos aman, pero todos les persiguen (Discurso a Diogneto, 5:1–11).

El depósito de la fe

8

El error nunca se presenta en toda su desnuda crudeza, a fin de que no se le descubra. Antes bien se viste elegantemente, para que los incautos crean que es más verdadero que la verdad misma.

Ireneo de Lión

Las muchas gentes que se convertían al cristianismo no venían a él carentes de todo trasfondo. Al contrario, cada cual traía a él sus propias experiencias y sus propios conocimientos. Esta variedad de trasfondos fue de gran valor para la iglesia, y en todo caso era señal de la universalidad del evangelio. Pero, por otra parte, esta situación se prestaba para que algunos comenzaran a ofrecer sus propias interpretaciones de la fe cristiana, y para que algunas de esas interpretaciones fueran tales que amenazaran con tergiversar radicalmente esa fe. Este peligro era tanto mayor por cuanto, según hemos dicho anteriormente, el espíritu de la época era radicalmente sincretista. Lo que muchas gentes buscaban no era una doctrina única, sino un sistema que de algún modo combinara todas las doctrinas, tomando un poco de cada una. Lo que estaba en juego, por tanto, no era sencillamente tal o cual elemento del cristianismo, sino más bien la cuestión fundamental de si la nueva fe tenía o no un mensaje único, y en qué sentido ese mensaje era único.

El gnosticismo

De todas las diversas interpretaciones del cristianismo que aparecieron en el siglo segundo, ninguna fue tan peligrosa, ni estuvo tan a punto de triunfar, como el gnosticismo. El gnosticismo no fue un grupo u organización compacta que surgió frente a la iglesia, sino que fue más bien todo un movimiento que existió tanto dentro del cristianismo como fuera de él, y que dentro del cristianismo trataba de reinterpretar la fe en términos que resultaban inaceptables para los demás cristianos. Como movimiento, el gnosticismo fue siempre amorfo, y por tanto resulta imposible señalar

hacia un jefe. Basilides, Valentín y otros fueron maestros gnósticos, cada cual con sus doctrinas y sus discípulos. Pero el sincretismo del gnosticismo era tal que sus doctrinas y escuelas se confundían, y en el día de hoy le resulta difícil al historiador distinguir entre ellas.

El término “gnosticismo” viene de la palabra griega “gnosis”, que quiere decir “conocimiento”. Según los gnósticos, su doctrina era un conocimiento especial, reservado para quienes poseían verdadero entendimiento. Además, parte de esa doctrina consistía en la clave secreta mediante la cual se logra la salvación.

La salvación era la preocupación principal de los gnósticos. Sobre la base de muchas doctrinas que circulaban en esa época, los gnósticos creían que todo lo que fuese materia era necesariamente malo. El ser humano, según ellos, es un espíritu eterno que de algún modo ha quedado encarcelado en este cuerpo. Puesto que el cuerpo es cárcel del espíritu, y puesto que nos oculta nuestra verdadera naturaleza, el cuerpo es malo. El propósito último del gnóstico es entonces escapar de este cuerpo y de este mundo material en el que estamos exiliados.

La imagen del exilio es fundamental para el gnosticismo. Este mundo no es nuestro verdadero hogar. Aun más, este mundo, al igual que el cuerpo, es material, y no es sino una cárcel para el espíritu y un obstáculo para la salvación.

¿Cómo explicar entonces el origen del mundo y del cuerpo? Los gnósticos afirman que originalmente toda la realidad era espiritual. El ser supremo no tenía intención alguna de crear un mundo material, sino sólo un mundo espiritual. Con ese propósito fueron creados varios seres espirituales. Cada maestro gnóstico ofrecía una lista distinta de tales seres, y algunos llegaban hasta 365 seres distintos. En todo caso, uno de estos seres espirituales, distante del ser supremo, fue el causante de este mundo. Según algunos gnósticos, lo que sucedió fue que Sofía —o Sabiduría, que así se llamaba aquel ser espiritual— quiso producir algo por sí sola, y el resultado fue un “aborto”. Eso es nuestro mundo: un aborto del espíritu, y no una creación de Dios.

Pero —continúan los gnósticos— puesto que este mundo había sido creado por un ser espiritual, siempre quedaron en él algunas “chispas” o “porciones” del espíritu. Esos elementos espirituales son los que están encerrados dentro de los cuerpos humanos, y que es necesario liberar.

A fin de lograr esa liberación, es necesario que venga un mensajero del reino espiritual. La función de ese mensajero consiste ante todo en despertarnos de nuestro “sueño”. Nuestros espíritus están “dormidos” dentro de nuestros cuerpos, dejándose llevar por los impulsos y las pasiones del cuerpo, y es necesario que alguien venga desde fuera para despertarnos y recordarnos quiénes somos, incitándonos así a luchar contra nuestro encarcelamiento. Además, ese mensajero ha de darnos la información —gnosis— necesaria para nuestra liberación. Necesitamos esa información, porque por encima de la tierra en que vivimos se encuentran las esferas celestiales.

Cada una de ellas está gobernada por un poder maligno, cuya función consiste en

mantenernos prisioneros. Para llegar al reino puramente espiritual, tenemos que atravesar todas esas esferas. Y el único modo de hacerlo es poseyendo el conocimiento secreto que ha de abrirnos las puertas a cada paso, algo así como un santo y seña sin el cual el camino nos será vedado. El mensajero celestial ha sido enviado entonces para comunicarnos ese conocimiento secreto, sin el cual no hay salvación.

En el gnosticismo cristiano —también había gnósticos fuera del cristianismo— ese mensajero es Cristo. Según los gnósticos cristianos, lo que Cristo ha hecho es venir a la tierra para recordarnos nuestro origen celestial y para darnos el conocimiento secreto sin el cual no podremos regresar a las moradas espirituales.

Puesto que Cristo es un mensajero celestial, y puesto que el cuerpo y la materia son malos, la mayoría de los gnósticos cristianos pensaba que Cristo no podía haber tenido un cuerpo como el nuestro. Algunos decían que su cuerpo era pura apariencia, una especie de fantasma que parecía ser cuerpo físico por medios milagrosos. Otros decían que Jesús sí tenía cuerpo, pero que ese cuerpo estaba hecho de una “materia espiritual” distinta de nuestros cuerpos. La mayoría negaba el nacimiento de Jesús, pues tal nacimiento le habría colocado bajo el poder de este mundo material. Todas estas doctrinas acerca del Salvador reciben el nombre de “docetismo”—de una palabra griega que quiere decir “aparecer”—, pues lo que estas doctrinas implicaban, de un modo u otro, era que el cuerpo de Jesús era una apariencia. Según los gnósticos, no todos los seres humanos tienen espíritu. Algunos no son sino seres carnales que por tanto están irremisiblemente condenados a la destrucción cuando este mundo físico sea destruido. En cuanto a los espíritus encarcelados dentro de los “espirituales”, a la larga han de salvarse, porque su naturaleza es espiritual y necesariamente han de volver al reino del espíritu.

En el entretanto, ¿cómo hemos de vivir aquí en esta vida? Ante esta pregunta, los gnósticos respondían de dos modos distintos. La mayoría decía que, puesto que el cuerpo es la cárcel del espíritu, lo que hay que hacer es castigar el cuerpo, para debilitar su poder sobre el espíritu, y para que sus pasiones no nos arrastren. Otros en cambio sostenían que, puesto que el espíritu es por naturaleza bueno, y nada puede destruirle, lo que debemos hacer es dar rienda suelta al cuerpo y a sus pasiones. En consecuencia, mientras algunos gnósticos abogaban por un ascetismo extremo, otros practicaban el libertinaje.

Durante todo el siglo segundo, el gnosticismo fue una amenaza seria para el cristianismo. Los principales dirigentes de la iglesia se le opusieron tenazmente, porque veían en él una negación de varias de las principales doctrinas cristianas: la creación, la encarnación, la resurrección, etc. Más adelante veremos cómo la iglesia respondió ante esta amenaza. Pero antes debemos prestar nuestra atención a otro maestro cuyas enseñanzas, parecidas al gnosticismo, constituyeron también una amenaza para el “depósito de la fe”.

Marci3n

Marci3n era hijo del obispo de Sinope, en la regi3n del Ponto. All3 hab3a conocido la fe cristiana. Pero al mismo tiempo Marci3n parece haber sentido dos fuertes antipat3as: contra este mundo material, y contra el juda3smo. Por lo tanto, su doctrina combina estos dos elementos. Hacia el a3o 144, Marci3n fue a Roma, donde logr3 varios seguidores. Pero a la larga el resto de los cristianos decidi3 que sus ense3anzas contradec3an la fe, y Marci3n cre3 su propia iglesia, que perdur3 por varios siglos.

Como ya hemos dicho, Marci3n pensaba que este mundo era malo, y que por tanto su creador deb3a ser un dios, si no malo, al menos ignorante. En lugar de inventar toda una serie de seres espirituales, al estilo de los gn3sticos, lo que Marci3n propuso era mucho m3s sencillo. Seg3n 3l, el Dios del Nuevo Testamento y Padre de Jesucristo no es el mismo Jehov3 del Antiguo Testamento. Hay un Dios supremo, que es el Padre de Jesucristo, y un ser inferior, que es Jehov3. Fue Jehov3 quien hizo este mundo. El prop3sito del Padre no era que hubiera un mundo como 3ste, con todas sus imperfecciones, sino que hubiera un mundo puramente espiritual. Pero Jehov3, o bien por ignorancia o bien por maldad, hizo este mundo, y en 3l coloc3 a la humanidad.

Esto quiere decir que el Antiguo Testamento es palabra de dios, pero no del Dios supremo, sino de ese ser inferior llamado Jehov3. Jehov3 es un dios celoso y arbitrario, que escoge a un pueblo por encima de los dem3s, y que est3 constantemente llevando la cuenta de qui3n le desobedece para tomar venganza. En una palabra, Jehov3 es un dios de justicia.

Frente a Jehov3, y muy por encima de 3l —seg3n Marci3n— est3 el Padre de los cristianos. Este no es un Dios vengativo, sino que es todo amor. Este Dios no requiere cosa alguna de nosotros, sino que nos lo da todo —inclusive la salvaci3n— gratuitamente. Este Dios no establece leyes, sino que nos invita a amarle. Este Dios, en fin, se ha compadecido de nosotros, criaturas de Jehov3, y ha enviado a su Hijo a salvarnos. Jes3s no naci3 de Mar3a, puesto que tal cosa le habr3a hecho s3bdito de Jehov3, sino que apareci3 repentinamente, como un hombre maduro, en 3poca del emperador Tiberio. Naturalmente, al final no habr3 juicio alguno, puesto que el Dios supremo es un ser absolutamente amoroso, que nos perdonar3 sin m3s.

Todo esto quer3a decir que Marci3n ten3a que deshacerse del , que hasta entonces hab3a sido la parte principal de las escrituras cristianas. Si el Antiguo Testamento era palabra de un ser inferior, no pod3a leerse en la iglesia, ni pod3a tampoco ser la base de la ense3anza cristiana. Por tanto, Marci3n compil3 una lista de libros que deber3an ser, seg3n 3l, las escrituras cristianas. Estos libros eran el Evangelio de Lucas y las Ep3stolas de Pablo, puesto que Marci3n pensaba que Pablo era el 3nico entre los ap3stoles que hab3a comprendido verdaderamente el mensaje de Jes3s. Los dem3s eran demasiado jud3os para entenderlo. 3Qu3 decir entonces de todas las citas del Antiguo Testamento que

aparecen en Lucas y en las epístolas paulinas? Naturalmente, tales citas no podían ser genuinas, y por tanto Marción llegó a la conclusión de que habían sido incluidas en el texto sagrado por judaizantes que trataban de adulterar el mensaje de Pablo y de Lucas.

Al igual que el gnosticismo —y quizás más— Marción y sus doctrinas representaron una seria amenaza para el cristianismo del siglo segundo. También él negaba la creación, la encarnación y la resurrección final. Pero aún más, Marción llegó a organizar su propia iglesia, con sus obispos rivales de los de la otra iglesia, y por tanto sus enseñanzas tendían a perpetuarse. Y la propaganda marcionita dentro del resto de la iglesia era impresionante, sobre todo porque sus doctrinas parecían tan sencillas y lógicas.

La respuesta de la iglesia: el canon

Antes de Marción, no existía una lista de libros del Nuevo Testamento. Para los cristianos, las “Escrituras” eran los libros sagrados de los judíos, por lo general en la versión griega llamada “Septuaginta”. Además, se acostumbraba leer en las iglesias alguno de los Evangelios y cartas de los apóstoles, particularmente de Pablo. A nadie parece habersele ocurrido hacer una lista de los libros cristianos que deberían formar el “Nuevo Testamento”. En consecuencia, en unas iglesias se leía un Evangelio y en otras otro. Y lo mismo sucedía con otros libros. Pero ahora, ante el reto de Marción, la iglesia se vio obligada a compilar una lista o grupo de libros sagrados. Tal lista no se hizo de modo formal —no hubo una reunión o concilio para determinarla— sino que poco a poco se fue formando un consenso dentro de la iglesia. Algunos libros que habían sido usados por algunas iglesias locales cayeron en desuso y no se incluyeron en el Nuevo Testamento. Otros pronto lograron acogida general. Otros, en fin, fueron discutidos por algún tiempo antes de ser generalmente aceptados.

Acerca del Antiguo Testamento, todos, excepto los gnósticos y los marcionitas, concordaban en que debía formar parte de las Escrituras. Naturalmente, los cristianos estaban conscientes de las dificultades señaladas por Marción. Pero no estaban dispuestos, por el solo hecho de tales dificultades, a deshacerse de la relación histórica entre la iglesia e Israel. La fe cristiana no era algo nuevo en el sentido de que Dios no hubiera estado preparando el camino para su advenimiento. El Antiguo Testamento daba testimonio de esa preparación. El Dios que se había revelado en él era el mismo Dios, a la vez amante y justo, que Jesucristo nos había revelado. La fe cristiana era la consumación de la esperanza de Israel, y no una repentina aparición del cielo.

En cuanto a lo que hoy llamamos el Nuevo Testamento, los libros que primero encontraron acogida general fueron los Evangelios. Resulta interesante para nosotros hoy notar que aquellos cristianos decidieron incluir en el Nuevo Testamento más de un Evangelio.

En fechas posteriores, algunos han tratado de ridiculizar el cristianismo señalando que hay muchos detalles acerca de los cuales los Evangelios no concuerdan. Pero aquellos cristianos del siglo segundo, que decidieron incluir todos estos evangelios en el canon o lista de libros sagrados, no eran tontos. Ellos estaban conscientes de que los diversos Evangelios eran distintos. Si no lo hubieran sabido, no habrían tenido razón alguna para incluir más de uno. Taciano, el mismo a quien hemos citado en el capítulo anterior, compuso una compilación de los cuatro Evangelios, pero su obra sólo halló acogida en la iglesia de Siria, donde fue utilizada por algún tiempo. ¿Por qué entonces se incluyeron estos cuatro libros, cuando las diferencias entre ellos podían prestarse a críticas y controversias?

La respuesta es que la iglesia estaba enfrentándose al reto de los gnósticos y de Marción. Los gnósticos decían que el mensajero divino había dejado sus enseñanzas secretas en manos de algún discípulo preferido, y así circulaban supuestos evangelios que pretendían contener esos secretos. Uno de ellos, por ejemplo, es el Evangelio de Santo Tomás. Cada grupo gnóstico decía tener su propio evangelio, y una tradición secreta que les unía con el Salvador. Frente a tales pretensiones, la iglesia optó por mostrar que sus doctrinas tenían el apoyo, no de un evangelio supuestamente escrito por tal o cual apóstol, sino de varios Evangelios. El hecho mismo de que todos estos Evangelios diferían entre sí, pero al mismo tiempo concordaban en los elementos fundamentales de la fe, era prueba de que las doctrinas de la iglesia no eran invención reciente, sino que reflejaban las enseñanzas originales de Jesucristo. De igual modo, mientras Marción pretendía que el Evangelio original era el de Lucas, al cual había que restarle cualquier influencia judía, la iglesia respondía señalando hacia cuatro Evangelios, escritos cada uno desde un punto de vista particular, pero opuestos todos a las enseñanzas de Marción. Frente a las tradiciones secretas y las interpretaciones particulares de los diversos herejes, la iglesia apeló a la tradición abierta, de todos conocida, y a la multiplicidad del testimonio de los cuatro Evangelios.

Junto a los Evangelios, el libro de Hechos y las epístolas paulinas lograron aceptación general desde fecha muy temprana. Otros libros, tales como el Apocalipsis, la Tercera Epístola de Juan, y la Epístola de Judas, tardaron más tiempo en ser universalmente aceptados. Pero ya a fines del siglo segundo la mayor parte del Nuevo Testamento había venido a formar parte de las Escrituras de todas las iglesias cristianas: los cuatro Evangelios, Hechos y las epístolas paulinas.

La respuesta de la iglesia: el Credo

Otro de los modos en que la iglesia respondió al reto de los gnósticos y de Marción fue la formulación de lo que nosotros hoy llamamos el “Credo de los Apóstoles”. Aunque más tarde aparecieron leyendas y tradiciones en el sentido de que

este credo había sido compuesto por los apóstoles al comenzar la misión a los gentiles, el hecho es que los orígenes del Credo no se remontan más allá de mediados del siglo segundo. Fue probablemente en Roma que primero apareció la fórmula que, tras alguna elaboración, vino a ser nuestro Credo. En esa época se le llamaba “símbolo de la fe”. La palabra “símbolo” no tenía entonces el sentido que tiene para nosotros, sino que se refería más bien a un medio de reconocimiento. Por ejemplo, si dos generales iban a separarse, tomaban una pieza de barro, la quebraban, y cada uno de ellos llevaba consigo un pedazo. Si más tarde uno de los generales quería enviarle un mensaje a su colega, le daba su pedazo de barro al mensajero, que entonces podía identificarse porque su pedazo de barro encajaba perfectamente con el que tenía el otro general. A tales medios de reconocimiento se daba el nombre de “símbolos”. Luego, el “símbolo de la fe” era un medio para reconocer a aquellos cristianos que sostenían la verdadera fe, en medio de todo el maremagno de doctrinas que pretendían ser verdaderas.

Uno de los principales usos del “símbolo” era en el bautismo, cuando se le hacían al candidato tres preguntas, en las que encontramos, en forma interrogatoria, palabras que nos recuerdan nuestro Credo de hoy:

¿Crees en Dios Padre Todopoderoso?

¿Crees en Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que nació del Espíritu Santo y de María la virgen, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, y murió, y se levantó de nuevo al tercer día, vivo de entre los muertos, y ascendió al cielo, y se sentó a la diestra del Padre, y vendrá a juzgar a los vivos y los muertos?

¿Crees en el Espíritu Santo, la santa iglesia, y la resurrección de la carne?

Al leer estas palabras, dos cosas resultan claras. La primera es que el texto que estamos leyendo constituye el núcleo de lo que nosotros llamamos “Credo de los Apóstoles”. Tras añadirle algunas otras frases, aquel antiguo “símbolo de la fe” vino a ser nuestro Credo. La otra cosa que resulta clara es que este credo ha sido formado sobre la base de la fórmula trinitaria que se empleaba en el bautismo. Puesto que el candidato era bautizado “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, se procedía ahora, para probar su ortodoxia, a hacerle una serie de preguntas acerca de su fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Pero si estudiamos más detenidamente el contenido de este credo nos percataremos de que sus palabras llevan el propósito de rechazar las doctrinas de los gnósticos y, sobre todo, de Marción. En primer lugar, el Padre recibe el título de “todopoderoso”. En el original griego esto quiere decir mucho más que “omnipotente”. El término griego que aquí se emplea es “pantokrator”, es decir, soberano o gobernador de todas las cosas. No hay realidad alguna que quede fuera del alcance del poder de este Padre. No se trata, como pretenden Marción y los gnósticos, de que haya dos realidades, una espiritual que sirve a Dios, y otra material que se le opone. Este mundo, con toda su materialidad, es parte de la creación que Dios gobierna. Y lo

mismo ha de decirse acerca de nuestros cuerpos.

Si bien sobre el Padre sólo se dice que es “todopoderoso”, acerca del Hijo se dice mucho más. Esto se debe a que era precisamente en su cristología que los gnósticos y Marción contrastaban más radicalmente con la doctrina de la iglesia. Lo primero que el antiguo símbolo de la fe nos dice acerca de Cristo Jesús es que es “Hijo de Dios”. Otras versiones antiguas dicen “su Hijo”, como nuestro Credo actual. En todo caso, lo que se está subrayando aquí es que Jesucristo es hijo, no de otro Dios, sino del mismo Padre todopoderoso a que se refiere la primera cláusula. El nacimiento de “María la virgen” no está allí para subrayar el nacimiento virginal —aunque, naturalmente, tal nacimiento se incluye— sino más bien para asegurar el hecho de que Jesús nació, y no descendió del cielo ni apareció repentinamente como un hombre ya maduro, según pretendían varios de los herejes.

De igual modo, la referencia a Poncio Pilato no tiene el propósito de culpar al procurador romano por la crucifixión, sino más bien de darle una fecha concreta a lo que se está diciendo. Para algunos de los gnósticos, Jesús no era un ser histórico, sino un mito o alegoría universal. Por esa razón el Credo le pone fecha a la crucifixión: “bajo Poncio Pilato,’. De igual modo, para refutar el docetismo de los herejes, el Credo subraya que Jesús “fue crucificado [...] y murió, y se levantó de nuevo al tercer día, vivo de entre los muertos, y ascendió al cielo, y se sentó a la diestra del Padre”. Por último, refiriéndose todavía a Jesucristo, el Credo afirma que “vendrá a juzgar”. Aquí tenemos otra afirmación antimarcionita, puesto que Marción decía que el Dios y Padre de Jesucristo era un ser totalmente amoroso, que no juzgaba ni condenaba.

En la cláusula referente al Espíritu Santo, aparecen dos frases, ambas dirigidas contra los herejes. La primera es “la santa iglesia”. Como veremos en la próxima sección de este capítulo, la amenaza de las herejías llevó a la iglesia a subrayar su autoridad cada vez más. La iglesia era la que había recibido “el depósito de la fe”. La segunda frase es “la resurrección de la carne”. Según hemos dicho más arriba, muchos de los herejes pretendían que el cuerpo y todas las cosas físicas eran malas. Frente a tales opiniones, el antiguo credo romano —y también el nuestro— afirma que la esperanza cristiana no consiste en una vida puramente espiritual, sino que incluye la resurrección del cuerpo.

En resumen, el origen de nuestro Credo se halla en las luchas contra las herejías que tuvieron lugar a mediados del siglo segundo. Naturalmente, el antiguo “símbolo de la fe” que hemos citado más arriba no es exactamente igual a nuestro Credo de los Apóstoles, pues a través de los siglos fueron añadiéndosele otras frases, hasta llegar a tener su forma presente. Pero la discusión del desarrollo posterior del Credo nos llevaría fuera de los límites cronológicos del presente capítulo.

[La respuesta de la iglesia: La sucesión apostólica](#)

En última instancia, sin embargo, el debate con los herejes se centraba en la cuestión de la autoridad de la iglesia. Esto no se debía sencillamente a que fuera necesario que alguien decidiera quién tenía razón, sino que se debía más bien al carácter mismo de lo que se debatía. Los herejes decían que las verdaderas enseñanzas de Jesús habían sido pasadas a través de algún apóstol, y que ellos eran los verdaderos depositarios de esas enseñanzas.

En el caso de los gnósticos, se trataba de una supuesta tradición secreta. Según ellos, Jesús le había enseñado “la verdadera gnosis” a tal o cual apóstol, y éste a su vez se la había hecho llegar a los gnósticos.

En el caso de Marción, se trataba de los escritos de Pablo, en los cuales, después de expurgar toda referencia positiva al judaísmo, Marción creía encontrar el evangelio original. Frente a los gnósticos y a Marción, el resto de la iglesia decía poseer el evangelio original y las enseñanzas verdaderas de Jesús. Por tanto, lo que se debatía era en cierto sentido la autoridad de la iglesia frente a las pretensiones de los herejes. En tales circunstancias, el argumento de la sucesión apostólica cobró especial importancia. Lo que este argumento decía era sencillamente que, si Jesús tenía alguna enseñanza secreta que comunicarles a sus discípulos, lo mas lógico sería suponer que les confiaría tal enseñanza a los mismos apóstoles a quienes les confió la dirección de la iglesia. Y, si tales apóstoles a su vez habían recibido algún secreto, sería de esperarse que se lo transmitirían, no a algún extraño, sino a las mismas personas a quienes confiaron la dirección de las iglesias que iban fundando. Por tanto, si hubiera tal enseñanza secreta, esa enseñanza no se encontraría sino entre los discípulos directos de los apóstoles, y sus sucesores.

Pero el hecho es que los jefes de las iglesias que en el día de hoy —es decir, en el siglo segundo— pueden reclamar esa sucesión apostólica niegan unánimemente que haya habido tales enseñanzas secretas. Por tanto, todo lo que pretenden los herejes al decir que poseen una tradición secreta que es superior a la de la iglesia, es falso. A fin de darle fuerza a este argumento, era necesario mostrar que los actuales obispos de las iglesias eran sucesores de los apóstoles. Esto no era del todo difícil, por cuanto en varias de las más antiguas iglesias existían listas de obispos que servían para unir el presente con el pasado apostólico. Roma, Antioquía, Efeso y otras sedes episcopales poseían tales listas. Los historiadores dudan hoy acerca de la exactitud de los datos que esas listas nos dan, pues al parecer en algunas iglesias —Roma entre ellas— no hubo al principio obispos en el sentido moderno, sino que hubo un grupo de varios oficiales que recibían unas veces el título de “obispos” y otras el de “ancianos”. Pero en todo caso, sea a través de obispos o de otra clase de oficiales, el hecho es que la iglesia del siglo segundo podía mostrar su conexión con los apóstoles.

¿Qué entonces de aquellas iglesias fundadas después del tiempo de los apóstoles y que no podían reclamar para sí la misma sucesión? ¿No eran apostólicas? Sí lo eran, pues no se trataba aquí de que todas las iglesias pudieran mostrar su conexión directa

con los apóstoles, sino que se trataba más bien de que todas concordaran en la fe, y que pudieran juntamente mostrar que esa fe les había sido enseñada por los apóstoles.

En fechas posteriores, la idea de la sucesión apostólica fue llevada mucho más lejos, y se llegó a pensar que la ordenación de los ministros sólo era válida si tales ministros eran ordenados por obispos que poseían la sucesión apostólica —es decir, que de algún modo podían mostrar una línea ininterrumpida que se remontara hasta el tiempo de los apóstoles—. Pero en el siglo segundo no se trataba de esto, sino sólo de la unidad de doctrina. De hecho, la mayoría de las iglesias no podía reclamar para sí origen apostólico, pues había aparecido en lugares a donde el cristianismo había llegado por medios desconocidos.

A la larga algunas de las iglesias en las ciudades más importantes —como Alejandría y Constantinopla— inventaron sus propias leyendas acerca de sus orígenes apostólicos. Pero por lo pronto lo importante era sencillamente que todas las iglesias concordasen —frente a los gnósticos y a Marción— en lo esencial de la fe, y que varias de ellas pudieran mostrar que su propia doctrina era la que los apóstoles les habían enseñado.

Por otra parte, si vemos el origen de la idea de la sucesión apostólica dentro de su propio contexto, veremos que no se trataba de limitar o circunscribir el derecho a pensar o a enseñar. Frente a los herejes que decían tener una doctrina secreta que sólo ellos conocían, la iglesia señalaba hacia su doctrina, abiertamente enseñada por todos desde la época de los apóstoles. Y frente a las pretensiones de los herejes en el sentido de que sus enseñanzas se basaban sobre los secretos de tal o cual apóstol, la iglesia apelaba a la doctrina universal de todos los apóstoles.

La iglesia católica antigua

Esto es lo que quería decir en sus orígenes la frase “iglesia católica”. La palabra “católica” quiere decir “universal”; pero también quiere decir “según el todo”. En ambos sentidos, frente a los herejes, la iglesia del siglo segundo comenzó a darse el título de “católica”. Lo que esto quería decir era, en primer lugar, que se trataba de la iglesia universal. No era, como en el caso de los gnósticos, algún pequeño grupo surgido en Roma o en Alejandría, que se limitaba a unos pocos lugares. Era la iglesia que existía tanto en Roma como en Alejandría, Antioquía, Cartago, y aun allende los confines del Imperio. Y, en lo esencial de su doctrina, esa iglesia concordaba. Por otra parte, esa iglesia era también “católica” por cuanto predicaba y enseñaba el evangelio “según el todo”.

Su visión no era parcial, como la de los gnósticos o la de Marción. Entre los gnósticos, algunos decían poseer el Evangelio de Santo Tomás, mientras que otros decían conocer los secretos revelados a Santiago o a alguno otro de los apóstoles.

Marción creía que sólo Pablo había interpretado el evangelio correctamente. Frente a tales visiones parciales, la iglesia opuso su visión “católica”, es decir, su visión “según el todo”. No un solo Evangelio, sino cuatro, serían la base de sus enseñanzas acerca de Jesucristo. Además de las epístolas de Pablo, su Nuevo Testamento incluiría las de otros apóstoles. Y, en lugar de basar su autoridad sobre tal o cual apóstol, la iglesia “según el todo” la basaría sobre todos los apóstoles.

Desde el punto de vista histórico, es importante comprender esto, puesto que muchos interpretan mal el propósito de la iglesia al confeccionar el canon del Nuevo Testamento, o al insistir en la sucesión apostólica. Cuando se hizo el canon, y cuando primero apareció la doctrina de la sucesión apostólica, lo que se pretendía no era promover una actitud rígida, sino todo lo contrario, es decir, responder a la rigidez de los herejes, cuyas doctrinas no eran “según el todo”. La iglesia del siglo segundo estaba consciente de que esa multiplicidad de autoridades —cuatro Evangelios, todos los apóstoles— podría traer dificultades en cuestiones de detalles, pues no todas las autoridades concordaban en todo. Pero, aun a ese precio, la iglesia prefirió ser “según el todo”, y rechazar la estrechez de los herejes.

Los maestros de la iglesia

9

Quien no ha aprendido la palabra, puede escudarse tras su propia ignorancia. Pero quien la ha escuchado, y persiste en su incredulidad, recibirá más daño mientras mayor sea su sabiduría.

Clemente de Alejandría

A fines del siglo segundo, y principios del tercero, floreció toda una generación de notabilísimos pensadores cristianos. Esto se debió en parte al reto de las herejías que hemos discutido en el capítulo anterior —y, en algunos casos, de otras que mencionaremos según sea necesario en el curso de nuestra narración— y en parte también a que, gracias a la obra de Justino y otros como él, se iba haciendo más fácil construir puentes entre la fe cristiana y la cultura de la época.

Durante los primeros años de vida de la iglesia, lo que los cristianos escribían se dirigía normalmente hacia algún problema o cuestión específica, y por tanto se nos hace difícil reconstruir la totalidad de su pensamiento.

Esto es cierto, por ejemplo, de las epístolas de Pablo. Por ellas sabemos que Pablo era un escritor y pensador de mucha habilidad, y estudiándolas podemos llegar a conocer mucho del pensamiento paulino. Pero cada una de estas epístolas está escrita en circunstancias concretas, y Pablo se dirige a esas circunstancias. Por lo tanto, las epístolas de Pablo no nos dan un cuadro completo de toda la teología paulina.

Sabemos, por ejemplo, lo que Pablo pensaba acerca de la resurrección, porque en la iglesia de Corinto había ciertas dudas al respecto, y el apóstol trató de responder a esas dudas. Pero acerca de muchas otras cuestiones no nos es posible conocer el pensamiento de Pablo, sencillamente porque el apóstol nunca tuvo ocasión de discutirlos en sus cartas. Lo mismo es cierto de todos los escritos cristianos del siglo primero, y de la primera mitad del segundo. Las epístolas de Ignacio nos ofrecen preciosos panoramas de su visión del martirio. Pero fueron escritas durante un período de no más de dos semanas, y por tanto sería injusto esperar encontrar en ellas toda una exposición de la fe cristiana.

Pero durante la segunda mitad del siglo segundo, ante el reto de los gnósticos y de

Marción, fue necesario que algunos cristianos trataran acerca de la totalidad de la fe cristiana. En efecto, podría decirse que los gnósticos fueron los primeros teólogos que trataron de sistematizar toda la doctrina cristiana. En ese intento de sistematización, tergiversaron esa doctrina de tal modo que los demás cristianos la vieron amenazada y se dedicaron a refutar las especulaciones de los herejes. Dado el vasto alcance de esas especulaciones, las obras que los cristianos escribieron contra ellas tuvieron que tener el mismo alcance, y así surgieron los primeros escritos que nos dan una idea de la totalidad de la teología cristiana en los primeros siglos. Estos escritos son las obras de Ireneo de Lión, Clemente de Alejandría, Tertuliano de Cartago y Orígenes, también de Alejandría.

Ireneo de Lión

Ireneo era natural de Asia Menor —probablemente de Esmirna— donde nació alrededor del año 130 y donde fue también discípulo del obispo Policarpo, acerca de cuyo martirio hablamos en el capítulo anterior. Durante toda su vida, Ireneo fue admirador ferviente de su maestro Policarpo, y en sus escritos se refiere repetidamente a las enseñanzas de un “anciano” —o presbítero— cuyo nombre no menciona, pero que parece ser Policarpo. En todo caso, por razones que desconocemos Ireneo se trasladó a Lión, en lo que hoy es Francia. Allí llegó a ser presbítero de la iglesia, que le envió a Roma con una carta para el obispo de esa ciudad. Ireneo estaba en Roma cuando tuvo lugar la persecución en Lión y Viena que hemos discutido anteriormente. En esa persecución, el obispo Fotino entregó su vida como mártir, y por tanto cuando Ireneo regresó a Lión quedó a cargo de la dirección espiritual de la iglesia, que le eligió para que fuese su obispo.

Ireneo era ante todo un pastor. Su interés no estaba en la especulación filosófica, ni en descubrir secretos recónditos hasta entonces desconocidos, sino en dirigir a su grey en la sana doctrina y la vida correcta. Por lo tanto, sus escritos no intentan elevarse en altos vuelos especulativos, sino que pretenden sencillamente refutar a los herejes e instruir a los creyentes. Aunque Ireneo compuso otros escritos, son dos las obras suyas que se conservan: La demostración de la fe apostólica y La refutación de la falsa gnosis, esta última mejor conocida como Contra las herejías. En la primera de estas obras, Ireneo está tratando de instruir a su grey sobre algunos puntos de la fe cristiana. En la segunda, está tratando de refutar a los gnósticos. En ambas, Ireneo se limita a exponer la fe que ha recibido de sus maestros, sin tratar de adornarla con especulaciones de su propia cosecha. Por tanto, mucho más que cualquiera de los otros teólogos que hemos de estudiar aquí, Ireneo nos muestra lo que era la doctrina común de la iglesia hacia fines del siglo segundo.

De igual modo que Ireneo es ante todo pastor, él mismo concibe a Dios como un

pastor. Dios es un ser amante que crea el mundo y a la humanidad, no por necesidad ni por error —como pretendían los gnósticos— sino por razón de su propio deseo de tener una creación a la cual amar y a la cual dirigir, como el pastor dirige la grey hacia el redil. Desde esta perspectiva, toda la historia aparece como el proceso mediante el cual el divino pastor va dirigiendo su creación hacia la consumación final.

La corona de la creación de Dios es la criatura humana. El ser humano fue creado desde el principio como un ser libre y por tanto responsable. Esa libertad es tal, que mediante ella podemos conformarnos más y más a la voluntad y a la naturaleza divinas, y gozar de una comunión siempre creciente con nuestro creador. Pero, por otra parte, la criatura humana no fue creada desde un principio en toda su perfección. Como pastor que es, Dios colocó a la primera pareja en el paraíso, no en un estado de perfección, sino “como niños”. Lo que esto quiere decir es que Dios tenía el propósito de que el ser humano de tal modo creciera en comunión con él que a la larga llegara a estar aun por encima de los ángeles.

Los ángeles son seres superiores a nosotros sólo provisionalmente. Cuando se cumpla en la humanidad el propósito divino, los seres humanos estaremos por encima de los ángeles, pues gozaremos de una comunión con Dios más estrecha que la de ellos. La función de los ángeles es semejante a la del tutor que ha de dirigir los primeros pasos de un príncipe. Aunque por el momento el tutor está por encima del príncipe, a la larga le quedará supeditado.

Dios creó entonces a la humanidad “como niños”, para que fuera creciendo y acostumbrándose a la comunión con él. Además de los ángeles, Dios contaba con sus dos “manos” —el Verbo y el Espíritu Santo— para dirigir e instruir a la humanidad. Guiados por esas manos, los seres humanos hemos de recibir instrucción y crecimiento, preparándonos cada vez más para una comunión más y más íntima con Dios. Esto es lo que Ireneo llama “divinización”.

El propósito último de Dios es hacernos cada vez más semejantes a él. Esto no quiere decir que de algún modo nos disolvamos en la divinidad, ni que lleguemos a ser iguales a Dios. Al contrario, Dios se encuentra tan por encima de nosotros que por mucho que crezcamos en nuestra semejanza a él siempre nos quedará más camino por andar.

Empero uno de los ángeles, Satanás, sintió celos del destino tan elevado que Dios reservaba para la criatura humana, y por tanto tentó e hizo pecar a Adán y Eva. Como resultado del pecado, la criatura humana fue expulsada del paraíso, y su crecimiento quedó torcido. Por lo tanto, la historia tal como se ha desarrollado es resultado del pecado. Pero, si bien el contenido concreto de la historia de la humanidad es resultado del pecado, el hecho de que haya historia no lo es. Dios siempre tuvo el propósito de que hubiera historia. El paraíso no era sino el punto de partida en los propósitos de Dios para con la humanidad.

Lo mismo puede decirse con respecto a la encarnación de Dios en Jesucristo. La

encarnación no es el resultado del pecado humano. Al contrario, desde un principio Dios tenía el propósito de unirse a la humanidad como lo ha hecho en Jesucristo. De hecho, el Verbo encarnado fue el modelo que Dios utilizó al crear al ser humano según su “imagen y semejanza”. Adán y Eva fueron creados para que, tras un proceso de crecimiento e instrucción, llegaran a ser como el Verbo que habría de encarnarse. Por razón del pecado, lo que ha sucedido es que la encarnación ha tomado otro propósito, y ha venido a ser también remedio contra el pecado y medio para la derrota de Satanás.

Aun antes de la encarnación, y desde el momento mismo del primer pecado, Dios ha estado dirigiendo a la humanidad hacia una comunión más íntima con él. Por ello es que Dios maldice a la serpiente y a la tierra, mientras que sólo castiga al hombre y la mujer. En el momento mismo de las maldiciones, Dios continúa llevando a cabo sus propósitos redentores.

En esos propósitos, el pueblo de Israel juega un papel importantísimo, pues es en la historia del pueblo escogido que las manos de Dios han continuado su obra de ir preparando a la humanidad para la comunión con Dios. Por tanto, el Antiguo Testamento no es la revelación de un Dios ajeno a la fe cristiana, sino que es la historia de cómo Dios ha continuado sus propósitos redentores aun después del pecado de Adán y Eva.

Por fin, al llegar el momento adecuado, cuando la humanidad había recibido la preparación necesaria, el Verbo se encarnó en Jesucristo. Jesús es el “segundo Adán” porque en su vida, muerte y resurrección se ha creado una nueva humanidad, y en todas sus acciones Jesús ha ido corrigiendo el mal que fue hecho en el primer pecado. Pero, más que eso, Jesús ha derrotado al maligno, y nos ha hecho posible vivir en una nueva libertad. Quienes están unidos a él mediante el bautismo, la fe y la comunión participan de su victoria. Jesucristo es literalmente la cabeza de la iglesia, que es su cuerpo. El cuerpo se nutre mediante la adoración —particularmente la eucaristía— y de tal modo está unido a la cabeza que ya va recibiendo los beneficios de la victoria de Cristo. En su resurrección ha comenzado la resurrección final, de la que todos los que forman parte de su cuerpo serán partícipes.

Cuando llegue la consumación final, y el Reino de Dios se establezca, esto no querrá decir que la tarea de Dios como pastor habrá terminado. Al contrario, la humanidad redimida continuará creciendo en comunión con Dios, y el proceso de divinización continuará por toda la eternidad, llevándonos siempre más cerca de Dios.

En resumen, la teología de Ireneo consiste en una grandiosa y amplísima visión de la historia, de tal modo que los propósitos de Dios van cumpliéndose a través de ella. En esa historia, el punto central es la encarnación de Jesucristo, no sencillamente porque él haya venido a enderezar la torcida carrera de la humanidad, sino también y sobre todo porque desde el mismo momento de la creación ya Dios proyectaba la encarnación como punto culminante de su obra. El propósito de Dios es unirse al ser humano, y esto ha ocurrido en Jesucristo de un modo inigualable.

Clemente de Alejandría

Muy distintos son los intereses y la teología de Clemente de Alejandría. Al parecer, Clemente era natural de Atenas, la ciudad que durante siglos había sido famosa por sus filósofos. Sus padres eran paganos; pero el joven Clemente se convirtió de algún modo que desconocemos, y se lanzó entonces en búsqueda de quien pudiese enseñarle más acerca del cristianismo. Tras viajar por buena parte del Mediterráneo, encontró en Alejandría un maestro que le satisfizo. Este maestro era Panteno, de quien es poco lo que sabemos. Pero en todo caso Clemente permaneció en Alejandría, y sucedió a Panteno a la muerte de su maestro. En el año 202, a causa de la persecución de Septimio Severo —a la que hemos de referirnos en el próximo capítulo—, Clemente se vio obligado a abandonar Alejandría, y anduvo por varias regiones del Mediterráneo oriental —particularmente Siria y Asia Menor— hasta su muerte, que tuvo lugar alrededor del año 215. Alejandría, donde Clemente recibió su formación teológica y donde primero ejerció su magisterio, era el centro donde se daban cita todas las diversas doctrinas que circulaban en esa época, y era también por tanto el centro de la fiebre sincretista que hemos mencionado en repetidas ocasiones. Acerca de esto tenemos un testimonio interesantísimo en lo que el emperador Adriano le escribe a su cuñado el cónsul Serviano acerca del Egipto, cuya capital era Alejandría: Queridísimo Serviano, el Egipto que tanto me alababas me parece ser ligero, vacilante y mariposeador entre los rumores de cada momento. Los que adoran a Serapis son cristianos. Y los que se dan el título de obispos de Cristo son devotos de Serapis. No hay jefe de la sinagoga de los judíos, ni samaritano, ni presbítero cristiano, que no sea también numerólogo, adivino y saltimbanqui. [...] Son gente altamente sediciosa, vana e injuriosa, y su ciudad es opulenta, rica, fecunda. En ella nadie está ocioso. Unos soplan vidrio, y otros fabrican papel, y todos parecen ser tejedores de lino o tener algún oficio. Tienen trabajo los gotosos, los mutilados, los ciegos, y hasta los inválidos. El único Dios de todos ellos es el dinero, a quien adoran los cristianos, los judíos y toda clase de gente.

Por el resto de la carta de Adriano, sabemos que estaba enojado con los alejandrinos, y por ello todo lo que había visto en aquella ciudad le parecía mal. Hasta el hecho de que todos estuvieran ocupados le daba ocasión para criticar la vida de los alejandrinos. Pero aun descontando la mala voluntad del emperador, esta carta nos da la impresión de una ciudad rica, con gran actividad comercial e intelectual, en la que por tanto se mezclaban y confundían toda suerte de doctrinas.

Por otra parte, Adriano no menciona las verdaderas glorias de Alejandría. Además de su faro, que era una de las siete maravillas de la antigüedad, Alejandría contaba con su famosísima biblioteca y con su Museo o templo de las musas, es decir, algo así como una universidad. Allí se daban cita los más distinguidos pensadores del momento, y por tanto Alejandría era conocida en todo el Imperio como el centro de la

vida intelectual del Mediterráneo.

Fue en esa ciudad que Clemente halló a Panteno, y formó su teología. Por tanto, no ha de extrañarnos el que su propio pensamiento muestre notables afinidades hacia el pensamiento filosófico de su época. Además, Clemente no fue pastor como Ireneo, sino maestro, y maestro de intelectuales. Por tanto, lo que él busca no es tanto exponer la fe tradicional de la iglesia, ni guiar a todo el rebaño de tal modo que evite caer en las redes de las herejías, sino más bien ayudar a quienes buscan las verdades más profundas, y convencer a los intelectuales paganos de que el cristianismo no es después de todo la religión absurda que sus enemigos pretenden.

En su Exhortación a los paganos, Clemente da muestras de su método teológico al apelar a Platón y otros filósofos. “Busco conocer a Dios, y no sólo las obras de Dios. ¿Quién me ayudará en mi búsqueda? [...] ¿Cómo entonces, oh Platón, ha de buscarse a Dios?” El propósito de Clemente en este pasaje es mostrarles a sus lectores paganos que buena parte de las doctrinas cristianas encuentra apoyo en las enseñanzas de Platón. De ese modo los paganos podrán acercarse al cristianismo sin creer que se trata, como decían muchos, de una religión de gentes ignorantes y supersticiosas.

Pero la razón por la que Clemente apela a Platón no es sólo la conveniencia del argumento. Clemente está convencido de que la verdad es una sola, y que por tanto cualquier verdad que Platón haya conocido no puede ser distinta de la verdad que se ha revelado en Jesucristo y en las Escrituras. Según él, la filosofía les ha sido dada a los griegos de igual modo que la Ley les ha sido dada a los judíos. Y tanto la filosofía como la Ley tienen el propósito de llevar a la verdad última, que nos ha sido revelada en Jesucristo. Los filósofos son a los griegos lo que los profetas fueron a los judíos. Con los judíos Dios ha establecido el pacto de la Ley; y con los griegos, el de la filosofía.

¿Cómo entonces hemos de coordinar lo que nos dicen los filósofos con lo que nos dicen las Escrituras? A simple vista, parece haber una enorme distancia entre ambos. Pero según Clemente un estudio cuidadoso de las Escrituras nos llevará a las mismas verdades que los filósofos enseñaron. Esto se debe a que todas las Escrituras están escritas en alegorías o, como dice Clemente, en parábolas. El texto sagrado tiene siempre más de un sentido. El sentido literal no ha de despreciarse. Pero quien se queda en él es como el niño que se contenta con beber leche, y nunca llega a ser adulto. Más allá del sentido literal se encuentran otros sentidos que el verdadero sabio ha de descubrir.

La relación entre la fe y la razón es muy estrecha, pues una no puede funcionar sin la otra. La razón siempre construye sus argumentos sobre la base de ciertos principios que ella misma no puede demostrar, pero que acepta por fe. Para el sabio, la fe ha de ser entonces el primer principio, el punto de partida, sobre el cual la razón ha de construir sus edificios. Pero el cristiano que se queda en la fe, al igual que el que no va más allá del sentido literal de las Escrituras, es como el niño de leche, que no puede

crecer por falta de alimento sólido.

Frente a tales personas, que se contentan con los rudimentos de la fe, se encuentra el sabio o, como dice Clemente, el “verdadero gnóstico”. El sabio va más allá del sentido literal de las Escrituras, y de los rudimentos de la fe. El propio Clemente concibe entonces su propia tarea, no como la del pastor que guía a la grey, sino como la del “verdadero gnóstico” que dirige a otros de iguales inclinaciones. Naturalmente, esto tiende a producir una teología de tipo elitista, y Clemente ha sido criticado frecuentemente por esa tendencia en su pensamiento.

En cuanto al contenido mismo de la teología de Clemente, hemos de decir poco. Aunque él piensa estar sencillamente interpretando las Escrituras, su exégesis alegórica le hace posible encontrar en ellas ideas y doctrinas que vienen más bien de la tradición platónica. Dios es el Uno Inefable, acerca del cual es imposible decir cosa alguna en sentido recto. Todo lo que podemos decir de Dios consiste en negarle todo límite. Lo demás es lenguaje metafórico, que nos resulta útil porque no tenemos otro, pero que sin embargo no describe a Dios.

Este Uno Inefable se nos da a conocer en el Verbo, que les reveló a los filósofos y a los profetas toda la verdad que supieron, y que últimamente se ha encarnado en Jesucristo. En todo esto, Clemente sigue a Justino, y en cierta medida al filósofo judío alejandrino Filón, a quien nos hemos referido anteriormente. Pero su énfasis en la encarnación del Verbo hace que su teología sea cristocéntrica. Por otra parte, la importancia de Clemente no está en lo que haya dicho sobre tal o cual doctrina, sino en el modo en que su pensamiento es característico de todo un ambiente y tradición que se forjaron en la ciudad de Alejandría, y que sería de gran importancia para el curso posterior de la teología. Más adelante en este capítulo, al tratar acerca de Orígenes, veremos el contenido de esta teología en toda su madurez, y por tanto no es necesario que nos detengamos aquí a exponerlo. Baste decir que se trata de un tipo de teología cuya preocupación fundamental consiste en construir puentes entre la fe cristiana y la cultura que la rodea. Es una teología construida más para las gentes cultas que para las masas.

Tertuliano de Cartago

Todo lo contrario sucede en el caso de Tertuliano. Al parecer, Tertuliano nació en la ciudad africana de Cartago alrededor del año 150. Pero fue en Roma, cuando contaba unos cuarenta años, que se convirtió al cristianismo. Algún tiempo después regresó a su ciudad natal, donde se dedicó a escribir en defensa de la fe contra los paganos, y en defensa de la ortodoxia contra los herejes. Puesto que al parecer era abogado —o al menos había sido adiestrado en la ciencia retórica, y en los procedimientos que usaban los abogados— toda su obra lleva el sello de una mente

legal. Más arriba (página 57) hemos citado su comentario acerca de la “sentencia injusta” de Trajano. Al leer esas líneas, nos viene a la mente la imagen de un abogado que apela a un tribunal superior contra la sentencia injusta de un tribunal inferior. En otro tratado, escrito también contra los paganos, y que lleva por título El testimonio del alma, Tertuliano coloca al alma pagana en el banquillo del testigo y, tras interrogarla al estilo de un abogado en un juicio, llega a la conclusión de que aun el alma pagana es “por naturaleza cristiana”, y que si persiste en rechazar el cristianismo ello es por obstinación y ceguera.

Sin embargo, la obra en que de veras puede verse el espíritu legal de Tertuliano es su Prescripción contra los herejes. En el lenguaje legal de la época, el término “prescripción” tenía al menos dos sentidos. En primer lugar, una “prescripción” era un argumento legal que se presentaba antes del caso mismo, para demostrar que el juicio no tenía lugar. Si, aun antes de comenzar a debatir lo que se pleiteaba, una de las partes podía probar que la otra no tenía derecho a presentar demanda, o que la demanda no estaba en regla, o que el tribunal no tenía jurisdicción, se cancelaba el juicio. El otro sentido de la palabra “prescripción” aparecía por lo general en la frase “prescripción de largo tiempo”. Lo que esto quería decir era que si alguien había estado en posesión de una propiedad o de un derecho por cierto tiempo, y nadie se lo había disputado, esa persona quedaba en posesión legal de la propiedad o del derecho en cuestión, aunque apareciese después quien se lo disputara.

Tertuliano utiliza el término en ambos sentidos, como si se tratara de un pleito entre la iglesia ortodoxa y los herejes. Su propósito es demostrar, no sencillamente que los herejes no tienen razón o que están equivocados, sino aun más, que ni siquiera tienen derecho a entrar en discusión con los ortodoxos. En efecto, las Escrituras son propiedad de la iglesia.

Durante varias generaciones, la iglesia las ha utilizado sin que nadie se las dispute. Aun cuando no fueran originalmente su propiedad, ya de hecho lo son. Por tanto, los herejes no tienen derecho alguno a utilizarlas. Los herejes han llegado a última hora y pretenden cambiar lo que por su origen y por prescripción de largo tiempo pertenece a la iglesia. Que las Escrituras son propiedad de la iglesia, puede mostrarse fácilmente con sólo mirar a las iglesias apostólicas, donde esas Escrituras han sido leídas e interpretadas de igual manera desde tiempos de los apóstoles. Roma, por ejemplo, puede mostrar una línea ininterrumpida de obispos que se remonta hasta los apóstoles Pedro y Pablo. Y lo mismo puede decirse de Antioquía y de varias otras iglesias. Todas estas iglesias apostólicas concuerdan en su uso e interpretación de las Escrituras, según han venido haciéndolo desde sus principios. Además, por sus propios orígenes los escritos de los apóstoles son propiedad de esas iglesias, pues fue a ellas que los apóstoles se los legaron. Todo esto quiere decir que, si las Escrituras son propiedad de la iglesia, los herejes no tienen derecho a discutir con los ortodoxos sobre la base de las Escrituras. Aquí aparece la “prescripción,” en el otro sentido. Si los

herejes no tienen derecho a interpretar las Escrituras, toda discusión con ellos acerca de esa interpretación está de más. La iglesia, dueña de las Escrituras, es la única que tiene derecho a utilizarlas y emplearlas.

Este argumento contra los herejes, utilizado por primera vez por Tertuliano, ha sido empleado repetidamente en ocasiones posteriores contra toda clase de disidentes. Por cierto, fue uno de los principales argumentos utilizados por los católicos contra los protestantes a partir del siglo XVI. En el caso de Tertuliano, sin embargo, debemos notar que la razón última por la que la iglesia tiene derecho a las Escrituras es que puede mostrar una uniformidad, no sólo de sucesión formal, sino también de doctrina, a través de todas las generaciones a partir de los apóstoles. Esto era precisamente lo que se discutía en el siglo XVI, pues los protestantes decían que la iglesia católica se había apartado de su propia doctrina inicial.

Pero el espíritu legalista de Tertuliano va mucho más allá de estos argumentos. En efecto, Tertuliano piensa que la promesa bíblica en el sentido de que quien busca ha de hallar quiere decir que, una vez que uno ha encontrado la fe cristiana, toda búsqueda ha de cesar. Para el cristiano, entonces, toda búsqueda es una falta de fe.

Has de buscar hasta que encuentres, y una vez que lo hayas encontrado, has de creer. A partir de entonces, todo lo que tienes que hacer es guardar lo que has creído. Y además has de creer que nada más hay que haya de ser creído, ni nada más que haya de buscarse. (Prescripción, 9.)

Esto quiere decir que basta con la “regla de fe” de la iglesia, y que toda otra búsqueda es peligrosa. Naturalmente, Tertuliano sí permite que los cristianos traten de aprender más acerca de esa regla de fe. Pero todo lo que se salga de ella, o lo que venga de otras fuentes, ha de rechazarse. Esto es particularmente cierto de la filosofía pagana, ante la cual Tertuliano toma una posición radicalmente opuesta a la de Clemente. Más arriba (página 72) hemos citado sus palabras contrastando a Atenas con Jerusalén. La misma actitud prevalece en su opinión acerca de la dialéctica, es decir, del método de la filosofía.

¡Miserable Aristóteles, quien les ha dado la dialéctica! Les dio el arte de construir para derribar, un arte de sentencias resbalosas y de argumentos crudos, [...] que sirve para rechazarlo todo, y que en fin de cuentas no trata de nada (Prescripción, 7).

En resumen, Tertuliano se opone a toda especulación. Hablar por ejemplo, de lo que Dios puede hacer sobre la base de su omnipotencia, es perder el tiempo y arriesgarse a caer en el error. Lo que hemos de preguntarnos es, no qué podría Dios hacer, sino qué es lo que en efecto Dios ha hecho. Esto es lo que enseña la iglesia. Esto es lo que se encuentra en las Escrituras. Lo demás es curiosidad ociosa y por demás peligrosa.

Pero esto no implica que Tertuliano no sea capaz de utilizar argumentos lógicos contra sus adversarios. Al contrario, la lógica de Tertuliano es a menudo aplastante, como hemos visto en el caso de la Prescripción. Pero el vigor de sus argumentos se encuentra, mas que en su lógica, en su habilidad retórica, que llega hasta el sarcasmo. A Marción, por ejemplo, Tertuliano le dice que el Dios de la iglesia ha creado todo este mundo con sus maravillas, y entonces reta a su contrincante a que le muestre siquiera un triste vegetal hecho por su dios. Y luego le pregunta sarcásticamente en qué se ocupaba su dios antes de revelarse hace unos pocos años. ¿Es que no amaba a la humanidad hasta última hora? De este modo, mediante una inigualable combinación de ironía mordaz con una lógica inflexible, Tertuliano se convirtió en el azote de los herejes y campeón de la ortodoxia.

Y sin embargo, alrededor del año 207 aquel rudo enemigo de los herejes, aquel tenaz defensor de la autoridad de la iglesia, se unió al movimiento montanista, que el resto de los cristianos consideraba herético. Ese paso dado por Tertuliano es uno de los misterios insolubles de la historia de la iglesia, pues sus propios escritos y los demás documentos de la época nos dicen poco acerca de sus motivaciones. Por tanto, es imposible decir a ciencia cierta por qué Tertuliano se hizo montanista. Pero sí podemos, mediante el estudio del montanismo y del carácter de Tertuliano, ver algo de la afinidad que existía entre ambos.

El montanismo recibe ese nombre de su fundador, Montano, quien había sido sacerdote pagano hasta su conversión alrededor del año 155. Algún tiempo después, Montano comenzó a profetizar, diciendo que había sido poseído por el Espíritu Santo. Pronto se le unieron dos mujeres, Priscila y Maximila. Esto en sí no era nuevo, pues en esa época todavía continuaba la práctica de permitirles a quienes recibían ese don que profetizaran en las iglesias. Lo que sí se acostumbraba —y se había acostumbrado desde el principio— era asegurarse de que lo que tales profetas decían concordaba con la doctrina cristiana. En el caso de Montano y sus seguidores, pronto las autoridades eclesiásticas comenzaron a tener dudas, pues los montanistas decían que con ellos había comenzado una nueva era. De igual modo que en Jesucristo se había iniciado una nueva edad, ahora estaba sucediendo lo mismo con la dádiva del Espíritu Santo a los montanistas. Esa nueva edad se caracterizaba por una vida moral más rigurosa, de igual modo que el Sermón del Monte había enseñado una doctrina más rigurosa que el Antiguo Testamento.

La razón por la que el resto de la iglesia se opuso a la predicación de los montanistas no fue su énfasis en las profecías, sino lo que pretendían en el sentido de que ahora comenzaba una nueva era, el fin de la historia. Según el Nuevo Testamento, los últimos tiempos comenzaron con el advenimiento y resurrección de Jesucristo, y con la dádiva del Espíritu Santo. Con el correr de los años, esto se fue olvidando, hasta el punto que a nosotros hoy se nos hace difícil concebirlo así. Pero en el siglo segundo la iglesia seguía afirmando que el fin había comenzado en Jesucristo. Por lo tanto,

afirmar, como lo hacían los montanistas, que el fin había comenzado ahora, con la dádiva del Espíritu a Montano y los suyos, era disminuir la importancia de los acontecimientos del Nuevo Testamento y pretender que el evangelio no era sino una etapa más en la historia de la salvación. Tales doctrinas la iglesia no podía aceptar.

Tertuliano, sin embargo, parece haberse sentido atraído por el rigorismo de los montanistas. Su mente legalista exigía un orden perfecto, en el que todo se hiciera como era debido. En la iglesia, a pesar de todos sus esfuerzos por cumplir la voluntad de Dios, había demasiadas imperfecciones que no cuadraban con el legalismo de Tertuliano. El único modo de explicar esas imperfecciones, y de sobreponerse a ellas, consistía en creer que la iglesia era sólo una etapa intermedia, y que ahora había comenzado una nueva era del Espíritu, en la que todas esas imperfecciones quedarían detrás. Naturalmente, tales esperanzas resultan frustradas, y el hecho es que hacia el fin de sus días Tertuliano parece haber fundado la secta de los “tertulianistas”, probablemente un grupo de personas que creían que aun los montanistas se habían vuelto demasiado flexibles. En todo caso, el fenómeno que vemos en Tertuliano aparece repetidamente en la historia de la iglesia en dos sentidos: primero, una y otra vez veremos el conflicto entre quienes insisten en que la iglesia ha de ser una comunidad absolutamente pura, y quienes responden que ha de ser ante todo una comunidad de amor, en la que todos hallen aceptación; segundo, repetidamente veremos que existe una relación paradójica entre la búsqueda de la “libertad” del Espíritu y la insistencia en el rigor de la ley. Tertuliano es ejemplo característico de todo esto.

Aún después de hacerse montanista, Tertuliano no dejó de atacar a quienes a su parecer torcían la fe cristiana. Varias de sus obras del período montanista han sido de gran importancia en el desarrollo posterior de la teología. Y ninguna lo ha sido tanto como su tratado *Contra Práxeas*.

Lo que sabemos acerca de la persona de Práxeas es poco o nada. Algunos eruditos piensan que nunca hubo tal persona, y que “Práxeas” es sencillamente el obispo de Roma, Calixto, a quien por alguna razón Tertuliano no quiere nombrar. En todo caso, resulta claro que el tal Práxeas había llegado a tener cierto poder en la iglesia de Roma, y que allí había utilizado ese poder para oponerse al montanismo y para proponer su propia interpretación acerca de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Según Praxeas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran tres modos en los que Dios se manifestaba, de manera que Dios unas veces era Padre, otras Hijo y otras Espíritu. Esta es la doctrina que recibe el nombre de “patripasionismo”. Según ella el Padre sufrió la pasión, pues el Hijo es el Padre. Tertuliano comienza su tratado *Contra Práxeas* con su mordacidad característica:

Praxeas sirvió al diablo en Roma de dos modos: expulsando la profecía e introduciendo la herejía, echando al Espíritu y crucificando al Padre (*Contra Praxeas*. 1).

Pero pronto Tertuliano deja este tono para proponer su propia fórmula acerca del modo en que ha de entenderse la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esa fórmula es que hay en Dios “una substancia y tres personas”. La importancia de esto es enorme, puesto que Tertuliano fue la primera persona en referirse a la Trinidad mediante el uso de esta fórmula, que después llegaría a ser generalmente aceptada. Esto no quiere decir, naturalmente, que Tertuliano “inventara” la doctrina de la Trinidad, pero sí que fue él quien creó el vocabulario que a la larga se hizo común.

De igual modo, y también en respuesta a otras opiniones de Práxeas, Tertuliano dijo que hay en Cristo “una persona” y “dos substancias o naturalezas”: la divina y la humana. También esta fórmula, utilizada por primera vez por Tertuliano, vino a ser la fórmula generalmente aceptada para expresar la relación entre la divinidad y la humanidad en Jesucristo.

Por todas estas razones, Tertuliano es un personaje único en la historia de la iglesia. Ardiente defensor de la ortodoxia frente a toda clase de herejías, terminó por unirse a uno de los movimientos que el resto de la iglesia consideraba herético. Y, aún después de hereje, siguió produciendo obras y fórmulas teológicas que serían de gran importancia en el curso futuro de la iglesia. Además, fue él el primer teólogo cristiano que escribió en lengua latina, que era la lengua común en la mitad occidental del Imperio, y por tanto su pensamiento influyó notablemente sobre toda la teología occidental.

Orígenes de Alejandría

El más distinguido discípulo de Clemente de Alejandría, y el último de los cuatro grandes maestros de la iglesia que discutiremos en este capítulo, es Orígenes. A diferencia de su maestro Clemente, Orígenes era hijo de padres cristianos. Durante la persecución de Septimio Severo —la misma que obligó a Clemente a abandonar Alejandría—, el padre de Orígenes fue hecho prisionero y sufrió el martirio. Orígenes, que a la sazón era todavía un jovenzuelo, quiso unirse a su padre en la cárcel para sufrir el martirio junto a él. Pero su madre le escondió sus ropas y Orígenes se vio obligado a permanecer en casa, donde le dedicó a su padre un tratado en el que le exhortaba a ser fiel hasta la muerte.

Poco tiempo después de estos acontecimientos, Demetrio, el obispo de Alejandría, puso sobre los hombros de Orígenes, que apenas contaba dieciocho años de edad, la tarea de preparar a los candidatos al bautismo: los “catecúmenos”. Esta era una gran responsabilidad, y el joven Orígenes, que sin lugar a dudas era un genio excepcional, llegó a ser famoso como maestro de la fe cristiana. Tras algunos años de enseñar a los catecúmenos, Orígenes se vio en la necesidad de dedicarse a discípulos más adelantados, pues muchas gentes cultas venían a pedir su instrucción. Entonces dejó la

enseñanza de los catecúmenos en manos de algunos de sus discípulos, y se dedicó por entero a la labor docente en una escuela cristiana al estilo de la que habían tenido anteriormente los grandes filósofos paganos. A esa escuela venían a escucharle, no sólo cristianos de diversas partes del Imperio, sino también paganos como la madre del emperador y el gobernador de Arabia.

Por diversas razones, entre las cuales no faltaron los celos, hubo conflictos entre Orígenes y el obispo de Alejandría. El resultado de esos conflictos fue que Orígenes se vio obligado a abandonar Alejandría e ir a vivir en Cesarea, donde continuó dedicándose al estudio y la enseñanza por veinte años más. Por fin, en tiempos de la persecución de Decio, Orígenes tuvo ocasión de mostrar la firmeza de su fe. Dado el carácter de esa persecución, Orígenes no fue muerto, sino torturado hasta tal punto que, puesto en libertad, murió al poco tiempo. Murió en la ciudad de Tiro cuando tenía unos setenta años de edad.

La obra literaria de Orígenes fue inmensa. Puesto que sus conocimientos bíblicos eran enormes y estaba consciente de que el texto de las Escrituras contenía ligeras variantes, compuso la Hexapla. Esta era una colección, en seis columnas, del Antiguo Testamento en diversas formas: el texto hebreo, una transliteración en letras griegas de ese mismo texto —de modo que el lector que desconocía el hebreo pudiera conocer el sonido del hebreo, sobre la base del griego— y cuatro versiones distintas al griego. Además, se dedicó a comparar los diversos textos del Antiguo Testamento, y produjo toda una serie de símbolos para designar variantes, omisiones y añadiduras. Además, Orígenes compuso comentarios y sermones sobre buena parte del texto bíblico. Y a esto han de añadirse su apología *Contra Celso*, que ya hemos citado, y su gran obra sistemática, *De los primeros principios*, más conocida como *De principiis*. El modo en que Orígenes pudo escribir tantas obras nos da idea de su genio, pues buena parte de su producción literaria fue dictada directamente a algún discípulo o escriba. Y hasta se nos cuenta que en algunas ocasiones llegó a dictar obras diferentes a siete amanuenses simultáneamente.

La teología de Orígenes sigue un espíritu muy parecido al de su maestro Clemente. Se trata de un intento de relacionar la fe cristiana con la filosofía que estaba en boga en Alejandría en esa época. Esa filosofía era lo que los historiadores llaman “el neoplatonismo”. Pero Orígenes está mucho más consciente que Clemente de la necesidad de asegurarse que ese interés filosófico no le lleve a negar alguna de las doctrinas fundamentales del cristianismo. Según él, “nada que difiera de la tradición de los apóstoles y de la iglesia ha de aceptarse como verdadero” (*De principiis*, prefacio, 2). Esa tradición incluye ante todo la doctrina según la cual hay un solo Dios, creador y ordenador del universo, y por tanto las especulaciones gnósticas que pretenden que otro ha creado este mundo han de ser rechazadas. En segundo lugar, la doctrina apostólica nos enseña que Jesucristo es el Hijo de Dios, nacido antes que todas las criaturas, y que se ha encarnado de tal modo que, al mismo tiempo que se hizo

hombre, siguió siendo Dios. Sobre el Espíritu Santo, según Orígenes, la tradición apostólica no está del todo clara, excepto en el sentido de que su gloria es la misma del Padre y del Hijo. Por último, esa tradición afirma que el alma ha de recibir recompensa o castigo según su vida en este mundo, y que al final habrá una resurrección del cuerpo, que se levantará incorruptible.

Una vez afirmado esto, sin embargo, Orígenes se siente libre para alzarse en altos vuelos especulativos. Por ejemplo, puesto que la tradición de los apóstoles y de la iglesia no nos da detalles acerca del modo en que el mundo fue creado, Orígenes se lanza a investigar esta cuestión. En los primeros capítulos del Génesis hay dos historias de la creación, hecho éste que conocían los sabios judíos aun antes de tiempos de Orígenes, y que ha de resultar claro a quienquiera que lea esos capítulos con detenimiento. En una de esas historias, la primera, se nos dice que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, y que “varón y hembra lo creó”.

En la segunda, se nos dice que Dios hizo primero a Adán, de cuya costilla formó después a Eva. En la primera historia, el verbo griego que se utiliza para la acción de Dios corresponde a nuestro verbo “crear”, mientras que el que aparece en la segunda corresponde a nuestro “plasmar”. ¿Cómo explicar estas diversidades? Naturalmente, Orígenes no puede recurrir, como lo hacen los eruditos modernos, a la explicación según la cual lo que tenemos aquí es la conjunción de dos tradiciones distintas. Según él, si hay dos historias de la creación esto ha de ser porque hubo dos creaciones.

La primera creación, según Orígenes, fue puramente espiritual. Los seres que Dios hizo eran espíritus carentes de cuerpo. Es por esto que el texto dice que eran “varón y hembra”, es decir, sin distinciones sexuales. También es por ello que se utiliza el verbo “crear” más bien que “plasmar”.

El propósito de Dios era que los espíritus que había creado se dedicaran a su contemplación. Pero algunos de ellos apartaron la vista del Creador, y por ello cayeron. Fue entonces que Dios produjo la segunda creación. Esta creación es material, y ha sido puesta como refugio u hogar provisional para los espíritus caídos. De esos espíritus, los que cayeron más bajo se han vuelto demonios, y los demás se han vuelto seres humanos. Fue para estos seres humanos que Dios creó los cuerpos que ahora poseemos, de los cuales se dice que los “plasmó” del polvo de la tierra, y que unos son varones y otros hembras.

Naturalmente, esto quiere decir que todos los seres humanos existíamos antes de nacer en este mundo, y que la razón por la cual estamos aquí es que pecamos en esa existencia anterior y puramente espiritual. Resulta interesante notar que, aunque Orígenes cree derivar sus ideas del texto bíblico, en realidad se derivan de Platón, quien había enseñado que las almas se hallan en este mundo porque han caído del mundo superior de las puras ideas. En este mundo, el diablo y sus demonios nos tienen sujetos, y Jesucristo ha venido por tanto para destruir el poder del diablo y para mostrarnos el camino que hemos de seguir en nuestro regreso al mundo espiritual.

Pero, según Orígenes, puesto que en fin de cuentas el diablo es también un espíritu como el nuestro, y puesto que Dios es amor, al fin hasta el diablo se salvará, y toda la creación regresará a su estado inicial, cuando todo era espíritu. Sin embargo, los espíritus seguirán siendo libres, y por tanto nada impide que haya una nueva caída, un nuevo mundo material, y una nueva historia, y que por tanto el ciclo de caída-restauración-caída continúe para siempre.

Al tratar de juzgar todo esto, lo primero que tenemos que hacer es rendir tributo a la amplitud de horizontes que Orígenes trata de abarcar. Esto es lo que le ha ganado admiradores en diversas generaciones. Además, hemos de recordar que Orígenes propone todo esto, no como la verdad que ha de ser aceptada por todos, ni como algo que ha de sustituir o de superar a las doctrinas de la iglesia, sino como sus propias especulaciones, que nunca han de tener la misma autoridad de la tradición apostólica.

Pero, una vez dicho esto, es necesario señalar que en muchos puntos Orígenes parece ser más platónico que cristiano. Así, por ejemplo, Orígenes niega la doctrina de los gnósticos y de Marción según la cual este mundo ha sido creado por un ser inferior. Pero en fin de cuentas llega a la conclusión de que la existencia del mundo material es el resultado del pecado, y que los propósitos iniciales de Dios no incluían la existencia de este mundo ni de la historia. En esto, Orígenes contrasta con Ireneo, para quien la historia era parte fundamental del plan de Dios. Y en lo que se refiere a la preexistencia de las almas y el ciclo eterno de caídas y restauraciones, no cabe duda de que Orígenes se aparta de lo que ha sido siempre la doctrina de la iglesia.

Conclusión general

En este capítulo hemos visto tres tendencias teológicas distintas. Ireneo es el defensor de la doctrina tradicional de la iglesia, el pastor que se preocupa porque la sana doctrina prevalezca en su iglesia. Tertuliano es también defensor de la doctrina tradicional; pero su propio legalismo en esa defensa le lleva a la larga a romper con la misma iglesia que pretendía defender. Clemente y Orígenes son más pensadores que pastores y, aunque se ocupan de defender la fe frente a los paganos, su verdadera preocupación está en descubrir los secretos más elevados de Dios y de su creación. De los tres, es probablemente Ireneo quien más se acerca al espíritu original del evangelio. Desafortunadamente, con el correr de los siglos la teología de Ireneo quedó relativamente olvidada, mientras que el influjo de los otros dos tipos de teología se hizo sentir cada vez más. Empero la exposición del modo en que esto tuvo lugar, y de sus implicaciones para nuestro modo de entender la fe cristiana, cae fuera del ámbito de esta historia, y deberá quedar reservada para un ensayo que proyectamos publicar en el futuro cercano.

La persecución en el siglo tercero

10

La presente confesión de fe ante las autoridades ha sido tanto más ilustre y honrosa por cuanto el sufrimiento fue mayor. La lucha arreció, y se acrecentó la gloria de los que luchaban.

Cipriano de Cartago

Hacia fines del siglo segundo, la iglesia había gozado de un período de relativa paz. El Imperio, envuelto en guerras civiles al mismo tiempo que trataba de defender sus fronteras frente al empuje de los pueblos germánicos, no les había prestado demasiada atención a los cristianos.

Además, todavía seguía en vigor el viejo principio promulgado por Trajano, en el sentido de que los cristianos debían ser castigados si se les delataba y se negaban a ofrecerles sacrificio a los dioses, pero que no debía buscárseles activamente.

En el siglo tercero, sin embargo, la situación cambió. A través de todo el siglo continuó vigente la legislación de Trajano, y por tanto de vez en cuando, en uno u otro lugar, hubo martirios más o menos aislados. Pero además de esto hubo dos políticas nuevas, una promulgada por Septimio Severo y otra por Decio, que afectaron profundamente la vida de la iglesia.

La persecución bajo Septimio Severo

A principios del siglo tercero, reinaba en Roma el emperador , quien había logrado consolidar su poder y poner así fin a un período de luchas internas que habían debilitado al Imperio. Empero gobernar en tales circunstancias no era tarea fácil. La amenaza de los pueblos “bárbaros” allende el Danubio y el Rin era constante. Dentro del Imperio había grupos disidentes, y existía siempre el peligro de que alguna legión se rebelara y nombrara su propio emperador, iniciando así una nueva guerra civil. En medio de tal situación, Septimio SeveroSeptimio Severo decidió seguir una política religiosa de carácter sincretista. Su propósito era unir a todos sus súbditos bajo el culto

al Sol invicto, en el cual se fundirían todas las religiones de la época, así como las enseñanzas de diversos filósofos.

Pero tal política conflagraba con la obstinación de los dos grupos religiosos que se negaban doblegarse ante el sincretismo: los judíos y los cristianos. Por ello, Septimio Severo se propuso detener el avance de estas dos religiones, y con ese propósito prohibió, bajo pena de muerte, toda conversión al judaísmo o al cristianismo. Al mismo tiempo, la antigua legislación seguía vigente, de modo que a los cristianos que fueran acusados y que se negaran a ofrecerles sacrificio a los dioses se les condenaría también.

El resultado de todo esto fue un recrudecimiento de la persecución al estilo del siglo anterior, y a la vez una persecución más intensa dirigida contra los nuevos conversos y sus maestros. Por lo tanto, el año 202, fecha del edicto de Septimio Severo, marca un nuevo hito en la historia de las persecuciones. Según una tradición, fue en ese año que Ireneo sufrió el martirio. También hemos señalado anteriormente que el padre de Orígenes, Leónidas, se contaba entre un grupo de mártires alejandrinos de la misma fecha. Puesto que el peligro era mayor para los maestros del cristianismo, y puesto que Clemente llevaba unos veinte años enseñando en Alejandría, y se había hecho famoso, Clemente tuvo que huir y refugiarse en la región de Capadocia, donde era menos conocido.

El más famoso de los martirios de esa época es el de Perpetua y Felicidad, que tuvo lugar alrededor del año 203. Es posible que Perpetua y sus compañeros hayan sido montanistas, y que el autor que nos ha dejado el testimonio de su martirio haya sido Tertuliano. Pero en todo caso lo que más nos interesa aquí es el hecho de que los mártires son cinco catecúmenos, es decir, cinco personas que se preparaban para recibir el bautismo. Esto concuerda con lo que hemos dicho más arriba acerca del edicto de Septimio Severo. El crimen de que se acusaba a estos cinco jóvenes, varios de ellos adolescentes, no era sólo el hecho de ser cristianos, sino también el hecho de haberse convertido recientemente, desobedeciendo así el decreto imperial.

La heroína del Martirio de santas Perpetua y Felicidad es Perpetua, una mujer joven de buena posición social que amamantaba aún a su hijo recién nacido. La acompañaban los esclavos Felicidad y Revocato, y otros dos jóvenes acerca de cuyo trasfondo no se nos informa, y cuyos nombres eran Saturnino y Secundulo. Buena parte del Martirio está puesta en labios de Perpetua, y es muy posible que reproduzca sus propias palabras.

En todo caso, cuando Perpetua y sus compañeros fueron arrestados y el padre de Perpetua trató de convencerla de que abandonara su fe y salvara así su vida, ella le respondió que, de igual modo que cada cosa tiene su nombre y es inútil tratar de cambiárselo, ella tenía el nombre de cristiana, y no podía cambiárselo. El proceso de Perpetua y sus compañeros fue largo, al parecer porque las autoridades querían hacer todo lo posible por incitarles a abandonar su fe. Felicidad, que estaba encinta cuando

fue arrestada, temía que por razón de su embarazo le perdonaran la vida, o al menos pospusieran su martirio, y que no podría entonces sufrir juntamente con sus compañeros. Pero, según el Martirio, sus oraciones fueron contestadas, y al octavo mes de embarazo dio a luz una niña, que inmediatamente fue adoptada por otra hermana en la fe. Cuando la veían quejarse de los dolores del parto, sus carceleros le preguntaban cómo esperaba tener el valor necesario para enfrentarse a las fieras. La respuesta de Felicidad es característica del modo en que muchos de aquellos cristianos de los primeros siglos se enfrentaban al martirio:

Ahora mis sufrimientos son sólo míos. Mas cuando tenga que enfrentarme a las bestias habrá otro que vivirá en mí, y sufrirá por mí, puesto que yo estaré sufriendo por él.

Los mártires varones fueron por fin lanzados a las fieras, y Saturnino y Revocato murieron rápidamente, pero a Secundulo ninguna fiera quiso atacarle. El jabalí que le soltaron, en lugar de atacarle a él, hirió de muerte a uno de los soldados. Cuando le ataron para que un oso le atacara, el oso se negó a salir de su escondite. Por fin, el propio Secundulo le anunció a su carcelero que un leopardo le mataría de una sola dentellada, y así fue.

En cuanto a Perpetua y Felicidad, les anunciaron que les tenían preparada una vaca furiosa para que las corneara. Cuando Perpetua fue corneada y lanzada en alto, sencillamente se ciñó mas estrechamente su vestido deshecho sobre sus carnes expuestas, y pidió que le permitieran recoger su cabellera, porque la cabellera suelta como se la habían dejado era señal de duelo, y para ella éste era un momento feliz. Luego fue a donde yacía Felicidad, también herida por la vaca, levantó a su compañera, y preguntó en voz alta que sorprendió a todos: “¿Dónde está la famosa vaca?” Por fin, desgarradas y sangrantes, las mártires se reunieron en el centro del anfiteatro, donde se despidieron con el ósculo de paz y se dispusieron a morir a espada. Cuando le tocó el turno a Perpetua, su verdugo temblaba y no acertaba a herirle de muerte, y ella le tomó la mano y se la dirigió para que la hiriera en la garganta. Al llegar a este punto, el Martirio comenta: “Quizá el demonio la temía tanto, que no se atrevía a matarla sin que ella lo quisiera.” Poco después, por razones que no están del todo claras, la persecución amainó. Siempre siguió habiendo algunos mártires en diversas partes del Imperio, pero no en la medida en que los hubo en los años 202 y 203. El emperador Caracalla, que sucedió a Septimio Severo en el año 211, trató de ganarse el apoyo de la población extendiendo la ciudadanía romana a todos sus súbditos libres —los que no eran esclavos—. Como parte de su política de congraciarse con el pueblo, revivió la persecución pero sólo por breve tiempo y mayormente en el norte de Africa.

Sus sucesores Eliogábalo (218–222) y Alejandro Severo (222–235) siguieron una política sincretista semejante a la de Septimio Severo; pero, a diferencia de este último,

no trataron de obligar a judíos y cristianos a seguir ese sincretismo. Se cuenta que Alejandro Severo tenía en su altar imágenes de Cristo y Abraham, además de varios dioses. Su madre, Julia Mamaea, fue a escuchar las enseñanzas de Orígenes.

Por un breve período, bajo el gobierno de Máximo, se desató la persecución en Roma, y tanto el obispo Ponciano como su rival Hipólito fueron exiliados y enviados a trabajar en las minas. Pero pronto esa breve persecución pasó, y la iglesia gozó de relativa paz. De hecho, del emperador Felipe el Arabe, que reinó del año 244 al 249, llegaron a circular rumores en el sentido de que era cristiano.

En resumen, durante casi medio siglo las persecuciones cesaron casi por completo, al tiempo que el número de conversos al cristianismo crecía sorprendentemente. Para esta nueva generación de cristianos, la mayoría de los mártires eran personas que habían vivido en una edad pasada, y a quienes se les debía gran veneración, pero cuya situación difícilmente se repetiría. Cada día había más cristianos entre las clases pudientes del Imperio, y ya eran pocos los que creían las viejas fábulas acerca de los crímenes indecibles de los cristianos. La persecución había venido a ser una memoria del pasado, a la vez amarga y dolorosa. Entonces se desató la tormenta.

La persecución bajo Decio

En el año 249 Decio se ciñó la púrpura imperial. Aun cuando los historiadores cristianos le han caracterizado como un personaje cruel, Decio era sencillamente un romano de corte antiguo, y un hombre dispuesto a restaurar la vieja gloria de Roma. Por diversas razones, esa gloria parecía estar perdiendo su lustre. Los bárbaros allende las fronteras se mostraban cada vez más inquietos y más atrevidos en sus incursiones dentro de los dominios del Imperio. La economía del Imperio se encontraba en crisis. Y las viejas tradiciones caían cada vez en mayor desuso.

Para un romano tradicional, resultaba claro que una de las razones por las que todo esto sucedía era que el pueblo había abandonado el culto de sus dioses. Cuando todos adoraban a los dioses, las cosas parecían marchar mucho mejor, y la gloria y el poderío de Roma eran cada vez mayores. En consecuencia, cabría pensar que lo que estaba sucediendo era que, puesto que Roma les estaba retirando su culto, los dioses a su vez le estaban retirando su favor al viejo Imperio. En ese caso, una de las medidas que se imponían en el intento de restaurar la vieja gloria de Roma era la restauración de los viejos cultos. Si todos los súbditos del Imperio volvían a adorar a los dioses, posiblemente los dioses volverían a favorecer al Imperio.

Esta fue la principal razón de la política religiosa de Decio. No se trataba ya de los viejos rumores acerca de las prácticas nefandas de los cristianos, ni de la necesidad de castigar su obstinación, sino que se trataba mas bien de una campaña religiosa que buscaba la restauración de los viejos cultos. En último análisis, lo que estaba en juego

era la supervivencia de la vieja Roma de los Césares, con sus glorias y sus dioses. Todo lo que se opusiera a esto sería visto como falta de patriotismo y alta traición.

Dada la razón de la política de Decio, la persecución que este emperador desató tuvo características muy distintas de las anteriores. El propósito del emperador no era crear mártires, sino apóstatas. Casi cincuenta años antes, Tertuliano había dicho que la sangre de los mártires era semilla, pues mientras más se le derramaba más cristianos había. Las muertes ejemplares de los mártires de los primeros años no podían sino conmover a quienes las presenciaban, y por tanto a la larga favorecían la diseminación del cristianismo. Si, por otra parte, se lograba que algún cristiano, ante la amenaza de muerte o el dolor de la tortura, renunciase de su fe, ello constituiría una victoria en la política imperial de restaurar el paganismo.

Aunque el edicto de Decio que inició la persecución no se ha conservado, resulta claro que lo que Decio ordenó no fue que se destruyera a los cristianos, sino que era necesario volver al culto de los viejos dioses. Por mandato imperial, todos tenían que sacrificar ante los dioses y que quemar incienso ante la estatua del emperador. Quienes así lo hicieran, obtendrían un certificado como prueba de ello. Y quienes carecieran de tal certificado serían tratados como criminales que habían desobedecido el mandato imperial.

Como era de suponerse, este mandato imperial tomó a los cristianos por sorpresa. Las generaciones que se habían formado bajo el peligro constante de la persecución habían pasado, y las nuevas generaciones no estaban listas a enfrentarse al martirio. Algunos corrieron a obedecer el edicto imperial tan pronto como supieron de él. Otros permanecieron firmes por algún tiempo, pero cuando fueron llevados ante los tribunales ofrecieron sacrificio ante los dioses. Otros, quizá más astutos, se valieron de artimañas y del poder del oro para obtener certificados falsos sin haber sacrificado nada. Otros, en fin, permanecieron firmes, y se dispusieron a afrontar las torturas más crueles que sus verdugos pudieran imponerles.

Puesto que el propósito de Decio era obligar a las gentes a sacrificar, fueron relativamente pocos los que murieron durante esta persecución. Lo que se hacía era más bien detener a los cristianos y, mediante una combinación de promesas, amenazas y torturas, hacer todo lo posible para obligarles a abjurar de su fe. Fue bajo tales circunstancias que Orígenes sufrió las torturas que hemos mencionado en el capítulo anterior, y que a la postre causaron su muerte. Y el caso de Orígenes se repitió centenares de veces en todas partes del Imperio. Ya no se trataba de una persecución esporádica y local, sino más bien sistemática y universal, como lo muestra el hecho de que se han conservado certificados comprobando sacrificios ofrecidos en los lugares más recónditos del Imperio.

Todo esto dio origen a una nueva dignidad en la iglesia, la de los “confesores”. Hasta entonces, quienes eran llevados ante los tribunales y permanecían firmes en su fe terminaban su vida en el martirio. Los que sacrificaban ante los dioses eran apóstatas.

Pero ahora, con la nueva situación creada por el edicto de Decio, apareció un grupo de aquellos que permanecían firmes en la fe, pero cuya firmeza no llevaba a la corona del martirio. A estas personas que habían confesado la fe en medio de las torturas se les dio el título de “confesores”.

La persecución de Decio no duró mucho. En el año 251 Galo sucedió a Decio, y la persecución disminuyó. Seis años más tarde, bajo Valeriano, antiguo compañero de Decio, hubo una nueva persecución. Pero cuando en el año 260 los persas hicieron prisionero a Valeriano, la iglesia gozó de nuevo de una paz que duró más de cuarenta años.

A pesar de su breve duración, la persecución de Decio fue una dura prueba para la iglesia. Esto se debió, no sólo al hecho mismo de la persecución, sino también a las nuevas cuestiones a que los cristianos tuvieron que enfrentarse después de la persecución.

En una palabra, el problema que la iglesia confrontó era la cuestión de qué hacer con los “caídos”, con los que de un modo u otro habían sucumbido ante los embates de la persecución. El problema se agravaba por varias razones. Una de ellas era que no todos habían caído de igual modo o en igual grado. Difícilmente podría equipararse el caso de quienes habían corrido a sacrificar ante los dioses tan pronto como habían oído acerca del edicto imperial con el de los que se habían valido de diversos medios para procurarse certificados, pero nunca habían sacrificado. Había otros que, tras un momento de debilidad en el cual se habían rendido ante las amenazas de las autoridades, querían volver a unirse a la iglesia mientras duraba todavía la persecución, sabiendo que ello probablemente les costaría la libertad y quizá la vida.

Dado el gran prestigio de los confesores, algunos pensaban que eran ellos quienes tenían la autoridad necesaria para restaurar a los caídos a la comunión de la iglesia. Algunos confesores, particularmente en el norte de Africa, reclamaron esa autoridad, y comenzaron a desempeñarla. A esto se oponían muchos de los obispos, para quienes era necesario que el proceso de restauración de los caídos se hiciera con orden y uniformidad, y quienes por tanto insistían en que sólo la jerarquía de la iglesia tenía autoridad para regular esa restauración. Por último, había quienes pensaban que toda la iglesia estaba cayendo en una laxitud excesiva, y que se debía tratar a los caídos con mucho mayor rigor.

La cuestión de los caídos: Cipriano y Novaciano

En el debate que surgió en torno de esta cuestión, dos personajes se distinguen por encima de los demás: Cipriano de Cartago y Novaciano de Roma.

Cipriano se había convertido cuando tenía unos cuarenta años de edad, y poco

tiempo después había sido electo obispo de Cartago. Su teólogo favorito era Tertuliano, a quien llamaba “el maestro”. Al igual que Tertuliano, Cipriano era ducho en retórica, y sabía exponer sus argumentos de forma aplastante. Sus escritos, muchos de los cuales se conservan hasta el día de hoy, son preciosas joyas de la literatura cristiana del siglo tercero.

Cipriano había sido hecho obispo muy poco tiempo antes de estallar la persecución, y cuando ésta llegó a Cartago, Cipriano pensó que su deber era huir a un lugar seguro, con algunos otros dirigentes de la iglesia, y desde allí seguir pastoreando a su grey mediante una correspondencia nutrida. Como era de suponerse, muchos vieron en esta decisión un acto de cobardía. El clero de Roma, por ejemplo, que acababa de perder a su obispo en la persecución, le escribió pidiéndole cuentas de su actitud. Cipriano insistió en que su exilio era la decisión más sabia para el bien de su grey, y que era por esa razón que había decidido huir, y no por cobardía. De hecho, su valor y convicción quedaron probados pocos años más tarde, cuando Cipriano ofreció su vida como mártir. Pero por lo pronto su propia autoridad quedaba puesta en duda, pues los confesores, que habían sufrido por su fe, parecían tener más autoridad que él.

Algunos de los confesores deseaban que los caídos que querían volver a la iglesia fueran admitidos inmediatamente, sólo a base de su arrepentimiento. Pronto varios presbíteros que habían tenido otros conflictos con Cipriano se unieron a los confesores, y se produjo un cisma que dividió a la iglesia de Cartago y de toda la región circundante.

Cipriano entonces convocó a un sínodo —es decir, una asamblea de los obispos de la región— que decidió que quienes habían comprado u obtenido certificados sin haber sacrificado podían ser admitidos a la comunión inmediatamente si mostraban arrepentimiento. Los que habían sacrificado no serían admitidos sino en su lecho de muerte, o cuando una nueva persecución les diera oportunidad de mostrar la sinceridad de su arrepentimiento. Los que habían sacrificado y no se arrepentían, no serían admitidos jamás, ni siquiera en su lecho de muerte. Por último, los miembros del clero que habían sacrificado serían depuestos inmediatamente. Con estas decisiones terminó la controversia, aunque el cisma continuó por algún tiempo. La principal razón por la que Cipriano insistía en la necesidad de regular la admisión de los caídos a la comunión de la iglesia era su propio concepto de la iglesia. La iglesia es el cuerpo de Cristo, que ha de participar de la victoria de su Cabeza. Por ello, “fuera de la iglesia no hay salvación”, y “nadie que no tenga a la iglesia por madre puede tener a Dios por padre”. En su caso, esto no quería decir que hubiera que estar de acuerdo en todo con la jerarquía de la iglesia —Cipriano mismo tuvo sus disputas con la jerarquía de la iglesia de Roma— pero sí implicaba que la unidad de la iglesia era de suma importancia. Puesto que las acciones de los confesores amenazaban con quebrantar esa unidad, Cipriano se sentía obligado a rechazar esas acciones e insistir en que fuera un sínodo el que decidiera lo que habría de hacerse con los caídos.

Además, no hemos de olvidar que Cipriano era fiel admirador de Tertuliano, cuyas obras estudiaba con asiduidad. El espíritu rigorista de Tertuliano se hacía sentir en Cipriano y en su insistencia en que los caídos no fueran admitidos de nuevo a la comunión de la iglesia con demasiada facilidad. La iglesia debía ser una comunidad de santos, y los idólatras y apóstatas no tenían lugar en ella.

Mucho más rigorista que Cipriano era Novaciano, quien en Roma se oponía a la facilidad con que el obispo Cornelio admitía de nuevo a la comunión a los que habían caído. Años antes, había habido un conflicto semejante en la misma ciudad de Roma, cuando Hipólito —a quien hemos de referirnos en el próximo capítulo como exponente del culto cristiano— rompió con el obispo Calixto porque éste estaba dispuesto a perdonar a los que habían fornicado y regresaban arrepentidos. En aquella ocasión, el resultado fue un cisma, de modo que llegó a haber dos obispos rivales en Roma.

También ahora, en el caso de Novaciano, se produjo otro cisma, pues Novaciano insistía en que la iglesia debía ser pura, y las acciones de Cornelio al admitir a los caídos la mancillaban. El cisma de Hipólito no había durado mucho; pero el de Novaciano perduraría por varias generaciones. La importancia de todo esto es que muestra cómo la cuestión de la restauración de los caídos fue una de las preocupaciones principales de la iglesia occidental —es decir, de la iglesia en la parte del Imperio que hablaba el latín— desde fecha muy temprana. La cuestión de qué debía hacerse con los que pecaban después de su bautismo dividió a la iglesia occidental en repetidas ocasiones. De esa preocupación surgió todo el sistema penitencial de la iglesia. Y a la larga la Reforma Protestante fue en su esencia una protesta contra ese sistema. Todo esto, empero, pertenece a otros lugares en esta historia.

... no sois muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles, antes [...] lo flaco del mundo escogió Dios, para avergonzar lo fuerte.

1 Corintios 1:26–27

Hasta aquí hemos venido narrando la historia del cristianismo prestando especial atención a los conflictos entre la iglesia y el estado, así como a la labor teológica de los más distinguidos pensadores de la iglesia. Este método, sin embargo, presenta una dificultad: puesto que la mayoría de los documentos que se han conservado tratan acerca de la obra y el pensamiento de los jefes de la iglesia, corremos el riesgo de olvidarnos de la vida y el testimonio del común de los cristianos. Por tanto, conviene que nos detengamos a consignar algo de lo poco que sabemos acerca de las masas cristianas, así como del culto y de la vida cristiana cotidiana.

El origen social de los cristianos

Más arriba, en la pág. 94 **OJO: poner número correcto**, hemos citado las palabras del pagano Celso acusando a los cristianos de ser gentes ignorantes cuya propaganda tenía lugar, no en las escuelas ni en los foros, sino en las cocinas, los talleres y las talabarterías. Aunque la obra de cristianos tales como Justino, Clemente y Orígenes parece darles un mentís a las palabras de Celso, el hecho es que, en términos generales, Celso decía verdad. Los sabios entre los cristianos eran la excepción más bien que la regla. Y en su obra *Contra Ceiso*, Orígenes se cuida de no desmentir a su contrincante en este punto. Desde el punto de vista de paganos cultos tales como Tácito, Cornelio Frontón y Marco Aurelio, los cristianos eran una gentuza despreciable, sin educación ni cultura. En esto no se equivocaban los paganos, pues todo parece indicar que la mayoría de los cristianos de los primeros siglos pertenecía a las clases más bajas de la sociedad. Según el testimonio de los Evangelios, Jesús pasó la mayor parte de su ministerio entre pescadores, prostitutas e inválidos. El apóstol Pablo, que parece haber pertenecido a una clase social algo más elevada, dice sin

embargo que la mayoría de los cristianos en Corinto eran gentes ignorantes, carentes de poder, y de linaje oscuro. Lo mismo es cierto a través de los tres primeros siglos de la vida de la iglesia. Aunque sabemos de algunos cristianos de alta clase social, tales como Domitila y Flavio Clemente en Roma, y Perpetua en Cartago, por cada uno de estos personajes parece haber habido centenares de cristianos de baja posición social. En su mayoría, los cristianos eran esclavos, carpinteros, albañiles o herreros.

En este medio se produjeron numerosos escritos y leyendas cuyo tono es muy distinto del de las obras de Justino y los demás eruditos cristianos. Se trata de toda una muchedumbre de evangelios apócrifos, y de “Hechos” de diversos apóstoles y de la Virgen, en los que se narran historias casi pueriles de milagros cuyo único propósito parece ser cautivar y deleitar la imaginación. Estos libros apócrifos no han de confundirse con los que produjeron los herejes para prestar apoyo a sus doctrinas. Aunque en algunos de ellos se hallan doctrinas heterodoxas, su propósito es más bien alimentar la fantasía de los crédulos. Así, por ejemplo, en uno de estos evangelios el niño Jesús se entretiene quebrando los cántaros que sus compañeros de juego traen al pozo, y luego cuando ellos lloran por haber perdido sus cántaros, y porque sus padres les castigarán, Jesús les ordena a las aguas que devuelvan los cantaros, los cuales son devueltos enteros. De igual modo, en otra ocasión, según el mismo evangelio apócrifo, Jesús le ordenó a un árbol alto que se doblgara, para él subirse sobre el árbol, y éste le obedeció y después se enderezó, como un camello que se echa para que el amo monte sobre él.

Pero todo esto no ha de hacernos despreciar la perspectiva de estos cristianos comunes. Al contrario, cuando comparamos esa perspectiva con la de algunos de los más distinguidos maestros de la iglesia, vemos que las gentes pobres e ignorantes poseían una comprensión más profunda de algunas de las verdades bíblicas. Así, por ejemplo, el Dios activo, soberano y justiciero que aparece en algunos de estos evangelios apócrifos se acerca mucho más al Dios de la Biblia que el Uno inefable y distante de Justino o de Clemente de Alejandría. De igual modo, mientras los grandes defensores del cristianismo se esforzaban por mostrarles a las autoridades que su fe no se oponía a la política imperial, hay indicios de que el común de los cristianos sí sabía que existía un conflicto insoluble entre los propósitos del Imperio y los propósitos de Dios. Cuando a uno de estos cristianos se le lleva ante las autoridades imperiales, las confronta negándose a reconocer la autoridad del emperador, y refiriéndose a Cristo como “mi Señor, el emperador de los reyes y de todas las naciones”. Por último, mientras algunos de los maestros cristianos tendían a espiritualizar excesivamente la esperanza cristiana, en la fe de estas gentes comunes persistía todavía la visión de un Reino de justicia que suplantaría al presente orden, de una nueva Jerusalén donde Dios enjugaría el llanto de los que ahora sufrían. En la próxima sección de esta historia, al tratar acerca del impacto de la conversión de Constantino, veremos que cuando la iglesia se volvió poderosa muchos de estos elementos fueron quedando relegados.

El culto cristiano

Lo que sabemos del culto cristiano nos da una idea del modo en que aquellos cristianos de los primeros siglos percibían y experimentaban su fe. En efecto, cuando estudiamos el modo en que la iglesia antigua adoraba, nos percatamos del impacto que su fe debe haber tenido para las masas desposeídas que constituían la mayoría de los fieles.

Desde sus mismos inicios, la iglesia cristiana acostumbraba reunirse el primer día de la semana para “partir el pan”. La razón por la que el culto tenía lugar el primer día de la semana era que en ese día se conmemoraba la resurrección del Señor. Luego, el propósito principal del culto no era llamar a los fieles a la penitencia, ni hacerles sentir el peso de sus pecados, sino celebrar la resurrección del Señor y las promesas de que esa resurrección era el sello. Es por esto que el libro de Hechos describe aquellos cultos diciendo que “partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón” (Hechos 2:46). La atención en aquellos servicios de comunión no se centraba tanto en los acontecimientos del Viernes Santo como en los del Domingo de Resurrección. Una nueva realidad había amanecido, y los cristianos se reunían para celebrarla y para hacerse partícipes de ella. A partir de entonces, y a través de casi toda la historia de la iglesia, la comunión ha sido el centro del culto cristiano. Es sólo en fecha relativamente reciente que algunas iglesias protestantes han establecido la práctica de reunirse para adorar los domingos sin celebrar la comunión. Empero esto pertenece a otros capítulos de esta historia.

Además de los indicios que nos ofrece el Nuevo Testamento, y que son de todos conocidos, sabemos acerca del modo en que los antiguos cristianos celebraban la comunión gracias a una serie de documentos que han perdurado hasta nuestros días. Aunque no podemos entrar en detalles acerca de cada uno de estos documentos, y de las diferencias entre ellos, sí podemos señalar algunas de las características comunes, que parecen haber formado parte de todas las celebraciones de la comunión.

La primera de ellas, a la que hemos aludido anteriormente, es que la comunión era una celebración. El tono característico del culto era el gozo y la gratitud, más bien que el dolor o la compunción. Al principio, la comunión se celebraba en medio de una comida. Cada cual traía lo que podía, y tras la comida común se celebraban oraciones sobre el pan y el vino. Ya a principios del siglo segundo, sin embargo, y posiblemente debido en parte a las persecuciones y a las calumnias que circulaban acerca de las “fiestas de amor” de los cristianos, se comenzó a celebrar la comunión sin la comida común. Pero siempre se mantuvo el espíritu de celebración de los primeros años.

Por lo menos a partir del siglo segundo, el servicio de comunión constaba de dos partes. En la primera se leían y comentaban las Escrituras, se elevaban oraciones, y se cantaban himnos. La segunda parte del servicio comenzaba generalmente con el ósculo

de paz. Luego alguien traía el pan y el vino hacia el frente, y se los presentaba a quien presidía. Acto seguido, el presidente pronunciaba una oración sobre el pan y el vino, en la que se recordaban los actos salvíficos de Dios y se invocaba la acción del Espíritu Santo sobre el pan y el vino. Después se partía el pan, los presentes comulgaban, y se despedían con la bendición. Naturalmente, a estos elementos comunes se les añadían muchos otros en diversos lugares y circunstancias.

Otra característica común del servicio en esta época es que sólo podían participar de él quienes habían sido bautizados. Los que venían de otras congregaciones podían participar libremente, siempre y cuando estuvieran bautizados. En algunos casos, se les permitía a los conversos que todavía no habían recibido el bautismo asistir a la primera parte del servicio —es decir, a las lecturas bíblicas, las homilías y las oraciones— pero tenían que ausentarse antes de la celebración de la comunión misma.

Otra de las costumbres que aparece desde muy temprano era celebrar la comunión en los lugares donde estaban sepultados los fieles que habían muerto. Esta era la función de las catacumbas. Algunos autores han dramatizado la “iglesia de las catacumbas”, dando a entender que éstas eran lugares secretos en los que los cristianos se reunían para celebrar sus cultos a escondidas de las autoridades. Esto es una exageración. En realidad las catacumbas eran cementerios, y su existencia era conocida por las autoridades, pues no eran sólo los cristianos quienes tenían tales cementerios subterráneos. Aunque en algunas ocasiones los cristianos sí utilizaron algunas de las catacumbas para esconderse de quienes les perseguían, la razón por la que se reunían en ellas era que allí estaban enterrados los héroes de la fe, y los cristianos creían que la comunión les unía, no sólo entre sí y con Jesucristo, sino también con sus antepasados en la fe. Esto era particularmente cierto en el caso de los mártires, pues por lo menos a partir del siglo segundo existía la costumbre de reunirse junto a sus tumbas en el aniversario de su muerte para celebrar la comunión. Este es el origen de la celebración de las fiestas de los santos, que por lo general se referían, no a sus natalicios, sino a las fechas de sus martirios.

Mucho más que en las catacumbas, los cristianos se reunían en casas particulares. De esto hallamos indicaciones en el Nuevo Testamento. Después, según las congregaciones fueron creciendo, algunas casas fueron dedicadas exclusivamente al culto divino. Así, por ejemplo, uno de los más antiguos templos cristianos que se conserva, el de Dura-Europo, construido antes del año 256, parece haber sido una casa particular convertida en iglesia.

Según hemos dicho anteriormente, sólo quienes habían sido bautizados podían estar presentes durante la comunión. En el libro de Hechos vemos que tan pronto como alguien se convertía se le bautizaba. Esto era posible en la primitiva comunidad cristiana, donde la mayoría de los conversos venía del judaísmo, y tenía por tanto cierta preparación para comprender el alcance del evangelio. Pero según la iglesia fue incluyendo más gentiles se fue haciendo cada vez más necesario un período de

preparación y de prueba antes de la administración del bautismo. Este período recibe el nombre de “catecumenado”, y a principios del siglo tercero duraba unos tres años. Durante este tiempo, el catecúmeno recibía instrucción acerca de la doctrina cristiana, y trataba de dar muestras en su vida diaria de la firmeza de su fe. Por fin, poco tiempo antes de su bautismo, se le examinaba —a veces en compañía de sus padrinos— y se le admitía al rango de los que estaban prontos a ser bautizados.

Por lo general el bautismo se administraba una vez al año, en el Domingo de Resurrección, aunque pronto y por diversas razones se comenzó a administrar en otras ocasiones. A principios del siglo tercero los que estaban listos para ser bautizados ayunaban durante el viernes y el sábado, y su bautismo tenía lugar en la madrugada del domingo, como la resurrección del Señor. El bautismo era por inmersión, desnudos, los hombres separados de las mujeres. Al salir del agua, se le daba al neófito una vestidura blanca, en señal de su nueva vida en Cristo (compárese con Colosenses 3:9–12 y Apocalipsis 3:4). Además se le daba a beber agua, en señal de que había quedado limpio, no sólo exterior, sino también interiormente. Además se le ungía, porque ahora el cristiano había venido a formar parte del real sacerdocio, y se le daba leche y miel, porque había penetrado en la Tierra Prometida. Después todos marchaban juntos a la iglesia, donde el neófito participaba por primera vez del culto cristiano en toda su plenitud, es decir, de la comunión.

Aunque por lo general el bautismo era por inmersión, en los lugares en que escaseaba el agua se permitía practicarlo vertiendo agua sobre la cabeza tres veces, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En cuanto a si la iglesia primitiva bautizaba niños o no, los eruditos no han logrado ponerse de acuerdo. En el siglo tercero hay indicios claros de que los hijos de padres cristianos eran bautizados de niños. Pero todos los documentos anteriores nos dejan en dudas acerca de esta cuestión, tan debatida en siglos posteriores.

La organización de la iglesia

No cabe duda de que a fines del siglo segundo existía en la iglesia una jerarquía con tres niveles: obispos, presbíteros y diáconos. Algunos historiadores —sobre todo católicos— han pretendido que esta jerarquía tripartita se remonta a los orígenes mismos de la iglesia. Pero lo cierto es que los documentos no permiten hacer tal afirmación, sino todo lo contrario. Aunque en el Nuevo Testamento se habla de obispos, presbíteros y diáconos, estos tres títulos no aparecen juntos, como si cada iglesia tuviera que tener estos tres oficiales. Al contrario, el cuadro que el Nuevo Testamento nos presenta nos da a entender que la organización de la iglesia primitiva variaba de lugar en lugar. Además, hay fuertes indicios de que, por lo menos durante la mayor parte del siglo primero, los títulos de “obispo” y “presbítero” eran

intercambiables. También algunos eruditos piensan que en ciertas iglesias —inclusive en Roma— no hubo al principio un solo obispo, sino varias personas que tenían todas a la vez uno o ambos títulos.

Como hemos dicho anteriormente, el énfasis en la autoridad de los obispos y en la sucesión apostólica surgió durante el siglo segundo, como un modo de responder al reto de las herejías. Mientras la mayor parte de los cristianos venía de un trasfondo judío, el peligro de las herejías fue menor. Pero según fue aumentando el número de gentiles entre los cristianos, fue aumentando también la multiplicidad de doctrinas, y se fue haciendo necesaria la centralización de la autoridad.

El lugar de las mujeres en la jerarquía eclesiástica ha sido mal interpretado. Puesto que en el siglo segundo todos los oficiales de esa jerarquía eran varones, se ha pensado que lo mismo fue cierto en la iglesia primitiva. Pero el Nuevo Testamento nos da a entender otra cosa. Felipe tenía cuatro hijas que “profetizaban”, es decir, que predicaban. Febe tenía el rango de diácono en Cencrea. Y Junias se cuenta entre los apóstoles. Lo que ha sucedido es que durante el siglo segundo, en sus esfuerzos por evitar toda doctrina falsa, la iglesia centralizó su autoridad, y las mujeres quedaron excluidas del ministerio de la predicación. Pero todavía a principios del siglo segundo Plinio le dice a Trajano que ha hecho torturar a dos “ministras” de la iglesia cristiana.

Al estudiar el lugar de las mujeres en la iglesia antigua, no debemos dejar de mencionar el papel importantísimo de las viudas. Ya en el libro de Hechos encontramos que la iglesia primitiva se ocupaba de sustentar a las viudas que había en su seno. De no hacerlo así, tales viudas quedarían desamparadas, y sus únicos recursos serían irse a vivir con alguno de sus hijos o casarse de nuevo. En cualquiera de estos casos, si el hijo o el nuevo esposo no era cristiano, la viuda se vería limitada en su vida religiosa. Pronto se les dieron a estas viudas responsabilidades dentro de la iglesia. Ya hemos mencionado a la viuda Felicidad, cuya labor despertó la animadversión de los paganos y la llevó al martirio. Otras se dedicaron a la instrucción de los catecúmenos. Como resultado de todo esto, el título de “viuda” llegó a referirse, no tanto al estado civil de la mujer en cuestión, como a su función dentro de la comunidad cristiana. Antes de terminar el siglo primero, ya había mujeres solteras que decidían dedicarse por entero a estas funciones, y no casarse. Es entonces que empiezan a aparecer en los textos frases tales como “las viudas y vírgenes” y aun “las vírgenes que son llamadas viudas”. A la larga esto daría origen al monaquismo femenino, que fue anterior al masculino.

Los métodos misioneros

El enorme crecimiento numérico de la iglesia en los primeros siglos nos lleva a preguntarnos qué métodos misioneros empleó la iglesia en su expansión. Y la

respuesta puede sorprendernos, pues la iglesia de los primeros siglos no conoció los “cultos evangelísticos” que se han hecho tan comunes durante los dos últimos siglos. Al contrario, en la iglesia antigua el culto, según hemos indicado, consistía principalmente en la comunión, y a ésta sólo se admitían los cristianos que habían sido bautizados. Por tanto, el evangelismo no tenía lugar en las iglesias, sino, como indica Celso, en las cocinas, los talleres y los mercados. Algunos maestros famosos, tales como Justino y Orígenes, sostenían disputas en sus escuelas y ganaban así algunos conversos entre los intelectuales. Pero el hecho es que en la mayoría de los casos fueron cristianos anónimos quienes mediante su testimonio abrieron el camino a la conversión de otras personas. También sabemos de muchísimos casos en los que la firmeza y el gozo que los cristianos manifestaban en medio del martirio sirvió para atraer a otros a la nueva fe. Y al menos en el caso de Gregorio Taumaturgo —es decir, el hacedor de maravillas— buena parte de las conversiones se debió a los milagros de los cristianos.

Gregorio Taumaturgo era natural del Ponto, y se había convertido a través del testimonio erudito de Orígenes. Pero cuando Gregorio regresó al Ponto, y llegó a ser obispo de Neocesarea, su gran éxito evangelístico se debió, no a sus argumentos teológicos, sino a los milagros que hacía. Estos milagros consistían especialmente en las curaciones de enfermos, pero también se nos dice que Gregorio llegó a gobernar el cauce de un río desbordado, y que los apóstoles y la Virgen, mediante visiones, dirigían su obra misionera. Además, Gregorio parece haber sido uno de los primeros en utilizar un método misionero que después se volvió común. Este método consistía en colocar, en lugar de las fiestas paganas, las fiestas de los mártires cristianos, y asegurarse de que estas últimas resultaran más atractivas que las primeras.

También puede sorprendernos el hecho de que, después del Nuevo Testamento, son escasísimos los datos que tenemos acerca de misioneros al estilo de Pablo o de Bernabé. Al parecer, la enorme difusión geográfica del cristianismo no se debió tanto a la labor de misioneros profesionales como a que eran muchos los cristianos que viajaban por diversas zonas, y que iban llevando su fe de un lugar a otro.

Por último, debemos señalar que la fe cristiana se difundió sobre todo en las ciudades, y que la penetración de los campos fue lenta y difícil, pues no se completó sino bastante tiempo después de la conversión de Constantino.

Los orígenes del arte cristiano

Puesto que al principio los cristianos se reunían en casas particulares, es de suponerse que no había en ellas decoraciones especiales relativas a la fe cristiana. Pero tan pronto como los cristianos empezaron a tener sus propios cementerios —las catacumbas— e iglesias —como la de Dura-Europo— comenzó a desarrollarse el arte

cristiano. Este arte se encuentra en los frescos de las catacumbas e iglesias, y en los sarcófagos que algunos de los cristianos más pudientes se hacían labrar.

Naturalmente, puesto que ese era el acto central de adoración de la comunidad cristiana, las escenas alusivas a la comunión son relativamente frecuentes. En algunos casos esas escenas consisten en un cuadro que representa la comunión misma o la cena del Señor en el aposento alto. En otros casos se trata sencillamente de un cesto con panes y peces.

La presencia del pez en estos cuadros —y en otros contextos— se debe a que el pez fue uno de los primeros símbolos cristianos. Esto se debía a que la palabra “pez” en griego (ichthys) podía interpretarse como un acróstico que contenía las letras iniciales de la frase “Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador”. El simbolismo del pez aparece, no sólo en el arte pictórico, sino también en algunos de los más antiguos epitafios cristianos en verso. Así, por ejemplo, el epitafio de Abercio, obispo de Hierápolis a fines del siglo segundo, dice que la fe alimentó a Abercio con “un pez de agua dulce, muy grande y puro, pescado por una virgen inmaculada” (¿la Virgen o la iglesia?). Y otros epitafios semejantes se refieren a “la raza divina del pez celestial” y a “la paz del pez”.

Otras escenas en el arte cristiano primitivo se refieren a diversos episodios bíblicos: Adán y Eva, Noé en el arca, el agua que brota de la roca en el desierto, Daniel en el foso de los leones, los tres varones en el horno ardiente, Jesús y la samaritana, la resurrección de Lázaro, etc. En general se trata de un arte sencillo, de valor simbólico más bien que representativo. Así, por ejemplo, Noé aparece en un arca que es apenas suficientemente grande para sostenerlo a él.

En conclusión, la iglesia cristiana antigua estaba formada en su mayoría por gentes humildes para quienes el hecho de haber sido adoptadas como herederas del Rey de Reyes era motivo de gran regocijo. Esto puede verse en su culto, en su arte y en muchas otras manifestaciones. La vida cotidiana de tales cristianos se desenvolvía en la penumbra rutinaria en que viven los pobres de todas las sociedades. Pero aquellos cristianos vivían en la esperanza de una nueva luz que vendría suplantarse a la luz injusta e idólatra de la sociedad en que vivían.

La gran persecución y el triunfo final

12

No me interesa sino la ley de Dios, que he aprendido. Esa es la ley que obedezco, por la que he de morir, y en la que he de triunfar. Aparte de esa ley, no hay más ninguna.

Télica, mártir

Según dijimos, después de las persecuciones de Decio y Valeriano la iglesia gozó de relativa tranquilidad. Pero a fines del siglo III se desató la última y mas terrible de las persecuciones. Reinaba a la sazón Diocleciano, quien había organizado el Imperio en una tetrarquía. Dos emperadores compartían el título de “augusto”: Diocleciano en el Oriente, y Maximiano en el Occidente. Bajo cada uno de ellos había otro emperador con el título de “césar”: Galerio bajo Diocleciano, y Constancio Cloro bajo Maximiano. Debido a la gran habilidad administrativa y política de Diocleciano, esta división de autoridad perduró mientras él retuvo en sus manos las riendas del poder. Su propósito era en parte asegurarse de que la sucesión al trono fuera pacífica, pues cada césar debería suceder a su augusto, y entonces los emperadores restantes nombrarían un nuevo césar. Según veremos más adelante, este sistema funcionó sólo mientras Diocleciano lo administró, pero después dio lugar a disputas de sucesión, usurpaciones y guerras civiles.

Por lo pronto, sin embargo, el Imperio se encontraba en estado de relativa paz y prosperidad. Aparte de las constantes escaramuzas fronterizas, sólo Galerio se vio envuelto en campañas de importancia, primero en las fronteras del Danubio, y luego contra los persas. De los tres emperadores, sólo Galerio parece haber sentido una enemistad profunda hacia el cristianismo. En cuanto a Diocleciano, quien era el gobernante supremo, tanto su esposa Prisca como su hija Valeria eran cristianas. La paz de la iglesia parecía estar asegurada.

Los conflictos parecen haber comenzado en el ejército. La actitud de los cristianos hacia el servicio militar no era uniforme, pues aunque la mayoría de los autores de la época nos dice que los cristianos no deben ser soldados, sabemos por otras fuentes que había gran número de cristianos en el ejército. La razón por la que algunos se oponían al servicio militar no era tanto el pacifismo cristiano como el hecho de que algunas de

las ceremonias militares eran de carácter religioso, y por tanto se le hacía muy difícil al soldado cristiano abstenerse de participar en la idolatría. En todo caso, alrededor del año 295 varios cristianos fueron muertos, unos por negarse a ser conscriptos, y otros porque intentaron abandonar el ejército. Ante los ojos de Galerio, esta actitud de los cristianos ante el servicio militar envolvía un serio peligro, pues era posible que en algún momento crítico los cristianos que había en el ejército se negaran a obedecer órdenes. Luego, como una medida necesaria para la moral militar, Galerio convenció a Diocleciano de la necesidad de expulsar a los cristianos de las legiones. El edicto de Diocleciano al efecto no decretaba la pena de muerte, ni otro castigo que la mera expulsión del ejército. Pero en algunos lugares, debido quizá al excesivo celo de los oficiales, se intentó obligar a los soldados cristianos a ofrecer sacrificios ante los dioses, y el resultado de ello fue que hubo algunas ejecuciones, todas ellas en el ejército del Danubio, que estaba bajo las órdenes de Galerio.

A esto se limitó la persecución hasta que Diocleciano se dejó convencer por Galerio, y en el año 303 dictó un nuevo edicto contra los cristianos. Todavía en este edicto Diocleciano se negaba a derramar la sangre de los cristianos, y lo que se ordenaba era que todos los edificios cristianos y los libros sagrados fueran destruidos, y que a los creyentes se les privara de todas sus dignidades y derechos civiles. Al principio, la persecución se limitó a esto. Pero pronto fue recrudeciendo porque muchos de los fieles se negaban a entregar los libros sagrados, y entonces se les torturaba o se les condenaba a muerte. Además, hubo dos incendios misteriosos en el palacio imperial. Galerio acusó a los cristianos de haberlos prendido, diciendo que los incendiarios procuraban vengarse de la destrucción de sus iglesias. Algunos escritores cristianos insinúan que fue el propio Galerio quien ordenó los incendios, para luego culpar a los creyentes. En todo caso, la furia de Diocleciano no se hizo esperar, y pronto se ordenó que todos los cristianos de la corte tenían que ofrecer sacrificios ante los dioses. Prisca y Valeria sacrificaron, pero el gran chambelán Doroteo y varios otros sufrieron el martirio.

En todo el resto del imperio se continuó destruyendo las iglesias y quemando los libros sagrados, excepto en los territorios que pertenecían a Constancio Cloro, quien se limitó a destruir algunas iglesias, pero no insistió en que le fueran entregados los libros.

Poco después hubo algunos disturbios en diversas regiones, y Diocleciano se convenció de que los cristianos conspiraban contra él. Entonces decretó, primero, que todos los jefes de la iglesia fueran encarcelados y, después, que todos los cristianos en todo el Imperio tenían que sacrificar ante los ídolos.

Así se desató la más cruenta de cuantas persecuciones sufrió la iglesia antigua. Al igual que en tiempos del emperador Decio, se hacía todo lo posible por incitar a los cristianos a abandonar su fe. Acostumbrados como estaban a la tranquilidad de las décadas anteriores, muchos cristianos sucumbieron ante las amenazas de los jueces. A

los demás se les aplicaron torturas de toda suerte, y se les hizo morir en medio de los más diversos suplicios. Otros se ocultaron, muchos de ellos llevando consigo los libros sagrados. Y hasta hubo muchos que cruzaron la frontera y se refugiaron en territorio persa.

En medio de todo esto, Galerio maquinaba el modo de hacerse dueño único del Imperio. En el año 304 Diocleciano enfermó gravemente y, aunque sobrevivió a su enfermedad, quedó sin embargo débil y cansado. Galerio se apresuró a ir a su lado y, primero con dulzura y después con amenazas, le obligó a abdicar. Al mismo tiempo, Galerio había reforzado su ejército, y convenció a Maximiano de que si no abdicaba él también, invadiría sus territorios y se seguiría la guerra civil. Por fin, ambos augustos abdicaron al mismo tiempo, en el año 305. Según se había estipulado anteriormente, Constancio Cloro sucedió a Maximiano, y Galerio a Diocleciano. En la elección de los dos nuevos césares, sin embargo, Galerio obligó a Diocleciano a nombrar a dos personajes ineptos, pero que le eran adictos: Severo bajo Constancio Cloro, y Maximino Daza bajo Galerio. Esta decisión no gozó del apoyo de los soldados, entre quienes eran muy populares los hijos de Constancio Cloro y de Maximiano, Constantino y Majencio respectivamente. El resultado de la ambición de Galerio fue el caos.

Constantino huyó de la corte de Galerio y se unió a su padre, tras cuya muerte las tropas le proclamaron augusto. Majencio se adueñó de Roma, y Severo se vio obligado a suicidarse. Maximiano salió de su retiro y se unió a su hijo Majencio en una alianza inestable que por fin se disolvió. Galerio invadió los territorios de Majencio, pero sus tropas comenzaron a pasarse al bando del enemigo, y tuvo que abandonar la campaña. Por fin no le quedó más remedio a Galerio que acudir a Diocleciano, que en su retiro se había dedicado a cultivar coles. Pero Diocleciano se negó a tomar de nuevo las riendas del estado, y se limitó a presidir sobre una serie de negociaciones cuyo resultado fue nombrar a un nuevo augusto para el Occidente, Licinio. Oficialmente, entonces, había de nuevo dos augustos, Galerio y Licinio, y bajo ellos dos “hijos de augustos”, Constantino y Maximino Daza. Durante todas estas vicisitudes, Constantino había seguido una política cautelosa, al reforzar su posición en las Galias y la Gran Bretaña, e insistir sólo en sus derechos como heredero de Constancio Cloro. Más tarde le llegaría el momento de lanzarse en pos del poder supremo sobre el Imperio.

En medio de todo este caos, la persecución continuó, aunque en el Occidente ni Constantino ni Majencio —quienes eran los dueños efectivos de la mayor parte del territorio— se ocuparon en promoverla. Para ellos, la persecución era política de Galerio, y en medio de todas las pugnas por el poder no se sentían inclinados a cumplir los deseos del rival que había intentado desheredarles. Pero Galerio y su protegido, Maximino Daza, continuaban persiguiendo a los cristianos. Maximino perfeccionó la política de su jefe, pues según nos cuenta el historiador cristiano Eusebio, en los territorios de Maximino lo que se hacía era vaciarles un ojo a los cristianos, o

quebrarles una pierna, y entonces enviarles a trabajos forzados en las canteras. Pero aun allí muchos de los condenados formaron nuevas iglesias, y a la postre fueron muertos o deportados de nuevo. Las listas de los mártires fueron haciéndose cada vez más largas, hasta tal punto que se requerirían varios párrafos para mencionar a aquellos cuyos nombres nos han llegado.

Por fin, cuando los cristianos comenzaban a desesperar, la tormenta amainó. Galerio estaba enfermo de muerte, y el 30 de abril del 311 promulgó su famoso edicto de tolerancia:

Entre todas las leyes que hemos promulgado por el bien del estado, hemos intentado restaurar las antiguas leyes y disciplina tradicional de los romanos. En particular hemos procurado que los cristianos, que habían abandonado la religión de sus antepasados, volviesen a la verdad. Porque tal terquedad y locura se habían posesionado de ellos que ni siquiera seguían sus primitivas costumbres, sino que se han hecho sus propias leyes y se han reunido en grupos distintos. Después de la publicación de nuestro edicto, ordenando que todos volviesen a las costumbres antiguas, muchos obedecieron por temor al peligro, y tuvimos que castigar a otros. Pero hay muchos que todavía persisten en sus opiniones, y nos hemos percatado de que no adoran ni sirven a los dioses, ni tampoco a su propio dios. Por lo tanto, movidos por nuestra misericordia a ser benévolos con todos, hemos creído justo extenderles también a ellos nuestro perdón, y permitirles que vuelvan a ser cristianos, y que vuelvan a reunirse en sus asambleas, siempre que no atenten contra el orden público. En otro edicto daremos instrucciones acerca de esto a nuestros magistrados.

A cambio de esta tolerancia nuestra, los cristianos tendrán la obligación de rogarle a su dios por nuestro bienestar, por el bien público y por ellos mismos, a fin de que la república goce de prosperidad y ellos puedan vivir tranquilos.

Tal fue el edicto que puso fin a la más cruenta—y prácticamente la última—de las persecuciones que la iglesia tuvo que sufrir a manos del Imperio Romano. Pronto se abrieron las cárceles y las canteras, y de ellas brotó un torrente humano de gentes lisiadas, tuertas y maltratadas, pero gozosas por lo que era para ellas una intervención directa de lo alto.

Galerio murió cinco días después, y el historiador cristiano Lactancio nos dice que su arrepentimiento llegó demasiado tarde.

El Imperio quedaba en manos de Licinio, Maximino Daza, Constantino y Majencio. Los tres primeros se reconocían entre sí, y consideraban a Majencio como un usurpador. En cuanto a su política hacia los cristianos, Licinio, Constantino y Majencio no les perseguían, mientras que Maximino Daza pronto volvió a desatar la persecución en sus territorios. Pero un gran cambio político estaba a punto de iniciarse, que a la larga pondría fin a todas las persecuciones, aun en los territorios de Maximino

Daza. Constantino, que durante todas las pugnas anteriores se había contentado con intervenir sólo mediante la astucia y la diplomacia, se lanzó a una campaña que a la postre le haría dueño absoluto del Imperio. De repente, cuando nadie lo esperaba, Constantino reunió sus ejércitos en Galia, atravesó los Alpes, y marchó sobre Roma, la capital de Majencio. Este último, tomado por sorpresa, no pudo defender sus plazas fuertes, que cayeron rápidamente en manos de Constantino. Todo lo que Majencio pudo hacer fue reunir su ejército en Roma, para allí resistir contra Constantino. Si Majencio hubiera permanecido tras las murallas de Roma, un largo sitio se habría seguido, y quizá la historia hubiera sido otra. Pero Majencio consultó a sus adivinos, y decidió salir al campo de batalla contra Constantino.

Según dos historiadores cristianos que conocieron a Constantino, en vísperas de la batalla éste tuvo una revelación. Uno de estos historiadores, Lactancio, dice que en un sueño Constantino recibió la orden de poner un símbolo cristiano sobre el escudo de sus soldados. El otro, Eusebio, nos dice que la visión apareció en las nubes, junto a las palabras, escritas en el cielo, “vence en esto”. En todo caso, el hecho es que Constantino ordenó que sus soldados emplearan para la batalla del día siguiente el símbolo que se conoce como el labarum, y que consistía en la superposición de dos letras griegas, X y P. Puesto que esas dos letras son las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego, el labarum bien podía ser un símbolo cristiano. Algunos historiadores modernos han señalado muchos otros indicios que nos dan a entender que, si bien es posible que ya en esa fecha Constantino se inclinara hacia el cristianismo, todavía seguía adorando al Sol invicto. La realidad es que la conversión de Constantino fue un largo proceso que hemos de narrar en la próxima sección de esta obra.

El labarum de Constantino podía interpretarse como un monograma que consistía en la superposición de P y X, las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego XPISTOS.

Pero en todo caso lo importante es que Majencio fue derrotado, y que cuando luchaba sobre el Puente Milvio cayó al río y se ahogó. Constantino quedó entonces dueño de todo el Occidente.

Una vez iniciada su campaña en pos del poder, Constantino marchó con una velocidad vertiginosa. Tras la batalla del Puente Milvio se reunió en Milán con Licinio, con quien selló una alianza. Parte de esta alianza era el acuerdo de que no se perseguiría más a los cristianos, y que se les devolverían sus iglesias, cementerios y otras propiedades que habían sido confiscadas. Este acuerdo, que recibe el título poco exacto de “Edicto de Milán”, se señala frecuentemente como el fin de las persecuciones (313 d.C.), aunque lo cierto es que el edicto de tolerancia de Galerio fue mucho más importante, y que aún después del “Edicto de Milán” Maximino Daza

siguió persiguiendo a los cristianos. Por fin, tras una serie de pasos que corresponden a otro capítulo de esta historia, Constantino quedó como el único emperador, y la iglesia gozó de paz en todo el Imperio.

Hasta qué punto esto ha de considerarse como un triunfo, y hasta qué punto fue el comienzo de nuevas dificultades para la iglesia, será el tema principal de nuestra próxima sección. Por lo pronto, señalemos sencillamente el reto enorme a que tenían que enfrentarse ahora aquellos cristianos, que hasta unos pocos meses antes estaban preparándose para el martirio, y que ahora recibían del emperador muestras de una simpatía y un apoyo siempre crecientes. ¿Qué sucedería cuando aquellas gentes, que servían a un carpintero, y cuyos grandes héroes eran pescadores, esclavos y criminales que habían sido condenados por el estado, se vieran rodeados del boato y el prestigio del poder imperial? ¿Permanecerían firmes en su fe? ¿O resultaría quizá que quienes no se habían dejado amedrentar por las fieras y las torturas sucumbirían ante las tentaciones de la vida muelle y del prestigio social? Estas fueron las preguntas a que tuvieron que enfrentarse los cristianos de las generaciones que siguieron a Constantino.

PARTE II

La era de los gigantes

El impacto de Constantino

13

La bondad eterna, santa e incomprensible de Dios no nos permite vagar en las sombras, sino que nos muestra el camino de salvación [...] Esto lo he visto tanto en otros como en mí mismo.

Constantino

Al terminar la sección anterior dejamos a Constantino en el momento en que, tras vencer a Majencio en la batalla del Puente Milvio, se unió a Licinio para proclamar el fin de las persecuciones. Aunque ya entonces dijimos que a la postre Constantino se posesionó de todo el Imperio, debemos ahora narrar el proceso que le llevó a ello. Después, puesto que se trata de un tema muy discutido, diremos algo acerca de la conversión de Constantino y del carácter de su fe. Pero en realidad lo que más nos interesa aquí no es tanto el camino que lo llevó a la posición de supremo poder político, ni la sinceridad o contenido de su fe, como el impacto que su conversión y su gobierno tuvieron, tanto en su época como en los siglos posteriores. De hecho, hay quien sugiere, no sin razón, que hasta el siglo veinte la iglesia ha estado viviendo en la era constantiniana, y que parte de la crisis por la que la iglesia atraviesa en nuestros días se debe a que hemos llegado al fin de esa era. Naturalmente, esto es algo que no podemos discutir aquí, sino mucho más tarde en el curso de nuestra narración.

Pero en todo caso el impacto de Constantino fue enorme, y en cierto sentido toda la historia que hemos de narrar en la presente sección de nuestra historia puede verse como una serie de ajustes y reacciones a la política establecida por el gran emperador.

De lo que antecede se sigue el bosquejo que hemos de seguir, tanto en el presente capítulo, como en el resto de esta segunda sección. En este capítulo, trataremos primero de los acontecimientos que hicieron de Constantino dueño único del Imperio —Bajo el encabezado “De Roma a Constantinopla”—, después discutiremos el proceso y contenido de su conversión —bajo el título “Del Sol Invicto a Jesucristo”— y por último esbozaremos el impacto que todo esto hizo sobre la vida de la iglesia. Naturalmente, esta última porción del presente capítulo tratará acerca de varios temas que después narraremos y discutiremos con más detalles, y por tanto en cierto sentido

será un bosquejo o adelanto de lo que ha de seguir en el resto de esta sección.

De Roma a Constantinopla

Aun antes de la batalla del Puente Milvio, Constantino se había estado preparando para asumir el poder sobre un territorio cada vez más vasto. Esto lo hizo asegurándose de la lealtad de sus súbditos en la Galia y la Gran Bretaña, donde había sido proclamado César por las legiones. Durante más de cinco años, su política consistió en reforzar las fronteras del Rin, a fin de impedir las incursiones de los bárbaros dentro del territorio romano, y en ganarse el favor de sus súbditos mostrando clemencia y sabiduría en sus edictos y sus juicios. Esto no quiere decir que Constantino fuese el gobernante ideal. Sabemos que era un hombre excesivamente amante del lujo y la pompa, que se hizo construir en Tréveris un palacio enorme y fastuoso, mientras los viñedos de que dependía la vida económica de la ciudad permanecían inundados por falta de atención a las obras de drenaje. Pero en todo caso Constantino parece haber poseído el raro don de los gobernantes que saben hasta qué punto pueden aumentar los impuestos sin perder la lealtad de sus súbditos, y que saben también cómo ganarse esa lealtad. En la Galia, Constantino se ganó la buena voluntad de la población garantizándole protección frente a la amenaza de los bárbaros, y explotando sus más bajas pasiones mediante espectáculos cruentos en el circo, donde fueron tantos los cautivos bárbaros muertos que un cronista nos dice que hasta las bestias se cansaron de la matanza.

Por otra parte, como hábil estadista, Constantino supo enfrentarse a sus rivales separadamente, asegurándose siempre de que sus flancos estaban protegidos. Así, por ejemplo, aunque la campaña de Constantino contra Majencio pareció repentina, el hecho es que se había venido preparando, tanto en el campo militar como en el político, durante varios años. En el campo militar, Constantino había organizado sus recursos de tal modo que sólo le fue necesario utilizar la cuarta parte de ellos para enfrentarse a las tropas de Majencio. De ese modo se aseguraba de que durante su ausencia no se produjera una gran invasión bárbara, o alguna sublevación en sus territorios en la Galia. Dejando tras de sí el grueso de sus recursos, Constantino aseguraba la estabilidad de su retaguardia. Al mismo tiempo, en el campo político, era necesario asegurarse de que Licinio, quien gobernaba en la zona directamente al este de Italia, no decidiera aprovechar la pugna entre Constantino y Majencio para extender sus territorios. De hecho, Licinio tenía ciertos derechos legítimos sobre Italia, y bien podría esperar a que Majencio y Constantino se debilitaran entre sí para tratar de hacer valer esos derechos por la fuerza. A fin de prevenirse contra esa posibilidad, Constantino le ofreció a Licinio la mano de su medio hermana Constancia, y al parecer concluyó con su futuro cuñado un acuerdo secreto en el sentido de que sería

Constantino, y no Licinio, quien se enfrentaría a Majencio. De este modo el flanco de Constantino quedaba protegido cuando se lanzara a su campaña en Italia. Pero aún después de sellar esta alianza con Licinio, Constantino esperó a que aquél estuviera ocupado en una pugna con Maximino Daza antes de lanzarse a la aventura italiana.

La victoria del Puente Milvio hizo de Constantino dueño único de la mitad occidental del Imperio. Por lo pronto, el Oriente quedaba dividido entre Licinio y Maximino Daza. En ese momento, un estadista menos ducho que Constantino se habría lanzado a la conquista de los territorios de Licinio —pues al parecer ya en esa época Constantino había decidido posesionarse de todo el Imperio—. Pero Constantino supo esperar el momento propicio. Como lo había hecho antes en la Galia, se dedicó ahora a consolidar su poder sobre Italia y el norte de Africa —excepto el Egipto, que no le pertenecía todavía—. Su encuentro con Licinio en Milán afianzó la alianza entre ambos, y obligó a éste último a dirigir sus esfuerzos contra el rival común de ambos, Maximino Daza. De este modo, al tiempo que Licinio gastaba sus recursos enfrentándose a Maximino, Constantino aumentaba los suyos. A fin de asegurarse de que —por lo pronto al menos— las ambiciones de Licinio se dirigirían, no contra él, sino contra Maximino, Constantino cumplió en Milán su promesa de casar a Constancia con Licinio. Los dos aliados estaban todavía en Milán cuando recibieron noticias en el sentido de que Maximino Daza había invadido los territorios de Licinio, cruzando el Bósforo y posesionándose de Bizancio. Al parecer, Maximino se percataba de que la alianza entre sus rivales no podía sino perjudicarlo, y había invadido los territorios de Licinio porque sabía que la guerra era inevitable y quería asestar el primer golpe. Pero Licinio era un hábil general, y cuando Maximino había tenido apenas tiempo de marchar unos cien kilómetros más allá de Bizancio —después Constantinopla, y hoy Estambul— su enemigo se presentó frente a él con un ejército numéricamente inferior, y lo derrotó. Maximino huyó entre sus soldados, pero murió poco después, sin haber tenido oportunidad de reorganizar su ejército.

Licinio quedaba entonces en posesión de todo el Imperio al este de Italia, incluyendo el Egipto, mientras Constantino gobernaba todo el Occidente. Puesto que ambos eran aliados y cuñados, era de esperarse que las guerras civiles y otros desórdenes al parecer interminables habían tocado a su fin. Pero lo cierto era que tanto Licinio como Constantino ambicionaban el poder único, y estaban dispuestos a no cejar hasta lograrlo. El Imperio Romano, a pesar de ser tan vasto, era demasiado pequeño para ambos, y uno de ellos tendría que sucumbir. Por lo pronto, Licinio se dedicó a consolidar su poder haciendo dar muerte a todos los miembros de las viejas familias imperiales, que podrían haber dirigido una insurrección. Constantino, por su parte, afianzaba el suyo regresando a las fronteras del Rin, donde dirigió una serie de campañas contra los francos.

Por fin la hostilidad entre ambos emperadores surgió a la luz del día. Constantino descubrió una conspiración para darle muerte, y la investigación subsiguiente

involucró a un pariente cercano de Licinio. Este último se negó a entregar a su pariente en manos de su colega —quien indudablemente se proponía ejecutarlo— y se preparó para la guerra. Poco después, en las mismas fronteras de los territorios de Constantino, Licinio proclamó que su cuñado no era legítimo emperador, y le declaró la guerra. Esto no quiere decir, sin embargo, que toda la culpa recayera sobre Licinio, pues hay bastantes indicios de que Constantino hizo todo lo posible para provocar su ira, y así hacerle aparecer como el agresor.

Constantino invadió entonces los territorios de Licinio. Ambos ejércitos chocaron en dos encuentros difícilmente decisivos, pero al retirarse del campo de batalla Constantino logró la ventaja estratégica de poder posesionarse de Bizancio. Puesto que todo esto tenía lugar en el extremo oriental de Europa —véase el mapa en la página 20— la maniobra de Constantino separaba a Licinio del grueso de sus recursos, que se encontraban en Asia. Dadas las circunstancias, Licinio se apresuró a pedir la paz.

Una vez más Constantino mostró sus habilidades de estadista. Su posición era ventajosa, y de haber continuado la campaña probablemente a la postre habría derrotado definitivamente a su rival. Pero ello habría sido a costa de alejarse cada vez más de sus territorios occidentales, donde estaba la base de su poder. Era mejor esperar un momento más propicio, y contentarse ahora con obtener de Licinio una paz ventajosa. Mediante el tratado que se selló, Constantino quedó en posesión de todos los territorios europeos de Licinio, excepto una pequeña región alrededor de Bizancio. El año 314 tocaba a su fin.

Una vez más Constantino aprovechó el período de paz para consolidar los territorios recién ganados. En lugar de establecer su capital en las zonas más seguras de su imperio, la estableció primero en Sirmio, y después en Sárdica—hoy Sofía. Ambas ciudades se encontraban en sus nuevos territorios, y de este modo Constantino podía asegurar su lealtad y posesión al mismo tiempo que podía observar más de cerca los movimientos de Licinio.

La tregua duró hasta el año 322, aunque la tensión entre ambos emperadores iba siempre en aumento. Además de la ambición de ambos, las razones de esa tensión se relacionaban con cuestiones de sucesión —qué títulos y honores se le darian a cada uno de los hijos de los emperadores— y de política religiosa.

La política religiosa de Licinio merece cierta atención, pues algunos historiadores cristianos, en su afán de justificar a Constantino, han tergiversado lo que parecen haber sido los hechos. Durante los primeros años después del encuentro de Milán, Licinio no persiguió a los cristianos en modo alguno. De hecho, un escritor cristiano de esa época, al narrar la victoria de Licinio sobre Maximino Daza, nos da a entender que fue muy semejante a la de Constantino sobre Majencio —inclusive con una visión—. Pero, según veremos más adelante, el cristianismo en los territorios de Licinio se encontraba dividido entre diversos bandos cuya enemistad recíproca llegaba hasta el punto de crear motines públicos. En tales circunstancias, Licinio se vio obligado a utilizar el

poder imperial para asegurar la paz, con el resultado de que pronto hubo grupos de cristianos que veían en él su enemigo, y que creían que Constantino era el defensor de la verdadera fe, y “el emperador a quien Dios amaba”. Licinio, aunque no era cristiano, temía el poder del Dios cristiano, y por tanto el hecho de que algunos de sus súbditos estuvieran orando por su rival le parecía ser alta traición. Fue entonces, y principalmente por ese motivo, que Licinio empezó a perseguir a algunos grupos cristianos. Pero esa persecución le dio a Constantino la oportunidad de hacer aparecer su campaña contra Licinio como una guerra santa en defensa del cristianismo perseguido.

En el año 322 Constantino, so pretexto de perseguir un contingente bárbaro que había atravesado el Danubio, penetró en los territorios de Licinio. Este último interpretó esa campaña militar —quizá con razón, quizá sin ella— como una provocación premeditada por parte de Constantino, y se dispuso para la guerra concentrando sus tropas en Adrianópolis. Por su parte, Constantino reunió un ejército algo menor que el de su rival y marchó hacia la misma ciudad.

Según narran varios historiadores, Licinio temía el poder al parecer mágico del *labarum* de Constantino, y les ordenó a sus soldados que no mirasen hacia el emblema cristiano, ni lo atacasen de frente. Es de suponerse que, con tales advertencias, los soldados de Licinio no pelearían con mucho valor. Fuera por ésta o por otras razones, tras una larga y cruenta batalla Constantino resultó vencedor, y Licinio se refugió con su ejército en Bizancio.

La resistencia de Licinio en Bizancio prometía ser larga, pues la ciudad podía ser abastecida por mar desde el Asia Menor, donde Licinio contaba con abundantes recursos. Además, su escuadra era varias veces superior a la de su rival, que estaba bajo el mando de Crispo, el hijo mayor de Constantino. Pero ambos almirantes eran poco duchos en estrategia naval y a la postre, tras una serie de errores inexplicables, la flota de Licinio fue destruida por una tempestad. Ante tal desastre, y temiendo verse completamente rodeado por fuerzas enemigas, Licinio se retiró con sus tropas al Asia Menor.

En el Asia Menor, Licinio reorganizó sus ejércitos y se dispuso a hacerle frente a Constantino en Crisópolis. Pero una vez más las tropas de Constantino resultaron victoriosas, y Licinio se vio obligado a huir a Nicomedia. Aunque todavía le quedaban amplios recursos, y quizá hubiera podido rehacerse, su causa le parecía perdida irremisiblemente. Al día siguiente, Constancia —y probablemente el obispo Eusebio de Nicomedia, con quien volveremos a encontrarnos más tarde— salió al encuentro de su hermano Constantino, y le ofreció el poder absoluto sobre todo el Imperio, a cambio de que Licinio no fuese muerto. Constantino accedió, y así la marcha que había comenzado dieciocho años antes en un rincón de la Gran Bretaña llegó a su punto culminante.

Poco después Licinio fue asesinado, en circunstancias que no es posible

determinar. Algunos cronistas dicen que estaba conspirando contra Constantino. Pero casi todos concuerdan en que fue Constantino quien ordenó —o al menos aprobó— su muerte.

Constantino quedaba entonces como dueño único de todo el Imperio. Era probablemente el año 324, y Constantino habría de reinar hasta su muerte en el 337. Comparado con las décadas de guerras civiles que comenzaron al fin del reino de Diocleciano, el régimen de Constantino fue un período de orden y reconstrucción. Pero lo fue también de turbulencia, y no fueron pocas las personas acusadas de conspirar contra el emperador, y ejecutadas por ello —entre ellas su propio hijo y heredero Crispo, quien había estado al mando de su escuadra en la campaña contra Licinio.

Sin embargo, Constantino no había buscado el poder absoluto por el solo placer de poseerlo. Para él, ese poder era el medio para llevar a cabo una gran restauración del viejo Imperio. Tal había sido el sueño de Diocleciano y de Maximino Daza. La diferencia principal estribaba en que, mientras aquellos dos emperadores habían tratado de restaurar el viejo Imperio reafirmando la antigua religión pagana, Constantino creía que era posible producir esa restauración, no sobre la base de la religión pagana, sino sobre la base del cristianismo. En la próxima sección de este capítulo trataremos acerca de esto con más detenimiento. Por lo pronto, baste señalar que esa política tenía algunos de sus más decididos opositores en la ciudad de Roma, y particularmente en el Senado, donde los miembros de la antigua aristocracia no veían con simpatía el eclipse de sus viejos privilegios y dioses.

Años antes de su triunfo sobre Licinio, Constantino había comenzado a enfrentarse a esa oposición. Pero ahora, dueño absoluto del Imperio, concibió una gran idea, la de construir una “nueva Roma”, una ciudad inexpugnable y fastuosa, que llevaría el nombre de Constantinopla —es decir, “ciudad de Constantino”.

Probablemente fue durante la campaña contra Licinio que Constantino se percató de la importancia estratégica de Bizancio. Esta ciudad se encontraba en los confines mismos de Europa, y por tanto podía servir de puente entre la porción europea del Imperio y la asiática. Además, desde el punto de vista marítimo, Bizancio dominaba el estrecho del Bósforo, por donde era necesario pasar del Mar Negro al Mediterráneo. El tratado de paz que había sido hecho con los persas varias décadas antes estaba a punto de caducar, y por tanto Constantino sentía la necesidad de establecer su residencia relativamente cerca de la frontera con Persia. Pero, por otra parte, los germanos continuaban su agitación en las fronteras del Rin, y ello le obligaba a no alejarse demasiado hacia el oriente. Por todas estas razones, Bizancio parecía ser el sitio ideal para establecer una nueva capital. La historia posterior daría sobradas pruebas de la sabiduría de Constantino en la elección de este lugar —de hecho, el propio Constantino dio a entender que tal elección había sido hecha por mandato divino. Pero la vieja ciudad de Bizancio era demasiado pequeña para los designios del gran emperador. Sus murallas, construidas en tiempo de Septimio Severo, tenían apenas tres

kilómetros de largo. Imitando la antigua leyenda sobre la fundación de Roma por Rómulo y Remo, Constantino salió al campo, y con la punta de su lanza trazó sobre la tierra la ruta que seguiría la nueva muralla. Todo esto se hizo en medio de una pomposa ceremonia, en la que participaron tanto sacerdotes paganos como cristianos. Cuando los que le seguían, viéndole marchar cada vez más lejos hacia regiones relativamente deshabitadas, le preguntaron cuándo se detendría, Constantino respondió: “Cuando se detenga quien marcha delante de mí”. Naturalmente, los cristianos entendieron que estas palabras se referían a su propio Dios, mientras que los paganos entendieron que se trataba del genio de Constantino, o quizá del Sol Invicto. Cuando terminó la ceremonia, Constantino había trazado una muralla un poco más extensa que la antigua, pero que, por razón de la situación geográfica de Constantinopla, incluía un área mucho más vasta. Las obras de construcción empezaron inmediatamente. Puesto que escaseaban los materiales y la mano de obra hábil, y puesto que el tiempo siempre apremiaba a Constantino, buena parte de las obras de la ciudad consistió en traer estatuas, columnas y otros objetos semejantes de diversas ciudades. Como dijo San Jerónimo varios años más tarde, Constantinopla se vistió de la desnudez de las demás ciudades del Imperio. Por todas partes los agentes del emperador andaban en busca de cualquier obra de arte que pudiera adornar la nueva ciudad imperial. Muchas de estas obras eran imágenes de los viejos dioses paganos, que fueron tomadas de sus templos y colocadas en lugares públicos en Constantinopla. Aunque a los ojos modernos podría parecer que esto haría de Constantinopla una ciudad cada vez más pagana, el hecho es que los contemporáneos de Constantino veían las cosas de otro modo. Tanto paganos como cristianos concordaban en que, al sacar las estatuas de sus santuarios y colocarlas en lugares tales como el hipódromo o los baños públicos, se les negaba o restaba su poder sobrenatural, y se les convertía en meros adornos.

Una de estas estatuas traídas a la nueva ciudad por los agentes imperiales era un famoso Apolo obra de Fidias, el más notable de los escultores griegos. Esta estatua fue colocada en el centro de la ciudad, sobre una gran columna de pórfido traída del Egipto, que según se decía era la más alta de todo el mundo. Además, para alzarla aún más, la columna fue colocada sobre una base de mármol de unos siete metros de altura. En su totalidad, el monumento tenía entonces casi cuarenta metros de altura. Pero la estatua que se encontraba en la cumbre no representaba ya a Apolo, pues aunque el cuerpo era todavía el que Fidias había esculpido, la cabeza había sido sustituida por otra que representaba a Constantino.

Otras obras públicas fueron la gran basílica de Santa Irene —es decir, la santa paz—, el hipódromo y los baños. Además, Constantino se hizo construir un gran palacio, y para los pocos miembros de la vieja aristocracia romana que accedieron a trasladarse a la nueva capital construyó palacios que eran réplicas de sus viejas residencias en la antigua Roma.

Todo esto, sin embargo, no bastaba para poblar la nueva ciudad. Con ese propósito, Constantino concedió toda clase de privilegios a sus habitantes, tales como la exención de impuestos y del servicio militar obligatorio. Además, pronto se estableció la costumbre de repartir aceite, trigo y vino a los habitantes de la ciudad. El resultado de esta política fue que la población aumentó a pasos gigantescos, hasta tal punto que ochenta años más tarde el emperador Teodosio II se vio obligado a construir nuevas murallas, pues las que en tiempos de Constantino habían parecido exageradamente extensas ya no bastaban.

Como veremos en otras secciones de esta historia, la decisión de Constantino de fundar esta nueva capital resultó en extremo acertada, pues poco después la porción occidental del Imperio —inclusive la vieja Roma— cayó en poder de los bárbaros, y Constantinopla vino a ser el centro donde por mil años se conservó la herencia política y cultural del viejo Imperio.

Del Sol Invicto a Jesucristo

Acerca de la conversión de Constantino se ha escrito y discutido muchísimo. Poco después de los hechos, hubo escritores cristianos, según veremos en el próximo capítulo, que intentaron mostrar que esa conversión era el punto culminante de toda la historia de la iglesia. Otros han dicho que Constantino no era sino un hábil político que se percató de las ventajas que una “conversión” podría acarrearle, y que por tanto decidió uncir su carro a la causa del cristianismo.

Ambas interpretaciones son exageradas. Basta leer los documentos de la época para darnos cuenta de que la conversión de Constantino fue muy distinta de la conversión del común de los cristianos. Cuando algún pagano se convertía, se le sometía a un largo proceso de disciplina y enseñanza, para asegurarse de que el nuevo converso entendía y vivía su nueva fe, y entonces se le bautizaba. Tal nuevo converso tomaba entonces a su obispo por guía y pastor, para descubrir el significado de su fe en las situaciones concretas de la vida.

El caso de Constantino fue muy distinto. Aún después de la batalla del Puente Milvio, y a través de toda su vida, Constantino nunca se sometió en materia alguna a la autoridad pastoral de la iglesia. Aunque contó con el consejo de cristianos tales como el erudito Lactancio —tutor de su hijo Crispo— y el obispo Osio de Córdoba —su consejero en materias eclesiásticas—, Constantino siempre se reservó el derecho de determinar sus propias prácticas religiosas, pues se consideraba a sí mismo “obispo de obispos”. Repetidamente, aún después de su propia conversión, Constantino participó en ritos paganos que le estaban vedados al común de los cristianos, y los obispos no alzaron la voz de protesta y de condenación que habrían alzado en cualquier otro caso.

Sucedía no sólo que Constantino era un personaje a la vez poderoso e irascible.

Ocurría también que el Emperador, a pesar de su política cada vez más favorable hacia los cristianos, y a pesar de sus afirmaciones de fe en el poder de Jesucristo, técnicamente al menos no era cristiano, pues no se había sometido al bautismo. De hecho, Constantino no fue bautizado sino en su lecho de muerte. Por tanto, cualquier política o edicto en favor de los cristianos por parte del emperador era recibido por la iglesia como un favor hecho por un amigo o simpatizante. Y cualquier desliz religioso de Constantino era visto desde la misma perspectiva, como la acción de quien, aunque simpatizaba con el cristianismo, no se contaba entre los fieles. Tal persona podía recibir el consejo de la iglesia, pero no su dirección ni condenación. Puesto que tal situación se ajustaba perfectamente a los propósitos de Constantino, éste tuvo cuidado de no bautizarse sino en su hora final.

Por otra parte, quienes pretenden que Constantino se convirtió sencillamente por motivos de oportunismo político se equivocan por varias razones. La primera de ellas es que tal interpretación es en extremo anacrónica. Hasta donde sabemos, nadie en toda la antigüedad se acercó a la cuestión religiosa con el oportunismo político que ha sido característico de la edad moderna. Los dioses eran realidades muy concretas para los antiguos, y aun los más escépticos temían y respetaban los poderes sobrenaturales. Por lo tanto, pensar que Constantino se declaró cristiano hipócritamente, sin de veras creer en Jesucristo, resulta anacrónico. La segunda razón es que de hecho, desde el punto de vista puramente político, la conversión de Constantino tuvo lugar en el peor momento posible. Cuando Constantino adoptó el labarum como su emblema, se preparaba a luchar por la ciudad de Roma, centro de las tradiciones paganas, donde sus principales aliados eran los miembros de la vieja aristocracia pagana que se consideraban oprimidos por Majencio. La mayor fuerza numérica del cristianismo no estaba en el occidente, donde Constantino reinaba y donde luchaba contra Majencio, sino en el oriente, hacia donde su atención no se dirigiría sino años más tarde. Por último, la interpretación oportunista se equivoca por cuanto el apoyo que los cristianos pudieran prestarle a Constantino resultaba hartamente dudoso. Puesto que la iglesia siempre había tenido dudas acerca de si los cristianos podían prestar servicio militar, el número de cristianos en el ejército era pequeño. En la población civil, la mayor parte de los cristianos pertenecía a las clases bajas, que no podrían prestar gran apoyo económico a los designios de Constantino. Y en todo caso, tras casi tres siglos de recelos frente al imperio, nadie podría predecir cuál sería la reacción de los cristianos ante el fenómeno inesperado de un emperador cristiano.

Lo cierto parece ser que Constantino creía verdaderamente en el poder de Jesucristo. Pero tal aseveración no implica que el emperador entendiese la nueva fe como la habían entendido los muchos cristianos que habían ofrendado su vida por ella. Para Constantino, el Dios de los cristianos era un ser extremadamente poderoso, que estaba dispuesto a prestarle su apoyo siempre y cuando él favoreciera a sus fieles. Luego, cuando Constantino comenzó a proclamar leyes en pro del cristianismo, y a construir iglesias, lo que buscaba no era tanto el favor de los cristianos como el favor

de su Dios. Este Dios fue el que le dio la victoria en la batalla del Puente Milvio, así como las muchas otras que siguieron. En cierto sentido, la fe de Constantino era semejante a la de Licinio, cuando les dijo a sus soldados que el *labarum* de Constantino poseía cierto poder sobrenatural que era de temerse. La diferencia estaba en que Constantino se había apropiado de ese poder sirviendo la causa de los cristianos. Esta interpretación encuentra apoyo en las declaraciones del propio Constantino que la historia ha conservado, y que nos muestran un hombre sincero cuya comprensión del evangelio era escasa.

La interpretación que Constantino le daba a la fe en Jesucristo era tal que no le impedía servir a otros dioses. Su propio padre había sido devoto del Sol Invicto. Este era un culto que, sin negar la existencia de otros dioses, se dirigía al Dios Supremo, cuyo símbolo era el Sol. Durante buena parte de su carrera política, Constantino parece haber pensado que el Sol Invicto y el Dios de los cristianos eran perfectamente compatibles, y que los demás dioses, a pesar de ser deidades subalternas, eran sin embargo reales y relativamente poderosos. Por esta razón Constantino podía consultar el oráculo de Apolo, aceptar el título de Sumo Sacerdote de los dioses que tradicionalmente se concedía a los emperadores, y participar de toda clase de ceremonias paganas sin pensar que con ello estaba traicionando o abandonando al Dios que le había dado la victoria y el poder. Además, Constantino era un político hábil. Su poder era tal que le permitía favorecer a los cristianos, construir iglesias, y hasta posesionarse de algunas imágenes de dioses para hacerlas llevar a Constantinopla. Pero si el emperador hubiera pretendido suprimir todo culto pagano pronto habría tenido que enfrentarse a una oposición irresistible. Los viejos dioses no habían quedado totalmente abandonados. Tanto la vieja aristocracia como las extensas zonas rurales del Imperio apenas habían sido penetradas por la predicación cristiana. En el ejército había numerosos seguidores de Mitras y de otros dioses. La Academia de Atenas y el Museo de Alejandría, que eran los dos grandes centros de estudio de la época, estaban dedicados a la enseñanza de la vieja sabiduría pagana. Pretender suprimir todo esto por mandato imperial era imposible—tanto más imposible por cuanto el propio emperador no veía contradicción alguna entre el culto al Sol Invicto y la fe cristiana.

Luego, la política religiosa de Constantino siguió un proceso lento pero constante. Y lo más probable es que ese proceso se haya debido, no sólo a las exigencias de las circunstancias, sino también al progreso interno del propio Constantino, según fue dejando tras sí la vieja religión, y comprendiendo mejor el alcance de la nueva. Al principio, Constantino se limitó a garantizar la paz de la iglesia, y a devolverle las propiedades que habían sido confiscadas durante la persecución. Poco después comenzó a apoyar a la iglesia más decididamente, como cuando le donó el palacio de Letrán, en Roma, que pertenecía a la familia de su esposa, o cuando ordenó que los obispos que se dirigían al sínodo de Arlés, en el 314, utilizaran los medios de transporte imperiales, sin costo alguno para la iglesia. Al mismo tiempo, empero, trataba de mantener las buenas relaciones con los devotos de los antiguos cultos, y

particularmente con el Senado romano. El Imperio era oficialmente pagano, y como cabeza de ese Imperio a Constantino le correspondía el título de Sumo Sacerdote. Negarse a aceptarlo era rechazar de plano todas las antiguas tradiciones del Imperio — y Constantino no estaba dispuesto a tanto—. Aun más, hasta el año 320 las monedas de Constantino frecuentemente llevaban los símbolos y los nombres de los viejos dioses, aunque muchas llevaban también el monograma de Cristo.

La campaña contra Licinio le dio a Constantino una nueva oportunidad de aparecer como el campeón del cristianismo. Además, era precisamente en los territorios que antes habían pertenecido a Licinio que la iglesia era numéricamente más fuerte. Por ello, Constantino pudo nombrar a varios cristianos para ocupar altos cargos en la maquinaria del gobierno, y pronto pareció favorecer a los cristianos por encima de los paganos. Puesto que al mismo tiempo sus desavenencias con el Senado romano iban en aumento, y éste emprendió una campaña para reavivar la antigua religión, Constantino se sintió cada vez más inclinado a favorecer a los cristianos.

En el año 324 un edicto imperial ordenó que todos los soldados adorasen al Dios supremo el primer día de la semana. Aunque éste era el día en que los cristianos celebraban la resurrección de su Señor, era también el día dedicado al culto al Sol Invicto, y por tanto los paganos no podían oponerse a tal edicto. Al año siguiente, el 325, se reunió en Nicea la gran asamblea de obispos que se conoce como el Primer Concilio Ecuménico, de que trataremos en otro capítulo. Esa asamblea fue convocada por Constantino, y los obispos viajaron a expensas del tesoro imperial.

Ya hemos visto cómo la fundación de Constantinopla fue un paso más en este proceso. El propio hecho de crear una “nueva Roma” era en si un intento de sustraerse del poder de las viejas familias paganas de la aristocracia romana. Pero sobre todo la política de utilizar los tesoros artísticos de los templos paganos para la construcción de Constantinopla hizo que el viejo paganismo, hasta entonces rodeado de riquezas y boato, se empobreciera cada vez más. Es cierto que bajo el gobierno de Constantino se construyeron o se restauraron algunos templos paganos. Pero en términos generales los santuarios paganos perdieron mucho de su esplendor, al mismo tiempo que se construían enormes y suntuosas iglesias cristianas.

A pesar de todo esto casi hasta el fin de sus días Constantino continuó comportándose como el Sumo Sacerdote del paganismo. A su muerte, los tres hijos que lo sucedieron no se opusieron al deseo del Senado de divinizarlo, y así se produjo la anomalía de que Constantino, quien tanto daño le había hecho al culto pagano, se volvió uno de los dioses de ese propio culto.

El impacto de Constantino

El impacto de la conversión de Constantino sobre la vida de la iglesia fue tan

grande que se hará sentir a través de todo el resto de nuestra narración, hasta nuestros días. Luego, lo que aquí nos interesa no es tanto mostrar las consecuencias últimas de ese acontecimiento, como sus consecuencias inmediatas, durante el siglo cuarto.

Naturalmente, la consecuencia más inmediata y notable de la conversión de Constantino fue el cese de las persecuciones. Hasta ese momento, aun en tiempos de relativa paz, los cristianos habían vivido bajo el temor constante de una nueva persecución. Tras la conversión de Constantino, ese temor se disipó. Los pocos gobernantes paganos que hubo después de él no persiguieron a los cristianos, sino que trataron de restaurar el paganismo por otros medios.

Todo esto produjo en primer término el desarrollo de lo que podríamos llamar una “teología oficial”. Deslumbrados por el favor que Constantino derramaba sobre ellos, no faltaron cristianos que se dedicaron a mostrar cómo Constantino era el elegido de Dios, y cómo su obra era la culminación de la historia toda de la iglesia. Un caso típico de esta actitud fue Eusebio de Cesarea, el historiador que no debe confundirse con Eusebio de Nicomedia, y a quien dedicaremos nuestro próximo capítulo.

Otros siguieron un camino radicalmente opuesto. Para ellos el hecho de que el emperador se declarase cristiano, y que ahora resultara más fácil ser cristiano, no era una bendición, sino una gran apostasía. Algunas personas que participaban de esta actitud, pero que no querían dejar la comunión de la iglesia, se retiraron al desierto, donde se dedicaron a la vida ascética. Puesto que el martirio no era ya posible, estas personas pensaban que el verdadero atleta de Jesucristo debía continuar ejercitándose, si no ya para el martirio, al menos para la vida monástica. Luego, el siglo cuarto vio un gran éxodo hacia los desiertos de Egipto y Siria. De este movimiento monástico nos ocuparemos en el tercer capítulo.

Algunos de quienes no veían con agrado el nuevo acercamiento entre la iglesia y el estado sencillamente rompieron la comunión con los demás cristianos. Estos son los cismáticos de que trataremos en el capítulo cuatro.

Entre quienes permanecieron en la iglesia, y no se retiraron al desierto ni al cisma, pronto se produjo un gran despertar intelectual. Como en toda época de actividad intelectual, no faltaron quienes propusieron teorías y doctrinas que el resto de la iglesia se vio obligado a rechazar. La principal de estas doctrinas fue el arrianismo, que dio lugar a enconadas controversias acerca de la doctrina de la Trinidad. En el capítulo quinto discutiremos esas controversias hasta el año 361, fecha en que Juliano fue proclamado emperador.

El reinado de Juliano fue el punto culminante de otra actitud frente a la conversión de Constantino: la reacción pagana. Por lo tanto, el capítulo sexto tratará acerca de ese reinado y esa reacción.

Empero la mayor parte de los cristianos no reaccionó ante la nueva situación con una aceptación total, ni con un rechazo absoluto. Para la mayoría de los dirigentes de la iglesia, las nuevas circunstancias presentaban oportunidades inesperadas, pero

también peligros enormes. Por tanto, al mismo tiempo que afirmaban su lealtad al emperador, como siempre lo había hecho la mayoría de los cristianos, insistían en que su lealtad última le correspondía sólo a Dios. Tal fue la actitud de los “gigantes” de la iglesia tales como Atanasio, los capadocios, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y otros —a quienes dedicaremos la mayor parte de esta Sección Segunda de nuestra historia—. Puesto que tanto las oportunidades como los peligros eran grandes, estas personas se enfrentaron a una tarea difícil. Naturalmente, no podemos decir que sus actitudes y soluciones fueron siempre acertadas. Pero dada la magnitud de la tarea a que se enfrentaron, y dado también el impacto que su obra ha tenido en la vida de la iglesia a través de los siglos, existe sobrada razón para llamar al siglo IV —y principios del V— “la era de los gigantes”. Empero antes de terminar el presente capítulo debemos mencionar algunos cambios que tuvieron lugar como resultado de la conversión de Constantino, y que no tendremos ocasión de discutir más adelante. Nos referimos a los cambios relacionados con el culto.

Hasta la época de Constantino, el culto cristiano había sido relativamente sencillo. Al principio, los cristianos se habían reunido para adorar en casas particulares. Después comenzaron a reunirse también en cementerios, como las catacumbas romanas. En el siglo tercero había ya lugares dedicados específicamente al culto. De hecho, la iglesia más antigua que se ha descubierto es la de Dura-Europo, que data aproximadamente del año 270. Pero aún esta iglesia de Dura-Europo no es más que una pequeña habitación, decorada sólo con algunas pinturas murales de carácter casi primitivo.

Tras la conversión de Constantino, el culto cristiano comenzó a sentir el influjo del protocolo imperial. El incienso, que hasta entonces había sido señal del culto al emperador, hizo su aparición en las iglesias cristianas. Los ministros que oficiaban en el culto comenzaron a llevar vestimentas ricas durante el servicio, en señal del respeto debido a lo que estaba teniendo lugar. Por la misma razón, varios gestos de respeto que normalmente se hacían ante el emperador comenzaron a hacerse también en el culto. Además se inició la costumbre de empezar el servicio con una procesión. Para darle cuerpo a esta procesión, se desarrollaron los coros, con el resultado neto de que a la larga la congregación tuvo menos parte activa en el culto.

Por lo menos desde el siglo II, los cristianos habían acostumbrado conmemorar el aniversario de la muerte de un mártir celebrando la comunión en el lugar donde el mártir estaba enterrado. Ahora se construyeron iglesias en muchos de esos lugares. Pronto se llegó a pensar que el culto tenía especial eficacia si se celebraba en uno de tales lugares, en virtud de la presencia de las reliquias del mártir.

El resultado fue que se comenzó a desenterrar a los mártires para colocar sus cuerpos —o parte de ellos— bajo el altar de varias de las muchas iglesias que se estaban construyendo. Al mismo tiempo, algunas personas empezaron a decir que habían recibido revelaciones de mártires hasta entonces desconocidos o casi olvidados.

En ciertos casos, hubo quienes recibieron una revelación indicándoles dónde estaba enterrado el mártir en cuestión—como en el caso de San Ambrosio y los mártires Gervasio y Protasio, que mencionaremos más adelante. Pronto se comenzó a atribuirles a tales reliquias un poder milagroso, y de allí se pasó cada vez más a su veneración y después a su adoración.

Un caso semejante fue el de la emperatriz Elena, quien en el año 326 marchó en peregrinación a Tierra Santa, donde creyó haber descubierto la verdadera cruz de Cristo —la “vera cruz”—. Pronto comenzó a decirse que esta cruz tenía poderes milagrosos, y porciones de ella se difundieron por diversas partes del Imperio.

En medio de tal situación, los dirigentes de la iglesia procuraban moderar la superstición del pueblo, aunque naturalmente no podían negar que de hecho muchos de los milagros que se contaban eran posibles. Así, por ejemplo, hubo pastores que trataron de indicarle a su grey que para ser cristiano no era necesario ir a Tierra Santa, o que el respeto debido a los mártires y a la Virgen no debía exagerarse. Pero su tarea era harto difícil, pues cada vez eran más los conversos que pedían el bautismo, y cada vez había menos tiempo y oportunidad para dirigirlos en su vida cristiana.

Las iglesias construidas en tiempos de Constantino y sus sucesores contrastaban con la sencillez de la iglesia de Dura-Europo. El propio Constantino, según hemos señalado anteriormente, hizo construir en Constantinopla la iglesia de Santa Irene, en honor a la paz. Elena, su madre, construyó en Tierra Santa la iglesia de la Natividad y la del Monte de los Olivos. Al mismo tiempo, o bien por orden del emperador, o bien siguiendo su ejemplo, se construyeron otras iglesias semejantes en las principales ciudades del Imperio. Esta política persistió bajo el gobierno de los sucesores de Constantino. Casi todos ellos intentaron perpetuar su memoria construyendo fastuosas iglesias.

Aunque casi todas las iglesias construidas por Constantino y sus sucesores más inmediatos han desaparecido, quedan suficientes documentos escritos y restos arqueológicos para poder formarnos una idea del plano general de estos templos. Además, puesto que el patrón establecido en el siglo IV perduró por largo tiempo, otras iglesias posteriores, que sí han subsistido hasta nuestros días, ilustran el estilo arquitectónico de la época.

Algunas de esas iglesias tenían el altar en el centro, y estaban construidas sobre una planta poligonal o casi redonda. Pero la forma típica de las iglesias de entonces es la llamada “basílica”. Este término se utilizaba desde mucho tiempo antes para referirse a los grandes edificios públicos —o a veces privados— que consistían principalmente en un gran salón con dos o más filas de columnas. Puesto que fue de tales edificios que se tomó el modelo para las iglesias que se construyeron en los siglos cuarto y siguientes, esas iglesias reciben el nombre de “basílicas”.

En términos generales, las basílicas cristianas constaban de tres partes principales: el atrio, las naves y el santuario. El atrio era el vestíbulo de la iglesia, y por lo general

consistía en un área cuadrangular rodeada de muros, a veces con columnas. En el centro del atrio estaba una fuente donde los fieles hacían sus abluciones. El lado del atrio que colindaba con el resto de la basílica recibía el nombre de nártex, y tenía una o más puertas que daban a las naves.

Las naves eran la parte más amplia de la basílica. En el centro se encontraba la nave principal, separada de las naves laterales por filas de columnas. El techo de la nave principal era más alto que los de las naves laterales, de modo que sobre las filas de columnas quedaban dos paredes —una a cada lado— en las que había ventanas por las cuales penetraba la luz del exterior.

Las naves laterales eran más bajas, y normalmente más estrechas que la nave central. Puesto que las filas de columnas eran dos o cuatro, había basílicas de tres naves y otras de cinco. Aunque había basílicas hasta de nueve naves, las de más de cinco eran escasas.

Hacia el fondo de la nave, cerca del santuario, se encontraba un espacio reservado para el coro, y a cada lado de ese cercado había un ambón o púlpito. Estos dos pulpitos se utilizaban, no sólo para la lectura y exposición de las Escrituras, sino también para el cantor principal cuando se cantaban los Salmos.

Al final de la nave, y con el piso algo más elevado, se encontraba el santuario. Puesto que este santuario corría en dirección perpendicular a la nave, y puesto que era más largo que el ancho del resto de la basílica, esto le daba a la planta del edificio la forma de una cruz. En el santuario se encontraba el altar, donde se colocaban los elementos para la celebración de la comunión.

La pared del fondo del santuario tenía forma semicircular, de modo que quedaba un espacio cóncavo, el ábside. En esta pared se apoyaban los bancos de piedra donde se sentaban los presbíteros. Y, si se trataba de la iglesia principal de un obispo, en medio de estos bancos se encontraba la silla del obispo, o cátedra —de donde se deriva el término “catedral”. En algunas ocasiones, el obispo predicaba sentado, desde su cátedra.

Todo el interior de la basílica estaba ricamente adornado con mármoles pulidos, lámparas de oro y de plata, y tapices. Pero el arte característico de esta época —y por muchos siglos de toda la iglesia oriental— era el mosaico. Las paredes se cubrían de cuadros hechos con pequeñísimos pedazos de vidrio, piedra o porcelana de colores. Por lo general, estos mosaicos representaban escenas bíblicas o de la tradición cristiana, aunque a veces incluían una representación de la persona que había costado la construcción, presentando la basílica. Naturalmente, la pared cuya decoración era más importante era la del ábside. La decoración de esta pared consistía normalmente en un gran mosaico, en el que se representaba, o bien a la Virgen con Jesús en su regazo, o bien a Cristo sentado en gloria, como gobernante supremo de todo el universo. Esta representación de Cristo, que se conoce como el “pantokrator” —es decir, el rey universal— muestra el impacto de la nueva situación política sobre el arte

cristiano, pues representa a Cristo sentado en un trono, a la usanza de los emperadores.

Alrededor de la basílica se alzaban otros edificios dedicados al culto y a la residencia de los ministros. De todos estos edificios el más importante era el baptisterio. Este era normalmente circular u octogonal, y su tamaño era tal que bien podía acomodar varias docenas de personas. En el centro del edificio se encontraba la alberca bautismal, a la cual se descendía mediante varios peldaños. En esta alberca se celebraba el bautismo, normalmente por inmersión, o echándole agua a la persona por encima mientras ésta estaba de pie o de rodillas en el agua. De hecho, este modo de bautizar fue el modo común de administrar el bautismo por lo menos hasta el siglo IX, cuando en las regiones más frías de la Europa occidental se hizo más común el bautismo por infusión—que siempre se había utilizado en casos excepcionales de mala salud, escasez de agua, etc. En Italia siguió practicándose el bautismo por inmersión hasta el siglo XIII, y las iglesias orientales —griega, rusa, etc.— lo practican aún en el siglo XX. En medio del baptisterio colgaba un gran telón que dividía el salón en dos, un lado para los hombres y otro para las mujeres, pues en el siglo IV todavía se acostumbraba descender a la fuente bautismal desnudo, y vestirse de una capa blanca al salir de las aguas.

Todo esto nos sirve de ejemplo de lo que estaba sucediendo a raíz de la conversión de Constantino. La antigua iglesia continuaba sus costumbres tradicionales. Todavía la comunión era el acto principal de adoración, que se celebraba al menos todos los domingos. Todavía el bautismo era por inmersión, y guardaba mucho de su simbolismo antiguo. Pero todo se iba transformando dada la nueva situación. Por tanto, el gran reto a que tenían que enfrentarse los cristianos de la época era hasta qué punto y cómo debían adaptarse sus prácticas y costumbres a las nuevas circunstancias. Todos concordaban en que cierto grado de adaptación era necesario, pues los nuevos tiempos requerían nuevas formas de vivir y de comunicar el evangelio. Todos concordaban igualmente en que tal adaptación debía hacerse de tal modo que no se abandonase la fe tradicional de la iglesia. Donde no todos concordaban era en el grado y el modo en que estos dos elementos debían mantenerse en equilibrio.

En los capítulos subsiguientes veremos varios ejemplos de las respuestas diversas que los cristianos del siglo IV dieron a este gran reto presentado por la nueva situación.

La teología oficial: Eusebio de Cesarea

14

Si miro hacia el oriente, si miro hacia el occidente, si miro por toda la tierra, y hasta si miro al cielo, siempre y por doquier veo al bienaventurado Constantino dirigiendo el mismo imperio.

Eusebio de Cesarea

Probablemente en la primera década del siglo IV no había en toda la iglesia cristiano alguno más erudito que Eusebio de Cesarea. Y sin embargo, frases como la que citamos al principio de este capítulo han llevado a muchos historiadores a afirmar que Eusebio capituló ante el poder imperial. Según estos historiadores, Eusebio era un hombre de carácter débil que, al verse rodeado de la pompa del imperio, se doblegó ante ella, y se dedicó a servir los intereses del emperador más bien que los de Jesucristo. Pero antes de aventurar tales juicios conviene que nos detengamos a narrar algo de la vida y obra de este sabio cristiano, para así comprender mejor sus reacciones y actitudes.

Eusebio nació alrededor del año 260, probablemente en Palestina, donde transcurrió la mayor parte de sus primeros años. Se le conoce como Eusebio “de Cesarea” porque fue obispo de esa ciudad y porque fue en ella que se crió, si bien el lugar de su nacimiento nos es desconocido.

Tampoco acerca de su familia poseemos datos fidedignos. Ni siquiera es posible decir si sus padres eran cristianos o no —y los eruditos que han tratado de zanjar esta cuestión han hallado argumentos en ambos sentidos.

En todo caso, quien de veras hizo un impacto profundo sobre la vida del joven Eusebio fue Pánfilo. Este era natural de la ciudad de Berito— hoy Beirut, en el Líbano — pero había estudiado en Alejandría bajo el célebre Pierio, uno de los continuadores de la obra de Orígenes. Algún tiempo después, tras ocupar algunos cargos importantes en Berito, Pánfilo se trasladó a Cesarea, adonde parece haber sido llamado por el obispo de esa ciudad. En Cesarea, Orígenes había dejado su biblioteca, que estaba en posesión de la iglesia, y ahora Pánfilo se dedicó a estudiarla, organizarla y completarla.

En esta tarea le ayudaban varias personas, inspiradas por la fe ferviente y la

curiosidad intelectual de su jefe. Cuando Eusebio conoció a Pánfilo, quedó cautivado por esa fe y esa curiosidad. Y su devoción llegó a tal punto que en años posteriores se llamaba a sí mismo “Eusebio de Pánfilo”, dando a entender así que mucho de lo que era se lo debía a su maestro.

Durante varios años Pánfilo, Eusebio y otros trabajaron en equipo, probablemente viviendo bajo un mismo techo y compartiendo todos sus gastos y entradas. A la postre, el gusto de Pánfilo por los libros fue superado por el de su discípulo, que al parecer hizo varios viajes en busca de documentos acerca de los orígenes cristianos. Durante este período Eusebio y Pánfilo escribieron varias obras, pero de ellas la única de importancia que se ha conservado es la Crónica de Eusebio—y aun ésta en versiones posteriores al parecer muy tergiversadas.

Pero aquella calma no podía durar. Era todavía la época de las persecuciones, y la amenaza que siempre nublaba el horizonte de los cristianos tomó forma en el huracán de la gran persecución. En junio del año 303 la persecución llegó a Cesarea, y el primer mártir ofrendó su vida. A partir de esa fecha, la tormenta fue arreciando, hasta que en el año 305 Maximino Daza llegó a la dignidad imperial. Como hemos dicho, Maximino Daza fue uno de los más tenaces enemigos del cristianismo. Por fin, a fines del año 307, Pánfilo fue encarcelado. Pero entonces la tormenta amainó por algún tiempo, y el célebre maestro cristiano permaneció en la cárcel, sin ser ejecutado, por espacio de más de dos años. Durante este período, Pánfilo y Eusebio escribieron juntos cinco libros de una Apologíá de Orígenes, a la que Eusebio añadió un sexto libro después del martirio de su maestro.

Cómo Eusebio escapó de la persecución, es imposible saberlo. Al parecer se ausentó de Cesarea al menos dos veces, y posiblemente el motivo de su ausencia fue —en parte al menos— huir de las autoridades. En esa época esto no se consideraba indigno, pues el deber del cristiano estaba en evitar el martirio, hasta tanto quedase suficientemente probado que Dios le había escogido para esa gloriosa corona. En todo caso, Eusebio no sufrió personalmente durante la persecución, aunque sí sufrió la muerte de su admirado maestro y de muchos de sus compañeros más allegados. En medio de la persecución, Eusebio continuó su labor literaria. Fue precisamente durante ese período que revisó y amplió su obra más importante, la Historia eclesiástica.

Si Eusebio no hubiera hecho otra cosa en toda su vida que escribir la Historia eclesiástica, sólo eso bastaría para contarle entre los “gigantes” de la iglesia en el siglo IV. En efecto, sin su obra, buena parte de la historia que hemos relatado en nuestra Primera Sección se habría perdido, pues fue él quien compiló, organizó y publicó casi todo lo que sabemos acerca de muchos de los cristianos que vivieron en los primeros siglos de vida de la iglesia. Además, lo único que se conserva de la obra de muchos de aquellos antiguos autores cristianos son las citas extensas que Eusebio incluye en su Historia. Sin él, en fin, nuestros conocimientos de los primeros siglos de la iglesia quedarían reducidos a la mitad.

Por fin, en el año 311, la situación empezó a cambiar con respecto a la persecución. Primero vino el edicto de Galerio. Después Constantino venció a Majencio, y Licinio y Constantino, reunidos en Milán, decretaron la tolerancia religiosa. Para Eusebio y sus compañeros, lo que estaba teniendo lugar era obra de Dios, semejante a los milagros que narra el libro de Exodo. A partir de entonces, Eusebio —y probablemente muchísimos otros cristianos que no dejaron, como él, testimonio escrito de sus opiniones— empezó a ver en Constantino y en Licinio los instrumentos escogidos por Dios para llevar a cabo sus designios—. Poco después, cuando Constantino y Licinio fueron a la guerra, Eusebio estaba convencido de que la principal razón del conflicto era que Licinio había perdido el juicio y comenzado a perseguir a los cristianos. Por tanto, Eusebio siempre vio en Constantino al instrumento escogido de Dios.

Pero por lo pronto, alrededor del año 315, cuando Constantino y Licinio comenzaban a dar señales de que no estaban dispuestos a compartir el poder por mucho tiempo, Eusebio fue elegido obispo de Cesarea. Esta era una gran responsabilidad, pues la persecución había dispersado su grey, y era necesario enfrentarse a una enorme tarea de reconstrucción. Además, la sede de Cesarea tenía jurisdicción sobre todo el resto de Palestina, y por tanto Eusebio tenía que ocuparse de asuntos que iban mucho más allá de los límites de su ciudad. En consecuencia, durante los próximos años su producción literaria amainó.

Unos pocos años llevaba Eusebio en su cargo de obispo cuando una nueva tempestad vino a turbar la calma de la iglesia. Se trataba ahora, no de una persecución por parte del gobierno, sino de un agudo conflicto teológico que dio en el cisma: la controversia arriana. Puesto que más adelante le dedicaremos un capítulo a los primeros episodios de esta controversia, no hemos de discutirla aquí. Baste decir que la actuación de Eusebio en esa controversia dejó mucho que desear. Pero esto no se debió a que Eusebio fuese hipócrita ni oportunista, como han pretendido algunos historiadores, sino más bien a que sus intereses eran otros. Eusebio no parece haber comprendido a cabalidad todo el alcance de la controversia, y su preocupación fundamental era la paz de la iglesia, más bien que la exactitud teológica. Por ello, aunque al principio mostró simpatías hacia la causa arriana, en el Concilio de Nicea, cuando se percató de los peligros doctrinales que entrañaba esa causa, estuvo dispuesto a condenarla. Pero esto corresponde a otro capítulo.

Eusebio había conocido ya a Constantino antes de que éste fuera emperador, cuando Constantino visitó a Palestina en el séquito de Diocleciano. En Nicea, en ocasión del concilio, pudo verle actuando a favor de la unidad y del bienestar de la iglesia, como el “obispo de obispos”. Después, en otras oportunidades, Eusebio sostuvo entrevistas y correspondencia con el emperador. Probablemente el encuentro más notable tuvo lugar cuando Constantino y su corte se trasladaron a Jerusalén, para dedicar la recién construida iglesia del Santo Sepulcro, como parte de la celebración

del trigésimo aniversario del advenimiento de Constantino al poder. Todavía bullía la controversia arriana, y los obispos reunidos, primero en Tiro y después en Jerusalén, estaban profundamente interesados en ella, como lo estaba también el emperador. En todo esto, Eusebio jugó un papel importante y, con motivo de la visita del emperador y de la dedicación del nuevo templo, pronunció un discurso en elogio de Constantino. Ese discurso, que se ha conservado hasta nuestros días, es una de las principales razones que le han ganado fama de adulador. Pero lo cierto es que el discurso en cuestión ha de ser juzgado a la luz de lo que se acostumbraba en tales circunstancias en esa época. Visto de este modo, el discurso resulta relativamente moderado.

En todo caso, el hecho es que Eusebio no fue amigo íntimo ni cortesano de Constantino. La mayor parte de su vida transcurrió en Cesarea y sus alrededores, ocupado como estaba en asuntos eclesiásticos, mientras Constantino, cuando no estaba en Constantinopla, se hallaba envuelto en alguna campaña o empresa que le hacía mudar su corte por todo el imperio. Luego, los contactos entre el emperador y el obispo fueron breves e intermitentes. Pero, puesto que Eusebio era respetado por muchos de sus colegas, y puesto que Cesarea era una ciudad importante, Constantino se ocupó en cultivar el apoyo del prestigioso obispo de esa ciudad. Igualmente Eusebio, tras las experiencias de los años de persecución, no podía menos que gozarse en la nueva situación, y agradecer al emperador el cambio que había tenido lugar.

Por otra parte, no debemos olvidar que fue especialmente después de la muerte de Constantino, en el año 337, que Eusebio escribió sus más halagadoras líneas acerca del difunto emperador. Luego, no se trata aquí tanto de un adulador como de un hombre agradecido.

Tales hechos, sin embargo, dejaron su huella sobre la obra toda de Eusebio, particularmente sobre su Historia eclesiástica. El propósito de Eusebio al escribirla no era sencillamente narrar los acontecimientos para la edificación de la iglesia. Su propósito era más bien apologético. Lo que Eusebio pretendía era mostrar que la fe cristiana era la consumación de toda la historia humana. Esta idea había aparecido mucho antes en los escritores que en el siglo segundo defendieron la fe frente a los ataques de los paganos. Según esos autores, tanto la filosofía como las Escrituras hebreas habían sido provistas por Dios como preparación para el evangelio. Además, pronto surgió la idea de que el propio Imperio Romano Naturalmente, esta perspectiva teológica le prohibía toda actitud crítica hacia lo que estaba aconteciendo. En cuanto a Constantino, a quien Dios había utilizado para llevar a cabo sus designios, Eusebio parece haberse percatado de sus principales defectos, y en particular de su ira incontenible y su espíritu sanguinario. Pero los propósitos apologéticos de su obra no le permiten mencionar tales cosas, de modo que sencillamente se las calla.

Lo más grave de todo esto, sin embargo, no está en lo que Eusebio diga o deje de decir acerca de Constantino. Lo más grave está en que a través de la obra de Eusebio vemos cómo buena parte de la teología cristiana, aun sin percatarse de ello, fue

ajustándose a las nuevas condiciones, y en muchos casos abandonó o transformó algunos de sus temas tradicionales. Veamos algunos ejemplos de esto.

En el Nuevo Testamento, y en la iglesia de los primeros siglos, aparece frecuentemente el tema de que el evangelio es primeramente para los pobres, y que los ricos tienen mayores dificultades en entenderlo o seguirlo. De hecho, la cuestión de cómo una persona rica podía ser salva preocupó a los cristianos de los primeros siglos. Pero ahora, a partir de Constantino, la riqueza y el boato empiezan a ser tomados por señal del favor divino. Como veremos en el próximo capítulo, el movimiento monástico fue en cierto modo una protesta contra esa interpretación acomodaticia. Pero Eusebio —y las muchas otras personas a quienes él representa— no parece haberse percatado del cambio radical que estaba teniendo lugar cuando la iglesia perseguida pasó a ser la iglesia de los poderosos, ni de los peligros que esto entrañaba.

Igualmente, Eusebio describe con gran gozo y orgullo los lujosos templos que se estaban construyendo. Pero el resultado neto de estas construcciones, y de la liturgia que estaba evolucionando en ellas, fue la creación de una aristocracia clerical, semejante y paralela a la aristocracia imperial, y frecuentemente tan apartada del común de los creyentes como lo estaban los magnates del Imperio del común de las gentes. No sólo en su liturgia comenzó la iglesia a imitar los usos del Imperio, sino también en su estructuración social.

Por último, el esquema de la historia que Eusebio desarrolló le obligó a abandonar un tema fundamental de la predicación cristiana primitiva: el advenimiento del Reino. Aunque Eusebio no nos lo dice explícitamente, el hecho es que al leer sus obras recibimos la impresión de que ahora, con Constantino y sus sucesores, se ha cumplido el plan de Dios. Aparte de esto, lo único que nos queda esperar es el momento en que seremos transferidos en espíritu al reino celestial. A partir de la época de Constantino, y debido en parte a la obra de Eusebio y de otros como él, se tendió a relegar u olvidar la esperanza de la iglesia primitiva, de que su Señor habría de retornar en las nubes para establecer un Reino de paz y justicia. En épocas posteriores, la mayoría de los grupos que regresaron a aquella esperanza fueron tenidos por herejes y revolucionarios, y condenados por tales.

El hecho de que Eusebio nos haya prestado ocasión para exponer estos cambios en la vida y la doctrina cristiana no ha de entenderse en el sentido de que él fuera el único responsable de tales cambios. Al contrario, la impresión que recibimos al leer los documentos de la época es que Eusebio, más que cualquiera otro de sus contemporáneos, representa el sentir del común de los cristianos, para quienes el advenimiento de Constantino, y de la paz que éste trajo, representaba el cumplimiento de los planes de Dios. Esos otros cristianos no supieron quizá expresar sus sentimientos con la elegancia y erudición de Eusebio. Pero fueron ellos quienes poco a poco le fueron dando forma a la iglesia de los años posteriores a Constantino. Eusebio no es entonces el creador de lo que aquí hemos llamado la “teología oficial”, sino sólo

el portavoz de los muchos cristianos que, como él, se sentían sobrecogidos y agradecidos por el hecho de haber salido de las estrecheces de la persecución.

Empero, como veremos en los capítulos subsiguientes, no todos los cristianos veían las nuevas circunstancias con igual entusiasmo.

Los monjes que se apartan de sus celdas, o buscan la compañía de las gentes, pierden la paz, como el pez pierde la vida fuera del agua.

Antonio el Ermitaño

Las nuevas condiciones de la iglesia tras la paz de Constantino no fueron igualmente recibidas por todos los cristianos. Frente a quienes, como Eusebio de Cesarea, veían en tales circunstancias el cumplimiento de los designios de Dios, había otros que se dolían del triste estado a que parecía haber descendido la vida cristiana. La puerta estrecha de que Jesús había hablado se había vuelto tan ancha que las multitudes se apresuraban a pasar por ella —muchos en busca de posiciones y privilegios, sin tener una idea del significado del bautismo o de la fe cristiana—. Los obispos competían en pos de las posiciones de más prestigio. Los ricos y los poderosos parecían dominar la vida de la iglesia. La cizaña crecía junto al trigo y amenazaba ahogarlo.

Durante casi trescientos años, la iglesia había vivido bajo la amenaza constante de las persecuciones. Todo cristiano sabía que posiblemente algún día lo llevarían ante los tribunales, y tendría que afrontar la terrible alternativa entre la apostasía y la muerte. Durante los largos períodos de paz que existieron a veces en los siglos segundo y tercero, hubo quienes olvidaron esto, y cuando la persecución se reanudó no pudieron resistirla. Esto a su vez convenció a otros de que la seguridad y la vida muelle eran el principal peligro que los amenazaba, y que éste se hacía mucho más real durante los períodos de relativa calma. Ahora, cuando la paz de la iglesia parecía asegurada, muchas de estas personas veían en esa paz una nueva artimaña del Maligno.

¿Cómo, entonces, se puede ser cristiano en medio de tales circunstancias? Cuando la iglesia se une a los poderes del mundo, cuando el lujo y la ostentación se adueñan de los altares cristianos, cuando la sociedad toda parece decir que el camino angosto se ha vuelto amplia avenida, ¿cómo resistir a las enormes tentaciones del momento? ¿Cómo dar testimonio del Crucificado, del que no tenía siquiera donde posar la cabeza, cuando los jefes de la iglesia tienen lujosas mansiones, y cuando el testimonio sangriento del martirio no es ya posible? ¿Cómo vencer al Maligno, que a todas horas nos tienta con

los nuevos honores que la sociedad nos ofrece?

La respuesta de muchos no se hizo esperar: huir de la sociedad humana; abandonarlo todo; subyugar el cuerpo y las pasiones que dan ocasión a la tentación. Y así, al mismo tiempo que la iglesia se llenaba de millares de gentes que pedían el bautismo, hubo un verdadero éxodo de otros millares que buscaban en la solitud la santidad.

Los orígenes del monaquismo

Aun antes de tiempos de Constantino, había habido cristianos que por diversas razones se habían sentido llamados a un estilo de vida diferente del usual. Ya en el primera sección de esta historia nos hemos referido a las “viudas y vírgenes”, es decir, a aquellas mujeres que decidían no casarse, y dedicar todo su tiempo y sus energías a la obra de la iglesia. Algún tiempo después Orígenes, dejándose llevar por el ideal platónico del hombre sabio, organizó su vida en forma muy semejante a la de los monjes posteriores. Otros muchos —entre ellos al parecer Pánfilo y el joven Eusebio de Cesarea— siguieron la misma “vida filosófica” de Orígenes. Además, aunque las doctrinas gnósticas habían sido rechazadas por la iglesia, su impacto continuó haciéndose sentir en la opinión de muchos, que pensaban que de un modo u otro el cuerpo se oponía a la vida plena del espíritu, Y que por tanto era necesario sujetarlo y hasta castigarlo.

Luego, el monaquismo tiene dos orígenes paralelos, uno proveniente de dentro de la iglesia, y otro de fuera. De dentro de la iglesia, el monaquismo se nutrió de las palabras del apóstol Pablo, y la experiencia de la iglesia misma, en el sentido de que quienes no se casaban podían servir más libremente al Señor. Naturalmente, este sentimiento se unía también con frecuencia a la creencia en el pronto retorno de Jesús. Si el fin estaba a punto de llegar, no había por qué casarse y llevar la vida sedentaria de quienes hacen planes para el futuro. En algunos casos, esta relación entre la expectación del fin y el celibato se basaba sobre otra consideración: puesto que los cristianos han de dar testimonio del Reino que esperan, y puesto que Jesús dijo que en el Reino “no se casan ni se dan en matrimonio”, quienes ahora deciden permanecer célibes son testimonio del Reino que ha de venir.

De fuera, la iglesia recibió ideas, ejemplos y doctrinas que también impulsaron el movimiento monástico. Buena parte de la filosofía clásica sostenía que el cuerpo era la prisión o el sepulcro del alma, y que ésta no podía ser verdaderamente libre sino en cuanto se sobrepusiera a las limitaciones de aquél. La tradición estoica, muy difundida en esta época, enseñaba que las pasiones son el gran enemigo de la verdadera sabiduría, y que el sabio se dedica al perfeccionamiento de su alma y de su dominio sobre las pasiones. Varias de las religiones de la cuenca del Mediterráneo tenían

vírgenes sagradas, sacerdotes célibes, eunucos y otras personas que por su estilo de vida se consideraban apartadas para el servicio de los dioses. De todo esto los cristianos tomaron ejemplo, y pronto lo unieron a los impulsos procedentes de las Escrituras para darle forma al monaquismo cristiano.

Los primeros monjes del desierto

Aunque los orígenes del monaquismo cristiano se encuentran en diversas partes del Imperio Romano, no cabe duda de que el desierto —y particularmente el desierto de Egipto— fue tierra fértil para este movimiento, hasta tal punto que durante todo el siglo IV el desierto parece ser el lugar monástico por excelencia. La palabra misma, “monje”, viene del término griego monachós, que quiere decir “solitario”. Uno de los principales móviles de los primeros monjes fue vivir solos, apartados de la sociedad, su bullicio y sus tentaciones. El término “anacoreta”, por el que pronto se les conoció, quiere decir “retirado” o “fugitivo”. Para tales personas, el desierto representaba un atractivo único. No se trataba naturalmente de vivir en las arenas del desierto, sino de encontrar un lugar solitario —quizá un oasis, un valle entre montañas poco habitadas, o un antiguo cementerio— donde vivir alejado del resto del mundo.

No es posible decir a ciencia cierta quién fue el primer monje —o monja— del desierto. Los dos nombres que se disputan ese título, Pablo y Antonio, deben su fama sencillamente al hecho de que dos grandes autores cristianos —Jerónimo y Atanasio respectivamente— escribieron sus vidas, dando a entender cada uno que el protagonista de su obra era el fundador del monaquismo egipcio. Pero la verdad es que es imposible saber —y que nadie supo nunca— quién fue el primer monje del desierto. El monaquismo no fue invención de algún individuo, sino que fue más bien un éxodo en masa, un contagio inaudito, que parece haber afectado al mismo tiempo a millares de personas. Pero en todo caso conviene estudiar las vidas de Pablo y de Antonio, si no ya como fundadores del movimiento, al menos como sus exponentes típicos en los inicios.

La vida de Pablo escrita por Jerónimo es muy breve, y casi totalmente legendaria. Pero el núcleo de la historia es probablemente cierto. A mediados del siglo tercero, huyendo de la persecución, el joven Pablo se adentró en el desierto, hasta que dio con una antigua y abandonada guarida de falsificadores de moneda. Allí Pablo pasó el resto de sus días, dedicado a la oración y alimentándose casi exclusivamente de dátiles. Si hemos de creer a Jerónimo, durante varias décadas —casi un siglo— Pablo no recibió otra visita que las de las bestias y la del anciano Antonio. Aunque esto sea exageración, sí da testimonio de lo que sabemos por otras fuentes acerca de aquellos primeros monjes, que rehuían de toda compañía salvo, en raras ocasiones, la de otros monjes.

Según Atanasio, Antonio nació en una pequeña aldea en la ribera izquierda del Nilo, hijo de padres relativamente acomodados y dedicados a las labores agrícolas. Cuando éstos murieron, Antonio era todavía joven, y quedó en posesión de una herencia que pudo haberles permitido vivir holgadamente tanto a él como a su hermana menor, de la que se hizo cargo. Fue poco después, al escuchar la lectura del Evangelio en la iglesia, que Antonio decidió dedicarse a la vida monástica. El texto para ese día era la historia del joven rico, y las palabras de Jesús impresionaron profundamente a Antonio, que se consideraba también rico: “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo” (Mateo 19:21). En respuesta a estas palabras, Antonio dispuso de sus propiedades y repartió sus bienes entre los pobres, conservando sólo una pequeña porción para su hermana. Pero después, al escuchar las palabras de Jesús en Mateo 6:34: “no os afanéis por el día de mañana”, Antonio se desprendió aun de esta pequeña reserva, colocó a su hermana al cuidado de las vírgenes de la iglesia, y se retiró al desierto.

Sus primeros años de retiro, los pasó Antonio aprendiendo la vida monástica de un anciano que habitaba en las cercanías —prueba ésta de que Antonio no fue de hecho el primer anacoreta. Fueron tiempos difíciles para el joven monje, pues a veces se sentía atraído por los placeres que había dejado atrás, y se arrepentía de haber vendido todos sus bienes y haberse retirado al desierto. Pero cuando tales ideas le acosaban, Antonio recrudecía su disciplina. A veces se pasaba varios días sin comer. Y cuando comía, lo hacía sólo una vez al día, después de la puesta del sol.

Tras pasar algún tiempo con su anciano maestro, Antonio decidió apartarse de él y de los demás monjes vecinos de quienes había aprendido la disciplina monástica. Se fue entonces a vivir en una de las tumbas de un viejo cementerio abandonado, donde se alimentaba del pan que alguien le traía cada varios días. Según cuenta Atanasio, en esta época los demonios comenzaron a aparecersele a Antonio, quien tuvo que luchar con ellos de continuo —a veces en lucha física de la que salió molido.

Por fin, a los treinta y cinco años, Antonio tuvo una visión en la que Dios le decía que no temiera, pues su ayuda estaría siempre con él. Fue entonces que el anacoreta decidió que la tumba en que vivía no era suficientemente retirada, y se internó en el desierto, donde fijó su residencia en un fortín abandonado. Aun allí lo persiguieron los demonios, según nos cuenta Atanasio. Pero hasta los demonios tenían que rendirse ante la virtud del atleta de Dios, que iba llegando al medio siglo de edad.

Empero no eran sólo los demonios quienes perseguían al santo varón. También lo perseguían otros monjes, deseosos de aprender de él la sabiduría de la contemplación y la oración. Y también lo perseguían los curiosos y los enfermos, pues la fama de Antonio como santo y como hacedor de milagros se difundía. Una y otra vez el venerado anacoreta huyó a lugares más apartados; pero los que lo buscaban siempre se las arreglaban para encontrarlo. Finalmente, accedió a vivir cerca de un grupo de discípulos, siempre que éstos no frecuentaran demasiado su refugio. A cambio de ello,

Antonio les visitaría periódicamente, y les hablaría de la disciplina monástica, el amor de Dios y las maravillas de la contemplación.

En dos ocasiones, empero, Antonio visitó la gran ciudad de Alejandría. La primera fue cuando se desató la gran persecución, y Antonio y varios discípulos decidieron ir a la ciudad para allí ofrendar sus vidas como mártires. Pero el prefecto los vio tan harapientos que no los consideró dignos de su atención, y los monjes tuvieron que contentarse con alentar a los que habían de sufrir el martirio.

La otra visita a Alejandría tuvo lugar muchos años más tarde, cuando los arrianos decían que el santo ermitaño sostenía su doctrina frente a la de Atanasio, y Antonio decidió deshacer esos falsos rumores presentándose en persona ante los obispos reunidos en Alejandría. En aquella ocasión, el viejo ermitaño, que no sabía griego, sino sólo copto, y que probablemente no sabía leer, habló con tal convicción y espíritu que los arrianos no supieron cómo contestarle.

Por fin, hacia el fin de sus días, Antonio accedió a que dos monjes más jóvenes vivieran con él para atender a sus necesidades. Murió en el año 356, tras darles instrucciones a sus acompañantes en el sentido de que mantuvieran secreto el lugar de su sepultura y le hicieran llegar su manto al santo obispo Atanasio. Como vemos, tanto Pablo como Antonio se retiraron al desierto antes de la época de Constantino —y aun ellos no fueron los primeros ermitaños—. Pero con el advenimiento de Constantino al poder el género de vida que estos eremitas habían abrazado se hizo cada vez más popular. Algunos viajeros de la época nos cuentan, quizá con algo de exageración, que llegó el momento en que había más gentes en el desierto que en muchas ciudades. Otros ofrecen cifras tales como veinte mil monjas y diez mil monjes, en sólo una región de Egipto. Por muy exagerados que sean estos testimonios, no cabe duda de la veracidad del fenómeno que describen, pues al leer los documentos de la época vemos que los hombres y mujeres que se retiraron al desierto eran legión.

La vida de tales personas era en extremo sencilla. Aunque algunos cultivaban pequeños huertos, la mayoría de ellos se sustentaba tejiendo cestas y esteras que luego vendían a cambio de un poco de pan y aceite. Esta ocupación tenía la ventaja, además de la disponibilidad de los juncos y la paja, de que mientras se tejía un cesto era posible recitar un salmo, elevar una plegaria o memorizar una porción de las Escrituras. La dieta de la mayoría de los monjes consistía en pan y, a veces, frutas, legumbres y aceite. Sus posesiones no eran más que los vestidos más necesarios y una estera para dormir. La mayoría de ellos veía mal la posesión de libros, pues ello podría alimentar el orgullo. Unos a otros se enseñaban de memoria libros enteros de las Escrituras —particularmente los Salmos y el Nuevo Testamento—. Y además compartían entre sí las historias edificantes, o las joyas de sabiduría, de los anacoretas más venerados.

El espíritu del desierto no se acoplaba bien con la gran iglesia jerárquica cuyos obispos residían en las grandes ciudades y gozaban del favor del gobierno y de la

sociedad. Muchos pensaban que lo peor que podría sucederle a un monje era ser ordenado sacerdote u obispo —y fue precisamente en esta época que los ministros cristianos comenzaron a llamarse “sacerdotes”. Aunque algunos de ellos fueron ordenados, esto sucedió casi siempre contra su voluntad, o tras repetidos ruegos por un obispo de reconocida santidad, como el gran Atanasio. Esto a su vez quería decir que muchos anacoretas pasaban años sin participar de la comunión, que desde el principio había sido el principal acto cúllico de los cristianos. En otros lugares se construyeron iglesias en las que los monjes se reunían los sábados y domingos, y el domingo, después de la comunión, participaban de una comida en común antes de separarse para la próxima semana.

Este género de vida pronto dio lugar a una nueva forma de orgullo. Con el correr de los años muchos monjes llegaron a pensar que, puesto que su vida mostraba un nivel de santidad más elevado que el de los obispos y demás dirigentes de la iglesia, eran ellos, y no esos dirigentes, quienes debían decidir en qué consistía la verdadera doctrina cristiana. Como muchos de estos monjes eran gentes ignorantes y fanáticas, se convirtieron entonces en peones de otros más poderosos y educados que utilizaron el celo de las huestes del desierto para sus propios fines. Como veremos en la próxima sección de esta historia, esto llegó hasta el punto en que muchedumbres de monjes invadieron los lugares en donde se celebraba algún concilio eclesiástico, y trataron de imponer sus doctrinas mediante la fuerza y la violencia.

Pacomio y el monaquismo comunal

El número creciente de personas que se retiraban al desierto, y el deseo de casi todas ellas de allegarse a un maestro experimentado, darían origen a un nuevo tipo de vida monástica. Ya hemos visto cómo Antonio tenía que huir constantemente de quienes venían a pedirle su ayuda y dirección. Cada vez más, los monjes solitarios cedieron el lugar a los que de un modo u otro vivían en comunidad. Estos, aunque recibían el nombre de “monjes” —es decir, de solitarios— consideraban que esa soledad se refería a su retiro del resto del mundo, y no necesariamente a vivir apartados de otros monjes. Este monaquismo recibe el nombre de “cenobita” —palabra derivada de dos términos griegos que significan “vida común”.

Al igual que en el caso del monaquismo anacoreta, tampoco en cuanto al cenobítico nos es posible decir a ciencia cierta quién fue su fundador. Lo más probable es que haya surgido casi simultáneamente en diversos lugares, nacido, no de la habilidad creadora de individuo alguno, sino sencillamente de la presión de las circunstancias. La vida absolutamente apartada del anacoreta no estaba al alcance de muchas personas que marchaban al desierto, y así nació el cenobitismo. Sin embargo, aunque no haya sido su fundador, no cabe duda de que Pacomio fue quien le dio forma

al monaquismo cenobítico egipcio.

Pacomio nació hacia el año 286, en una pequeña aldea del sur de Egipto. Sus padres eran paganos, y él parece haber conocido poco acerca de la fe cristiana antes de ser arrebatado de su hogar por el servicio militar obligatorio. Se encontraba entristecido por su suerte, cuando un grupo de cristianos vino a consolarles a él y a sus compañeros de infortunio. El joven soldado se sintió tan conmovido ante este acto de caridad que hizo votos en el sentido de que, si de algún modo lograba librarse del servicio militar, se dedicaría él también al servicio de los demás. Cuando de modo inesperado se le permitió dejar el ejército, buscó quien lo instruyera en la fe cristiana y lo bautizara, y pocos años después decidió retirarse al desierto, donde solicitó y obtuvo la dirección del viejo anacoreta Palemón.

Siete años pasó Pacomio junto a Palemón, hasta que oyó una voz que le ordenaba establecer su residencia en otro lugar. Su anciano maestro le ayudó a edificar allí un sitio donde vivir, y luego lo dejó solo. Poco después Juan, el hermano mayor de Pacomio, se le unió, y juntos se dedicaron a la vida contemplativa.

Pero Pacomio no estaba satisfecho, y en sus oraciones constantemente rogaba a Dios que le mostrara el camino para servirle mejor. Por fin en una visión un ángel le dijo que Dios quería que sirviera a la humanidad. Pacomio no quiso escucharlo, insistiendo en que lo que él buscaba era precisamente servir a Dios, y no a la humanidad. Pero el ángel repitió su mensaje y Pacomio, recordando quizá los votos que había hecho en sus días de servicio militar, comprendió y aceptó lo que el ángel le decía.

Con la ayuda de Juan, Pacomio construyó un muro amplio, dejando lugar dentro para un buen número de personas, y después reunió a un grupo de hombres que querían participar de la vida monástica. De ellos Pacomio no pidió más que el deseo de ser monjes, y se dedicó a enseñarles mediante el ejemplo lo que esto significaba. Pero sus supuestos discípulos se burlaban de él y de su humildad, y a la postre Pacomio los echó a todos.

Comenzó entonces un segundo intento de vida monástica en comunidad. Contrariamente a lo que podría esperarse, Pacomio, en lugar de ser menos exigente, lo fue más. Desde un principio, quien quisiera unirse a su comunidad debería renunciar a todos sus bienes, y prometer obediencia absoluta a sus superiores.

Además, todos participarían del trabajo manual, y nadie se consideraría a sí mismo por encima de labor alguna. La norma fundamental fue entonces el servicio mutuo, de tal modo que aun los superiores, a pesar de la obediencia absoluta que debían recibir, estaban obligados a servir a los demás.

El monasterio que fundó sobre estas bases creció rápidamente, y en vida de Pacomio llegó a haber nueve monasterios, cada uno con centenares de monjes. Además, la hermana de Pacomio, María, fundó varias comunidades de monjas.

Cada uno de estos monasterios estaba rodeado por muros con una sola entrada.

Dentro de este recinto había varios edificios. Algunos de ellos, tales como la iglesia, el almacén, el comedor y la sala de reuniones, eran de uso común para todo el monasterio. Los demás eran casas en las que los monjes vivían agrupados según sus responsabilidades. Así, por ejemplo, había una casa de los porteros, cuyas responsabilidades consistían en ocuparse del alojamiento de quienes pidieran hospitalidad, y en recibir a los nuevos candidatos que solicitaran ser admitidos a la comunidad. Otras casas alojaban a los tejedores, los panaderos, los costureros, los zapateros, etc. En cada una de ellas había una sala común y varias celdas, en las que vivían los monjes de dos en dos.

La vida de cada monje pacomiano se dedicaba por igual al trabajo y la devoción, y hasta el propio Pacomio daba ejemplo ocupándose de las labores más humildes. En cuanto a la devoción, el ideal era que todos siguieran el consejo paulino: “Orad sin cesar”. Por esta razón, mientras los panaderos horneaban, o mientras los zapateros preparaban el calzado, todos se dedicaban a cantar salmos, a recitar de memoria las Escrituras, a orar en voz alta o en silencio, o a meditar sobre algún pasaje bíblico. Además, dos veces al día se celebraban oraciones en común. Por la mañana todos los monjes del monasterio se reunían para orar, cantar salmos y escuchar la lectura de las Escrituras. Y por la noche hacían lo mismo, aunque reunidos en grupos más pequeños, en las salas de las diversas casas.

La vida económica de las comunidades pacomianas era variada. Aunque todos vivían en pobreza, Pacomio no insistía en la austeridad exagerada de algunos anacoretas. En sus mesas se servía pan, fruta, pescado y verduras —pero nunca carne—. Y el producto de las labores de los monjes se vendía en los mercados cercanos, no sólo para comprar comida y algunos artículos necesarios, sino también y sobre todo para tener qué darles a los pobres y a los transeúntes. En cada monasterio todo esto estaba al cuidado de un ecónomo y de su ayudante, quienes periódicamente tenían que rendir cuentas al ecónomo del monasterio principal, donde Pacomio residía.

Puesto que todo monje tenía que obedecer a sus superiores, el orden de la jerarquía estaba claramente definido. Por encima de cada casa había un superior, que a su vez debía obedecer al superior del monasterio y a su “segundo”. Y por encima de todos los superiores estaban Pacomio y sus sucesores, a quienes se daba el título de “abad” o “archimandrita”. Cuando Pacomio estaba próximo a morir, sus monjes le aseguraron que obedecerían a quien él nombrara como su sucesor, y así se estableció la costumbre de que cada abad nombrara a quien habría de sucederle en el mando supremo. Pero en todo caso la autoridad del abad era total, pues podía nombrar, transferir o deponer a los superiores de todos los otros monasterios.

Dos veces al año todos los monjes pacomianos se reunían para orar y adorar juntos, y para atender a las cuestiones prácticas del buen gobierno de sus monasterios. Además, el abad —o alguien enviado por él— visitaba cada comunidad frecuentemente.

Pacomio y sus compañeros nunca aceptaron cargos eclesiásticos, y por tanto no había entre ellos sacerdotes ordenados. A fin de participar de la comunión, los monjes asistían los sábados a las iglesias que había en las aldeas cercanas, y los domingos algún sacerdote visitaba cada monasterio y ofrecía la comunión en él.

En las comunidades femeninas se seguía una disciplina semejante a la de los varones. Y el abad —Pacomio o su sucesor— gobernaba tanto sobre las mujeres como sobre los hombres.

Cuando alguna persona deseaba unirse a una de las comunidades pacomianas, todo lo que tenía que hacer era presentarse a la puerta. Pero ésta no le era abierta con facilidad, pues primero el candidato tenía que mostrar la constancia de su propósito permaneciendo varios días a la intemperie rogando que se le abriera. Cuando por fin le dejaban entrar, los porteros se hacían cargo de él. Por un tiempo vivía con ellos, hasta que se le consideraba listo para unirse a los demás monjes en la oración. entonces le llevaban a la asamblea del monasterio, donde los nuevos monjes tenían un lugar especial hasta tanto se les incorporara a una de las casas y se les asignara un lugar en la vida común.

Pero lo más sorprendente de todo este proceso de iniciación es el hecho de que buen número de los postulantes que se presentaban a las puertas de los monasterios tenían que recibir instrucción catequética y ser bautizados, pues no eran cristianos. Esto nos da una idea de la atracción inmensa que tales centros ejercieron sobre los espíritus del siglo IV, pues hasta los paganos veían en ellos un estilo de vida digno de seguirse.

La diseminación del ideal monástico

Aunque, como hemos dicho, las raíces del movimiento monástico no se encuentran exclusivamente en Egipto, fue esa región la que le dio mayor impulso al monaquismo en el siglo IV. De todas partes del mundo iban a Egipto personas devotas, algunas para permanecer allí, y otras para regresar a sus propias tierras llevando consigo los ideales y las prácticas que habían aprendido en el desierto. De Siria, del Asia Menor, y hasta de Mesopotamia, vinieron a orillas del Nilo gentes que pronto esparcieron las historias y las leyendas de Pablo, Antonio, Pacomio y otros. Por todas partes en el Oriente, donde era posible hallar un lugar solitario, algún monje fijó su residencia. Algunos exageraron lo que habían aprendido de los monjes egipcios realizando proezas ostentosas, tales como pasar toda la vida subidos en una columna. Pero muchos otros le inyectaron al resto de la iglesia un sentido de disciplina y de dedicación absoluta que resultaba harto necesario en los días al parecer fáciles por los que pasaba el cristianismo.

Sin embargo, quienes más contribuyeron a difundir el ideal monástico no fueron

los anacoretas que tomaron su inspiración del Egipto y se dedicaron a emular el renunciamiento de sus maestros huyendo a algún lugar apartado, sino toda una serie de obispos y de eruditos que vieron el valor del testimonio monástico para la vida diaria de la iglesia. Luego, aunque en sus orígenes el monaquismo egipcio había existido aparte y aun frente a la jerarquía eclesiástica, a la postre su mayor importancia estuvo en el impacto que hizo a través de algunos de los miembros de esa jerarquía.

Varias de estas personas se cuentan entre los “gigantes” a los que más adelante dedicaremos otras porciones de esta Segunda Sección, y por tanto no haremos aquí más que señalar sus nombres y algo de su importancia en la difusión del ideal monástico. Atanasio, además de escribir la Vida de Antonio, visitó a los monjes del desierto repetidamente, y cuando las autoridades lo perseguían se refugió entre ellos. Aunque él mismo no era monje, sino obispo, trató de organizar su vida de tal modo que en ella se reflejara el ideal monástico de la disciplina y el renunciamiento. Y en su exilio en el Occidente dio a conocer a sus hermanos de habla latina lo que estaba sucediendo en los más remotos rincones del Egipto.

Jerónimo, además de escribir la Vida de Pablo el ermitaño, tradujo la Regla de Pacomio al latín, y él mismo se hizo monje, según veremos más adelante. Puesto que Jerónimo fue uno de los cristianos más admirados de su época, sus obras y su ejemplo hicieron fuerte impacto en la iglesia occidental. Basilio de Cesarea —conocido como Basilio el Grande— en medio de todos los debates teológicos de la época halló tiempo para organizar monasterios que se dedicaban, no sólo a la devoción, sino también a obras de caridad tales como el cuidado de los enfermos, transeúntes, huérfanos, etc. En respuesta a las preguntas que le hacían sus monjes escribió varios tratados que, aunque no tenían el propósito de servir de reglas, más tarde fueron citados y utilizados como tales. Agustín, el gran obispo de Hipona, se convirtió en parte a través de la Vida de Antonio de Atanasio, e intentó vivir como monje hasta que se le obligó a tomar parte más activa en la vida de la iglesia. Pero aún entonces organizó a sus colaboradores en una comunidad de estilo monástico, y dio así ejemplo e inspiración a lo que más tarde se llamó “los canónigos de San Agustín”.

Pero el caso más claro del modo en que un monje, obispo y santo contribuyó a la popularidad del ideal monástico lo tenemos en Martín de Tours. La Vida de San Martín, escrita por Sulpicio Severo, fue uno de los libros más populares en toda Europa durante varios siglos, y contribuyó a forjar el monaquismo occidental que ha sido tan importante para la historia de la iglesia.

Martín nació alrededor del año 335 en la región de Panonia, en lo que hoy es Hungría. Su padre era un soldado pagano, y por tanto durante su infancia Martín vivió en diversas partes del Imperio, aunque la ciudad de Pavía, al norte de Italia, parece haber sido el lugar de su residencia más frecuente. Tenía diez años cuando decidió hacerse cristiano, en contra de la voluntad de sus padres, e hizo añadir su nombre a la lista de los catecúmenos —es decir, de los que se preparaban para recibir el bautismo

—. Su padre, a fin de separarlo de sus contactos cristianos, le hizo inscribir en el ejército. Eran los días en que Juliano —después conocido como “el Apóstata”— dirigía sus primeras campañas militares. A su servicio estuvo Martín por varios años, y es durante este período que se cuenta tuvo lugar el episodio más famoso de su vida.

Martín y sus compañeros iban entrando a la ciudad de Amiens cuando les pidió limosna un mendigo casi desnudo que tiritaba de frío en medio de la nieve. Martín no tenía dinero que darle, pero tomó su capa, la rasgó en dos, y le dio la mitad. Esa noche Martín vio en sueños a Jesucristo envuelto en su media capa, y diciéndole: “Por cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeñitos, a mí lo hicisteis”.

Ese episodio se hizo tan famoso que a partir de entonces por lo general se representa a Martín compartiendo su capa con el mendigo. Además, de ese episodio se deriva nuestro término “capilla”, pues algún tiempo después se conservaba en un pequeño templo lo que se decía era la media capa —la “capilla” de Martín— y de aquel templecillo derivan su nombre nuestras “capillas” y nuestros “capellanes” de hoy.

Poco después del incidente de Amiens, Martín recibió el bautismo, y dos años después pudo por fin abandonar el servicio militar. Entonces visitó al famoso obispo de Poitiers, Hilario, con quien estableció una amistad duradera. Después diversas tareas y vicisitudes lo llevaron a distintas partes del Imperio, hasta que por fin se estableció en las afueras de Tours, cerca de Poitiers. Allí se dedicó a la vida monástica, al tiempo que su fama crecía enormemente. Se contaba que a través de él Dios obraba grandes maravillas, y que a pesar de todo ello su humildad y su dulzura nunca lo abandonaron.

Cuando quedó vacante el obispado de Tours, el pueblo quería elegir a Martín para ocuparlo. Pero algunos de los obispos presentes en el proceso de elección se oponían, diciendo que Martín era un individuo sucio, harapiento y de cabellera desordenada, que le restaría prestigio al oficio de obispo. En medio de la discusión, llegó la hora de leer las Escrituras, y el lector no aparecía por ninguna parte. Entonces uno de los presentes tomó el libro, y abriéndolo al azar, empezó a leer: “De la boca de los niños y de los que maman, fundaste la fortaleza, a causa de tus enemigos, para hacer callar al enemigo y al vengativo” (Salmo 8:2). La multitud presente tomó esta lectura como una palabra de lo Alto. Martín, el sucio y desgredado a quien los obispos despreciaban, era el que Dios había escogido para callar a quienes se oponían a sus designios —es decir, a los obispos—. Sin más espera, Martín fue hecho obispo de la ciudad de Tours.

Empero el nuevo obispo no estaba dispuesto a abandonar su retiro monástico. Junto a la catedral se hizo construir una celda donde pasaba todo el tiempo que sus labores pastorales le dejaban libre. Cuando su fama fue tal que las gentes lo importunaban demasiado, se retiró a un monasterio que fundó en las afueras de la ciudad, y desde el cual visitaba a sus feligreses.

Cuando Martín murió eran muchos los que lo tenían por santo, y su fama y su

ejemplo llevaron a muchos a pensar que un verdadero obispo debía ser como Martín. Así el movimiento monástico, que en sus orígenes tuvo mucho de protesta contra la mundanalidad y el boato de muchos obispos, a la larga dejó su sello sobre el ideal mismo del episcopado. Durante siglos —y en algunos casos hasta nuestros días— se pensaría que un verdadero pastor debe aproximarse tanto como sea posible al ideal monástico. Pero nótese también que en este proceso ese mismo ideal cambió de tono, pues mientras los primeros monjes huyeron al desierto en pos de su propia salvación, con el correr de los años —y especialmente en el Occidente— el monaquismo sería, más que un medio por el que se buscaba la propia salvación, un instrumento para la obra misionera y caritativa de la iglesia.

La reacción cismática: el donatismo

16

Lo que se debate entre los donatistas y nosotros es dónde está este cuerpo de Cristo que es la iglesia. ¿Hemos de buscar la respuesta en nuestras propias palabras, o en las de la cabeza del cuerpo, nuestro Señor Jesucristo?

Agustín de Hipona

Domo señalamos en el capítulo anterior, no todos los cristianos se sentían satisfechos con el nuevo estado de cosas que resultaba de la política religiosa de Constantino. Pero, mientras los monjes sencillamente se retiraron al desierto sin romper sus lazos con la iglesia, hubo muchos otros que sencillamente declararon que el resto de la iglesia se había corrompido, y que ellos eran la verdadera iglesia. De los muchos grupos que adoptaron esta actitud, el más numeroso y duradero fue el donatismo.

El donatismo surgió de una cuestión escabrosa con la que ya nos hemos topado en la Primera Sección de esta historia. Se trata de la cuestión de los caídos. Después de cada período de persecución violenta, la iglesia tenía que enfrentarse a la cuestión de qué hacer con los que habían sucumbido ante las amenazas o las órdenes de las autoridades, y ahora pedían ser restaurados a la comunión de la iglesia. En el siglo tercero, esto produjo en Roma el cisma de Novaciano, y en Cartago —en el norte de Africa— Cipriano tuvo que defender su autoridad como obispo frente a quienes sostenían que eran los confesores quienes tenían el derecho de readmitir a los caídos. Ahora, en el siglo IV, la cuestión cobró particular importancia en la misma región.

Allí la gran persecución había sido más violenta, y producido más apóstatas, que en cualquiera otra parte del Imperio. Obispos hubo que entregaron a las autoridades sus copias de las Escrituras, para evitar mayores calamidades sobre sus congregaciones. Otros entregaron libros heréticos, haciéndoles creer a las autoridades que se trataba de las Escrituras cristianas. Otros obispos y laicos sucumbieron a la presión del estado y adoraron a los dioses paganos. De hecho, el número de estos últimos fue tan grande, que algunos observadores nos cuentan que hubo días en que las

gentes no cabían en los templos paganos. Por otra parte, no faltaron cristianos que se mantuvieron firmes en la fe, y que por causa de ello sufrieron cárceles, torturas y muerte. Como en otros casos anteriores, los miembros de este grupo que lograron sobrevivir recibieron el título de “confesores”, y se les veneraba por la firmeza de su fe. Pero algunos de ellos, a diferencia de los confesores del tiempo de Cipriano, se mostraron harto rigurosos para con los que habían seguido otro camino. Entre estas personas a quienes los confesores rigoristas condenaban estaban los obispos que habían entregado las Escrituras, pues —decían los confesores— si alterar una tilde de las Escrituras es un pecado tan grande, cuánto mayor no lo será entregarlas para que sean destruidas. Así se empezó a dar a algunos obispos y otros dirigentes el título ofensivo de “traditores” — literalmente, “entregadores”.

En esto estaban las cosas cuando, poco después de cesar la persecución, el episcopado importantísimo de Cartago quedó vacante. Ceciliano fue electo obispo. Pero esta elección no contaba con la simpatía popular, y pronto fue electo otro obispo rival, Mayorino. En estas elecciones hubo por ambas partes intrigas y maniobras que no es necesario reseñar aquí. Baste decir que cada uno de los partidos tenía suficientes razones para decir que el proceder de sus contrarios había sido, a lo menos, irregular. Cuando Mayorino murió poco tiempo después de ser electo obispo, sus partidarios eligieron como su sucesor a Donato de Casa Negra, quien dirigió la política de sus seguidores por más de cuarenta años. Por esa razón esos seguidores recibieron el nombre de “donatistas”.

Naturalmente, el resto de la iglesia no podía tolerar este estado de cosas, pues sólo era dable reconocer como legítimo a un obispo de Cartago, y no a dos que se disputaban el cargo. Pronto el obispo de Roma, y varios otros de las ciudades más importantes del Imperio, declararon que Ceciliano era el verdadero pastor, y que Mayorino —y después Donato— eran usurpadores. Constantino siguió la misma pauta, y envió instrucciones a sus representantes en el norte de Africa en el sentido de que reconocieran sólo a Ceciliano y los que estaban en comunión con él. Esto tenía importantes consecuencias prácticas, pues Constantino estaba promulgando legislación en favor de los cristianos, tales como la exención de impuestos para los clérigos. Sólo quienes estaban en comunión con Ceciliano podrían entonces gozar de tales beneficios —así como de importantes donativos que Constantino estaba haciendo directamente a la iglesia.

¿Cuáles fueron las causas del cisma donatista? Hasta aquí no hemos hecho más que narrar la historia externa de sus comienzos. Pero el hecho es que el cisma tenía profundas raíces tanto teológicas como políticas y económicas.

La justificación teológica del cisma se encontraba en la vieja cuestión de la restauración de los caídos en tiempos de persecución. Según los donatistas, uno de los tres obispos que habían consagrado a Ceciliano era traidor —es decir, había entregado las Escrituras— y por tanto esa consagración no era válida. Ceciliano y los suyos

respondían diciendo, primero, que el obispo en cuestión no era de hecho traditor y, segundo, que aunque lo fuese su acción de consagrar a Ceciliano era todavía válida. Luego, aparte de la cuestión factual de si ese obispo —y otros en comunión con Ceciliano— había flaqueado, estaba la cuestión doctrinal de si una ordenación o consagración hecha por un obispo indigno era válida o no. Los donatistas decían que la validez de tal ordenación dependía de la dignidad del obispo. Ceciliano y los suyos respondían que la validez de los sacramentos no depende de la dignidad de quien los administra, pues en ese caso estaríamos constantemente en dudas acerca de si nuestro bautismo es o no válido, o si verdaderamente estamos recibiendo la comunión, ya que nos es imposible saber a ciencia cierta el estado interior del alma del ministro que nos ofrece tales sacramentos. Si los donatistas tenían razón, esto quería decir que Ceciliano no era verdaderamente obispo, y que por tanto todos los que eran ordenados por él eran falsos sacerdotes, cuyos sacramentos no tenían validez alguna. Y lo mismo podía decirse, según los donatistas, de otros obispos acerca de cuya consagración no había duda alguna, pero que ahora se habían unido en la comunión a gentes indignas como Ceciliano y los suyos.

Tampoco sus sacramentos eran ya válidos, pues se habían contaminado. Luego, si algún miembro del partido de Ceciliano decidía unirse a los donatistas, éstos le hacían rebautizar. Pero si un donatista decidía unirse al otro bando éste aceptaba su bautismo, sobre la base de que el sacramento es válido por muy indigno que sea quien lo administre.

Estas eran, en pocas palabras, las cuestiones teológicas que se debatían. Pero cuando nos adentramos más en los documentos de la época, y empezamos a leer entre líneas, nos percatamos de que había otras causas que se revestían de argumentos teológicos. Así, por ejemplo, es un hecho que entre los primeros donatistas había quienes no sólo habían entregado las Escrituras, sino hasta quienes habían hecho todo un inventario de los objetos sagrados que la iglesia poseía, para darlo a las autoridades. Y sin embargo, estas personas fueron aceptadas entre los donatistas sin mayores dificultades. Aun más, uno de los primeros instigadores del donatismo había sido un tal Purpurio de Limata, que había asesinado a dos sobrinos. Luego, resulta difícil creer que la necesidad de mantener a la iglesia pura de toda mancha fuera la verdadera causa de la enemistad de los donatistas hacia Ceciliano y los suyos.

De hecho, los dos bandos pronto se dividieron según grupos sociales y geográficos. En Cartago y la región al este de esa ciudad —la región que se llamaba “Africa proconsular”— Ceciliano tuvo bastantes seguidores. Pero al oeste, en la región de Numidia, el donatismo era poderosísimo. Esto se relaciona al hecho de que durante varias generaciones la Numidia se había sentido explotada por los elementos en Cartago que participaban del comercio y otros contactos con Italia. Numidia —y más al oeste Mauritania— veía el producto de sus cosechas vendido a Roma, y se percataba de que buena parte de los beneficios de este comercio se quedaba en Cartago y los

alrededores, mientras que en Numidia y Mauritania la situación económica era onerosa. A esto se añadía el hecho de que en las comarcas más explotadas había un fuerte elemento no romanizado que conservaba sus costumbres e idioma ancestrales, y que veía en Roma y en todo lo que fuese latino una fuerza foránea y opresora. Al mismo tiempo, en la ciudad de Cartago había una clase social compuesta por hacendados, comerciantes y oficiales del ejército, completamente latinizada, que era la que más se beneficiaba del comercio con Italia, y la que veía con más simpatía la necesidad de mantenerse en buenas relaciones con el resto del Imperio y de la iglesia. Pero aun en la misma ciudad de Cartago —y más todavía en las zonas rurales del Africa proconsular— había una numerosísima clase baja cuyos sentimientos eran semejantes a los de los numidios y mauretanos.

Mucho antes del advenimiento de Constantino, el cristianismo había logrado gran número de adeptos en Numidia y entre las clases bajas del Africa proconsular —y, en menor grado, en Mauritania—. Estas gentes habían visto en su nueva fe una fuerza poderosa que ni aun el Imperio podía quebrantar. Al mismo tiempo, un número menor de gentes de la clase latinizada de Cartago había abrazado el cristianismo. Esto introdujo en la iglesia las fricciones que existían en el resto de la sociedad.

Pero en esa época las gentes de clase alta que se unían a la iglesia se veían obligadas en cierta medida a romper algunos de sus vínculos con el Imperio, y por tanto las tensiones dentro de la iglesia no eran insoportables.

La situación cambió con el advenimiento de Constantino y la paz de la iglesia. Ahora el ser cristiano era bien visto por las autoridades. Se podía ser buen romano y buen cristiano al mismo tiempo. Y las clases latinizadas empezaron a convertirse en grandes números. Para otras personas de la misma esfera social que se habían convertido antes, esto era un hecho positivo, pues su decisión anterior se hallaba ahora corroborada por otras personas de importancia. Pero para los cristianos de las clases más bajas lo que sucedía era que la iglesia se estaba corrompiendo. Todo cuanto estas gentes detestaban en el Imperio se estaba introduciendo ahora en la iglesia. Pronto los poderosos, los que dominaban la política y la economía, dominarían también la iglesia. Era necesario oponerse a esa posibilidad, recordándoles a los poderosos advenedizos que cuando ellos estaban todavía adorando a sus dioses paganos ya los pobres y supuestamente ignorantes numidios, mauritanos, y otros, conocían la verdad.

Todo esto puede verse en las distintas etapas del conflicto donatista. Ceciliano fue electo con el apoyo de la clase latinizada de Cartago. A su elección se opusieron las clases bajas del Africa proconsular y casi todo el clero y el pueblo de Numidia.

Casi antes de haber recibido un informe detallado acerca del conflicto, Constantino decidió que el partido de Ceciliano era la iglesia legítima. Lo mismo decidieron los obispos de las grandes ciudades latinas —y a la postre también las griegas.

Por su parte, los donatistas no vacilaron en aceptar el apoyo de los clérigos

numidios que habían sucumbido durante la persecución.

Esto no quiere decir que el donatismo fuera desde sus orígenes un movimiento conscientemente político. Los primeros donatistas no se oponían al Imperio, sino al “mundo” —aunque para ellos muchas de las prácticas del Imperio eran características del “mundo”—. En varias ocasiones trataron de persuadir a Constantino de que había juzgado mal al fallar en pro de Ceciliano. Y todavía en época de Juliano, bastante avanzado el siglo IV, tenían esperanzas de que las autoridades vieran la justicia de su causa.

Pero alrededor del año 340 apareció entre los donatistas el bando de los circunceliones —palabra que se deriva del latín *circumcellas*, que quiere decir “alrededor de las capillas o de los almacenes”—. Los circunceliones eran mayormente campesinos numidios y mauritanos de ideas donatistas que seguían prácticas terroristas. Sus cuarteles se encontraban generalmente en las tumbas de los mártires, donde había tanto una capilla como amplios graneros, y es por esto que recibieron el nombre de “circunceliones”. Aunque algunos historiadores han dicho que no eran sino bandidos que se hacían pasar por gentes religiosas, la verdad es otra. Los circunceliones llevaban su fe hasta el fanatismo. Para ellos no había fin más glorioso que el martirio, y ahora que el estado no perseguía a los cristianos, los circunceliones que morían peleando contra los poderosos se consideraban también mártires. En algunos casos, el deseo de ser mártires llegaba a tal punto que había suicidios en masa, saltando de lo alto de un precipicio. Todo esto puede muy bien ser fanatismo. Pero ciertamente no es la hipocresía de quien toma una posición religiosa para encubrir sus tropelías.

El impacto de los circunceliones fue grande. A veces los dirigentes donatistas de las ciudades los condenaron y trataron de separarse por completo de ellos. Pero en ocasiones, cuando el donatismo organizado necesitaba una fuerza de choque, acudió a los circunceliones. En todo caso, llegó el momento en que las haciendas más apartadas tuvieron que ser abandonadas por temor a ellos. Los viajes por el interior del país se hicieron imposibles para las gentes ricas. Y en más de una oportunidad los circunceliones llegaron hasta los bordes mismos de ciudades importantes. El crédito sufrió y el comercio se paralizó.

Frente a esta situación, las autoridades romanas apelaron a la fuerza. Hubo persecuciones, intentos de persuadir, grandes matanzas y ocupación militar. Pero todo fue en vano. Los circunceliones representaban un descontento popular profundo, y el movimiento no pudo ser extirpado. Como veremos más adelante, poco después los vándalos invadieron la región, y con ello terminó el dominio latino sobre ella. Pero aun bajo los vándalos el movimiento no desapareció. En el siglo VI el Imperio Romano de Oriente —cuya capital era Constantinopla— conquistó la región. Pero los circunceliones no desaparecieron. No fue sino después de la conquista del norte de Africa por los musulmanes, en el siglo VII, que el donatismo y los circunceliones

dejaron de existir.

En conclusión, el donatismo —y en particular los donatistas radicales, o circunceliones— fue una reacción más a las nuevas circunstancias producidas por la conversión de Constantino. Mientras algunos recibieron el nuevo orden con los brazos abiertos, y otros protestaron retirándose al desierto, los donatistas sencillamente rompieron con la iglesia que se había aliado al Imperio.

La controversia arriana y el Concilio de Nicea

17

Y [creemos] en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado como el Unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consubstancial al Padre. . .

Credo de Nicea

Desde sus mismos inicios, la iglesia había estado envuelta en controversias teológicas. En tiempos del apóstol Pablo fue la cuestión de la relación entre judíos y gentiles; después apareció la amenaza del gnosticismo y de otras doctrinas semejantes; en el siglo III, cuando Cipriano era obispo de Cartago, se debatió la cuestión de la restauración de los caídos. Todas éstas fueron controversias importantes, y a veces amargas. Pero en aquellos casos había dos factores que limitaban el fragor de las contiendas.

El primero era que el único modo de ganar el debate frente a los contrincantes era la fuerza del argumento o de la fe. Cuando dos bandos diferían en cuanto a cuál de ellos interpretaba el evangelio correctamente, no era posible acudir a las autoridades imperiales para zanjar las diferencias.

El segundo factor que limitaba el alcance de las controversias es que quienes estaban envueltos en ellas siempre tenían otras preocupaciones además de la cuestión que se discutía. Pablo, al mismo tiempo que escribía contra los judaizantes, se dedicaba a la labor misionera, y siempre estaba expuesto a ser encarcelado, azotado, o quizá muerto. Tanto Cipriano como sus contrincantes sabían que la persecución que acababa de pasar no era la última, y que por encima de ambos bandos todavía estaba el Imperio, que en cualquier momento podía desatar una nueva tormenta. Y lo mismo puede decirse de los cristianos que en el siglo segundo discutían acerca del gnosticismo.

Pero con el advenimiento de la paz de la iglesia las circunstancias cambiaron. Ya el peligro de la persecución parecía cada vez más remoto, y por tanto cuando surgía una controversia teológica quienes estaban envueltos en ella se sentían con más

libertad para proseguir en el debate. Mucho más importante, sin embargo, fue el hecho de que ahora el estado estaba interesado en que se resolvieran todos los conflictos que pudieran aparecer entre los fieles. Constantino pensaba que la iglesia debía ser “el cemento del Imperio”, y por tanto cualquier división en ella le parecía amenazar la unidad del Imperio. Por tanto, ya desde tiempos de Constantino, según veremos en el presente capítulo, el estado comenzó a utilizar su poder para aplastar las diferencias de opinión que surgían dentro de la iglesia. Es muy posible que tales opiniones disidentes de veras hayan sido contrarias a la verdadera doctrina cristiana, y que por tanto hayan hecho bien en desaparecer. Pero el peligro estaba en que, en lugar de permitir que se descubriera la verdad mediante el debate teológico y la autoridad de las Escrituras, muchos gobernantes trataron de simplificar este proceso sencillamente decidiendo que tal o cual partido estaba errado, y ordenándole callar. El resultado fue que en muchos casos los contendientes, en lugar de tratar de convencer a sus opositores o al resto de la iglesia, trataron de convencer al emperador. Pronto el debate teológico descendió al nivel de la intriga política —particularmente en el siglo V, según veremos en la próxima sección de esta historia.

Todo esto comienza a verse en el caso de la controversia arriana, que comenzó como un debate local, creció hasta convertirse en una seria disensión en la que Constantino creyó deber intervenir, y poco después dio en una serie de intrigas políticas. Pero si nos percatamos del espíritu de los tiempos, lo que ha de sorprendernos no es tanto esto como el hecho de que a través de todo ello la iglesia supo hacer decisiones sabias, rechazando aquellas doctrinas que de un modo u otro ponían en peligro el mensaje cristiano.

Los orígenes de la controversia arriana

Las raíces de la controversia arriana se remontan a tiempos muy anteriores a Constantino, pues se encuentran en el modo en que, a través de la obra de Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes y otros, la iglesia entendía la naturaleza de Dios. Según dijimos en nuestra Primera Sección, cuando los cristianos de los primeros siglos se lanzaron por el mundo a proclamar el evangelio, se les acusaba de ateos e ignorantes. En efecto, ellos no tenían dioses que se pudieran ver o palpar, como los tenían los paganos. En respuesta a tales acusaciones, algunos cristianos apelaron a aquellas personas a quienes la antigüedad consideraba sabios por excelencia, es decir, a los filósofos. Los mejores de entre los filósofos paganos habían dicho que por encima de todo el universo se encuentra un ser supremo, y algunos habían llegado hasta a decir que los dioses paganos eran hechura humana. Apelando a tales sabios, los cristianos empezaron a decir que ellos también, al igual que los filósofos de antaño, creían en un solo ser supremo, y que ese ser era Dios. Este argumento era fuertemente

convinciente, y no cabe duda de que contribuyó a la aceptación del cristianismo por parte de muchos intelectuales.

Pero ese argumento encerraba un peligro. Era muy posible que los cristianos, en su afán por mostrar la compatibilidad entre su fe y la filosofía, llegaran a convencerse a sí mismos de que el mejor modo de concebir a Dios era, no como lo habían hecho los profetas y otros autores escriturarios, sino más bien como Platón, Plotino y otros. Puesto que estos filósofos concebían la perfección como algo inmutable, impasible y estático, muchos cristianos llegaron a la conclusión de que tal era el Dios de que hablaban las Escrituras. Naturalmente, para esto era necesario resolver el conflicto entre esa idea de Dios y la que aparece en las Escrituras, donde Dios es activo, donde Dios se duele con los que sufren, y donde Dios interviene en la historia.

Este conflicto entre las Escrituras y la filosofía en lo que se refiere a la doctrina de Dios se resolvió de dos modos.

Uno de ellos fue la interpretación alegórica de las Escrituras. Según esa interpretación, dondequiera que las Escrituras se referían a algo “indigno” de Dios —es decir, a algo que se oponía al modo en que los filósofos concebían al ser supremo— esto no debía interpretarse literalmente, sino alegóricamente. Así, por ejemplo, si las Escrituras se refieren a Dios hablando, esto no ha de entenderse literalmente, puesto que un ser inmutable no habla.

Intelectualmente, esto satisfizo a muchos. Pero emocionalmente esto dejaba mucho que desear, pues la vida de la iglesia se basaba en la idea de que era posible tener una relación íntima con un Dios personal, y el ser supremo inmutable, impasible, estático y lejano de los filósofos no era en modo alguno personal.

Esto dio origen al segundo modo de resolver el conflicto entre la idea de Dios de los filósofos y el testimonio de las Escrituras. Este segundo modo era la doctrina del Logos o Verbo, según la desarrollaron Justino, Clemente, Orígenes y otros. Según esta doctrina, aunque es cierto que Dios mismo —el “Padre”— es inmutable, impasible, etc., Dios tiene un Verbo, Palabra, Logos o Razón que sí es personal, y que se relaciona directamente con el mundo y con los seres humanos. Por esta razón, Justino dice que cuando Dios le habló a Moisés, quien habló no fue el Padre, sino el Verbo.

Debido a la influencia de Orígenes y de sus discípulos, este modo de ver las cosas se había difundido por toda la iglesia oriental —es decir, la iglesia que hablaba griego en lugar de latín—. Este fue el contexto dentro del cual se desarrolló la controversia arriana, y a la larga el resultado de esa controversia fue mostrar el error de ver las cosas de esta manera. El lector encontrará una representación gráfica del punto de partida de la mayoría de los teólogos orientales en el esquema número 1, de la página siguiente.

La controversia surgió en la ciudad de Alejandría, cuando Licinio gobernaba todavía en el este y Constantino en el oeste. Todo comenzó en una serie de desacuerdos teológicos entre Alejandro, obispo de Alejandría, y Arrio, uno de los

presbíteros más prestigiosos y populares de la ciudad.

Aunque los puntos que se debatían eran diversos y sutiles, toda la controversia puede resumirse a la cuestión de si el Verbo era coeterno con el Padre o no. La frase principal que se debatía era si, como decía Arrio, “hubo cuando el Verbo no existía”. Alejandro sostenía que el Verbo había existido siempre junto al Padre. Arrio arguía lo contrario.

Aunque esto pueda parecernos pueril, lo que estaba en juego era la divinidad del Verbo. Arrio decía que el Verbo no era Dios, sino que era la primera de todas las criaturas. Nótese que lo que Arrio decía no era que el Verbo no hubiera preexistido antes del nacimiento de Jesús. En esa preexistencia todos estaban de acuerdo. Lo que Arrio decía era que el Verbo, aún antes de toda la creación, había sido creado por Dios. Alejandro decía que el Verbo, por ser divino, no era una criatura, sino que había existido siempre con Dios. Dicho de otro modo, si se tratara de trazar una línea divisoria entre Dios y las criaturas, Arrio trazaría la línea entre Dios y el Verbo, colocando así al Verbo como la primera de las criaturas (esquema 2), mientras que Alejandro trazaría la línea de tal modo que el Verbo quedara junto a Dios, en distinción de las criaturas (esquema 3).

Cada uno de los dos partidos tenía —además de ciertos textos bíblicos favoritos— razones lógicas por las que le parecía que la posición de su contrincante era insostenible. Arrio, por una parte, decía que lo que Alejandro proponía era en fin de cuentas abandonar el monoteísmo cristiano, pues según el esquema de Alejandro había dos que eran Dios y por tanto dos dioses. Alejandro respondía que la posición de Arrio negaba la divinidad del Verbo, y por tanto de Jesucristo. Además, puesto que la iglesia desde los inicios había adorado a Jesucristo, si aceptáramos la propuesta arriana tendríamos, o bien que dejar de adorar a Jesucristo, o bien que adorar a una criatura.

Ambas alternativas eran inaceptables, y por tanto Arrio debía estar equivocado.

El conflicto salió a la luz pública cuando Alejandro, apelando a su responsabilidad y autoridad episcopal, condenó las doctrinas de Arrio y le depuso de sus cargos en la iglesia de Alejandría. Arrio no aceptó este veredicto, sino que apeló a la vez a las masas y a varios obispos prominentes que habían sido sus condiscípulos en Antioquía. Pronto hubo protestas populares en Alejandría, donde las gentes marchaban por las calles cantando los refranes teológicos de Arrio.

Además, los obispos a quienes Arrio había escrito respondieron declarando que Arrio tenía razón, y que era Alejandro quien estaba enseñando doctrinas falsas. Luego, el debate local en Alejandría amenazaba volverse un cisma general que podría llegar a dividir a toda la iglesia oriental.

En esto estaban las cosas cuando Constantino, que acababa de derrotar a Licinio, decidió tomar cartas en el asunto. Su primera gestión consistió en enviar al obispo Osio de Córdoba, su consejero en materias eclesiásticas, para que tratara de reconciliar a las partes en conflicto. Pero cuando Osio le informó que las raíces de la disputa eran

profundas, y que la disensión no podía resolverse mediante gestiones individuales, Constantino decidió dar un paso que había estado considerando por algún tiempo: convocar a una gran asamblea o concilio de todos los obispos cristianos, para poner en orden la vida de la iglesia, y para decidir acerca de la controversia arriana.

El Concilio de Nicea

El concilio se reunió por fin en la ciudad de Nicea, en el Asia Menor y cerca de Constantinopla, en el año 325. Es esta asamblea la que la posteridad conoce como el Primer Concilio Ecuménico —es decir, universal.

El número exacto de los obispos que asistieron al concilio nos es desconocido, pero al parecer fueron unos trescientos. Para comprender la importancia de lo que estaba aconteciendo, recordemos que varios de los presentes habían sufrido cárcel, tortura o exilio poco antes, y que algunos llevaban en sus cuerpos las marcas físicas de su fidelidad. Y ahora, pocos años después de aquellos días de pruebas, todos estos obispos eran invitados a reunirse en la ciudad de Nicea, y el emperador cubría todos sus gastos. Muchos de los presentes se conocían de oídas o por correspondencia. Pero ahora, por primera vez en la historia de la iglesia, podían tener una visión física de la universalidad de su fe. En su Vida de Constantino Eusebio de Cesarea nos describe la escena:

Allí se reunieron los más distinguidos ministros de Dios, de Europa, Libia [es decir, Africa] y Asia. Una sola casa de oración, como si hubiera sido ampliada por obra de Dios, cobijaba a sirios y cilicios, fenicios y árabes, delegados de la Palestina y del Egipto, tebanos y libios, junto a los que venían de la región de Mesopotamia. Había también un obispo persa, y tampoco faltaba un escita en la asamblea. El Ponto, Galacia, Panfilia, Capadocia, Asia y Frigia enviaron a sus obispos más distinguidos, junto a los que vivían en las zonas más recónditas de Tracia, Macedonia, Acaya y el Epiro. Hasta de la misma España, uno de gran fama [Osio de Córdoba] se sentó como miembro de la gran asamblea. El obispo de la ciudad imperial [Roma] no pudo asistir debido a su avanzada edad, pero sus presbíteros lo representaron.

Constantino es el primer príncipe de todas las edades en haber juntado semejante guirnalda mediante el vínculo de la paz, y habérsela presentado a su Salvador como ofrenda de gratitud por las victorias que había logrado sobre todos sus enemigos. En este ambiente de euforia, los obispos se dedicaron a discutir las muchas cuestiones legislativas que era necesario resolver una vez terminada la persecución. La asamblea aprobó una serie de reglas para la readmisión de los caídos, acerca del modo en que los

presbíteros y obispos debían ser elegidos y ordenados, y sobre el orden de precedencia entre las diversas sedes.

Pero la cuestión más escabrosa que el Concilio de Nicea tenía que discutir era la controversia arriana. En lo referente a este asunto, había en el concilio varias tendencias.

En primer lugar, había un pequeño grupo de arrianos convencidos, capitaneados por Eusebio de Nicomedia —personaje importantísimo en toda esta controversia, que no ha de confundirse con Eusebio de Cesarea—. Puesto que Arrio no era obispo, no tenía derecho a participar en las deliberaciones del concilio. En todo caso, Eusebio y los suyos estaban convencidos de que su posición era correcta, y que tan pronto como la asamblea escuchase su punto de vista, expuesto con toda claridad, reivindicaría a Arrio y reprendería a Alejandro por haberle condenado.

En segundo lugar, había un pequeño grupo que estaba convencido de que las doctrinas de Arrio ponían en peligro el centro mismo de la fe cristiana, y que por tanto era necesario condenarlas. El jefe de este grupo era Alejandro de Alejandría.

Junto a él estaba un joven diácono que después se haría famoso como uno de los gigantes cristianos del siglo IV, Atanasio.

Los obispos que procedían del oeste, es decir, de la región del Imperio donde se hablaba el latín, no se interesaban en la especulación teológica. Para ellos la doctrina de la Trinidad se resumía en la vieja fórmula enunciada por Tertuliano más de un siglo antes: una substancia y tres personas.

Otro pequeño grupo —probablemente no más de tres o cuatro— sostenía posiciones cercanas al “patripasionismo”, es decir, la doctrina según la cual el Padre y el Hijo son uno mismo, y por tanto el Padre sufrió en la cruz. Aunque estas personas estuvieron de acuerdo con las decisiones de Nicea, después fueron condenadas. Empero, a fin de no complicar demasiado nuestra narración, no nos ocuparemos más de ellas.

Por último, la mayoría de los obispos presentes no pertenecía a ninguno de estos grupos. Para ellos, era una verdadera lástima el hecho de que, ahora que por fin la iglesia gozaba de paz frente al Imperio, Arrio y Alejandro se hubieran envuelto en una controversia que amenazaba dividir la iglesia. La esperanza de estos obispos, al comenzar la asamblea, parece haber sido lograr una posición conciliatoria, resolver las diferencias entre Alejandro y Arrio, y olvidar la cuestión.

Ejemplo típico de esta actitud es Eusebio de Cesarea, el historiador a quien dedicamos nuestro segundo capítulo. En esto estaban las cosas cuando Eusebio de Nicomedia, el jefe del partido arriano, pidió la palabra para exponer su doctrina. Al parecer, Eusebio estaba tan convencido de la verdad de lo que decía, que se sentía seguro de que tan pronto como los obispos escucharan una exposición clara de sus doctrinas las aceptarían como correctas, y en esto terminaría la cuestión. Pero cuando los obispos oyeron la exposición de las doctrinas arrianas su reacción fue muy distinta

de lo que Eusebio esperaba. La doctrina según la cual el Hijo o Verbo no era sino una criatura —por muy exaltada que fuese esa criatura— les pareció atentar contra el corazón mismo de su fe. A los gritos de “¡blasfemia!”, “¡mentira!” y “¡herejía!”, Eusebio tuvo que callar, y se nos cuenta que algunos de los presentes le arrancaron su discurso, lo hicieron pedazos y lo pisotearon.

El resultado de todo esto fue que la actitud de la asamblea cambió. Mientras antes la mayoría quería tratar el caso con la mayor suavidad posible, y quizá evitar condenar a persona alguna, ahora la mayoría estaba convencida de que era necesario condenar las doctrinas expuestas por Eusebio de Nicomedia.

Al principio se intentó lograr ese propósito mediante el uso exclusivo de citas bíblicas. Pero pronto resultó claro que los arrianos podían interpretar cualquier cita de un modo que les resultaba favorable —o al menos aceptable—. Por esta razón, la asamblea decidió componer un credo que expresara la fe de la iglesia en lo referente a las cuestiones que se debatían. Tras un proceso que no podemos narrar aquí, pero que incluyó entre otras cosas la intervención de Constantino sugiriendo que se incluyera la palabra “consustancial” —palabra ésta que discutiremos más adelante en este capítulo — se llegó a la siguiente fórmula, que se conoce como el Credo de Nicea:

Creemos en un Dios Padre Todopoderoso, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles.

Y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios; engendrado como el Unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios; luz de luz; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no hecho; consustancial al Padre; mediante el cual todas las cosas fueron hechas, tanto las que están en los cielos como las que están en la tierra; quien para nosotros los humanos y para nuestra salvación descendió y se hizo carne, se hizo humano, y sufrió, y resucitó al tercer día, y vendrá a juzgar a los vivos y los muertos.

Y en el Espíritu Santo.

A quienes digan, pues, que hubo cuando el Hijo de Dios no existía, y que antes de ser engendrado no existía, y que fue hecho de las cosas que no son, o que fue formado de otra substancia o esencia, o que es una criatura, o que es mutable o variable, a éstos anatematiza la iglesia católica.

Esta fórmula, a la que después se le añadieron varias cláusulas —y se le restaron los anatemas del último párrafo— es la base de lo que hoy se llama “Credo Niceno”, que es el credo cristiano más universalmente aceptado. El llamado “Credo de los Apóstoles”, por haberse originado en Roma y nunca haber sido conocido en el Oriente, es utilizado sólo por las iglesias de origen occidental —es decir, la romana y las protestantes—. Pero el Credo Niceno, al mismo tiempo que es usado por la mayoría de las iglesias occidentales, es el credo más común entre las iglesias ortodoxas orientales —griega, rusa, etc.

Detengámonos por unos instantes a analizar el sentido del Credo, según fue aprobado por los obispos reunidos en Nicea. Al hacer este análisis, resulta claro que el propósito de esta fórmula es excluir toda doctrina que pretenda que el Verbo es en algún sentido una criatura. Esto puede verse en primer lugar en frases tales como “Dios de Dios; luz de luz; Dios verdadero de Dios verdadero”. Pero puede verse también en otros lugares, como cuando el Credo dice “engendrado, no hecho”. Nótese que al principio el mismo Credo había dicho que el Padre era “hacedor de todas las cosas visibles e invisibles”. Por tanto, al decir que el Hijo no es “hecho”, se le está excluyendo de esas cosas “visibles e invisibles” que el Padre hizo. Además, en el último párrafo se condena a quienes digan que el Hijo “fue hecho de las cosas que no son”, es decir, que fue hecho de la nada, como la creación. Y en el texto del Credo, para no dejar lugar a dudas, se nos dice que el Hijo es engendrado “de la substancia del Padre”, y que es “consubstancial al Padre”. Esta última frase, “consubstancial al Padre”, fue la que más resistencia provocó contra el Credo de Nicea, pues parecía dar a entender que el Padre y el Hijo son una misma cosa, aunque su sentido aquí no es ése, sino sólo asegurar que el Hijo no es hecho de la nada, como las criaturas.

En todo caso, los obispos se consideraron satisfechos con este credo, y procedieron a firmarlo, dando así a entender que era una expresión genuina de su fe. Sólo unos pocos —entre ellos Eusebio de Nicomedia— se negaron a firmarlo. Estos fueron condenados por la asamblea, y depuestos. Pero a esta sentencia Constantino añadió la suya, ordenando que los obispos depuestos abandonaran sus ciudades. Esta sentencia de exilio añadida a la de herejía tuvo funestas consecuencias, como ya hemos dicho, pues estableció el precedente según el cual el estado intervendría para asegurar la ortodoxia de la iglesia o de sus miembros.

La controversia después del concilio

El Concilio de Nicea no puso fin a la discusión. Eusebio de Nicomedia era un político hábil —y además parece haber sido pariente lejano de Constantino—. Su estrategia fue ganarse de nuevo la simpatía del emperador, quien pronto le permitió regresar a Nicomedia. Puesto que en esa ciudad se encontraba la residencia veraniega de Constantino, esto le proporcionó a Eusebio el modo de acercarse cada vez más al emperador. A la postre, hasta el propio Arrio fue traído del destierro, y Constantino le ordenó al obispo de Constantinopla que admitiera al hereje a la comunión. El obispo debatía si obedecer al emperador o a su conciencia cuando Arrio murió.

En el año 328 Alejandro de Alejandría murió, y le sucedió Atanasio, el diácono que le había acompañado en Nicea, y que desde ese momento sería el gran campeón de la causa nicena. A partir de entonces, dicha causa quedó tan identificada con la persona del nuevo obispo de Alejandría, que casi podría decirse que la historia subsiguiente de

la controversia arriana es la biografía de Atanasio. Puesto que más adelante le dedicaremos todo un capítulo a Atanasio, no entraremos aquí en detalles acerca de todo esto. Baste decir que, tras una serie de manejos, Eusebio de Nicomedia y sus seguidores lograron que Constantino enviara a Atanasio al exilio. Antes habían logrado que el emperador pronunciara sentencias semejantes contra varios otros de los jefes del partido niceno. Cuando Constantino decidió por fin recibir el bautismo, en su lecho de muerte, lo recibió de manos de Eusebio de Nicomedia.

A la muerte de Constantino, tras un breve interregno, le sucedieron sus tres hijos Constantino II, Constante y Constancio. A Constantino II le tocó la región de las Galias, Gran Bretaña, España y Marruecos. A Constancio le tocó la mayor parte del Oriente. Y los territorios de Constante quedaron en medio de los de sus dos hermanos, pues le correspondió el norte de África, Italia, y algunos territorios al norte de Italia (véase el mapa en la página 177). Al principio la nueva situación favoreció a los nicenos, pues el mayor de los tres hijos de Constantino favorecía su causa, e hizo regresar del exilio a Atanasio y los demás. Pero cuando estalló la guerra entre Constantino II y Constante, Constancio, que como hemos dicho reinaba en el Oriente, se sintió libre para establecer su política en pro de los arrianos.

Una vez más Atanasio se vio obligado a partir al exilio, del cual volvió cuando, a la muerte de Constantino II, todo el Occidente quedó unificado bajo Constante, y Constancio tuvo que moderar sus inclinaciones arrianas. Pero a la larga Constancio quedó como dueño único del Imperio, y fue entonces que, como diría Jerónimo —a quien también dedicaremos un capítulo más adelante— “el mundo despertó como de un profundo sueño y se encontró con que se había vuelto arriano”. De nuevo los jefes nicenos tuvieron que abandonar sus diócesis, y la presión imperial fue tal que a la postre los ancianos Osio de Córdoba y Liberio —el obispo de Roma— firmaron una confesión de fe arriana.

En esto estaban las cosas cuando un hecho inesperado vino a cambiar el curso de los acontecimientos. A la muerte de Constancio le sucedió su primo Juliano, conocido por los historiadores cristianos como “el Apóstata”. Aprovechando las contiendas entre los cristianos, la reacción pagana había llegado al poder.

La reacción pagana: Juliano el Apóstata

18

Este muy humano príncipe [Constancio], aunque éramos parientes cercanos, nos trató del siguiente modo. Sin juicio alguno mató a seis primos comunes, a mi padre, que era su tío, a otro tío nuestro por parte de padre, y a mi hermano mayor.

Juliano el Apóstata

Juliano tenía sobradas razones para no sentir simpatías hacia Constancio, o hacia la fe cristiana que éste profesaba. En efecto, a la muerte de Constantino había ocurrido una matanza de todos los parientes del gran emperador, excepto sus tres hijos. Las circunstancias en que esto ocurrió no están del todo claras, y por tanto quizá sea injusto culpar a Constancio por el hecho. A la muerte de Constantino la sucesión resultó dudosa por un breve período, y fue entonces que los soldados de Constantinopla mataron a casi toda la parentela del difunto emperador. Pero esto no lo hicieron para que otra dinastía ocupara el trono, sino todo lo contrario, para asegurarse de que nadie reclamara el poder, que les correspondía exclusivamente a los tres hijos de Constantino. De ellos, sólo Constancio estaba a la sazón en Constantinopla, y por tanto la opinión común fue siempre que Constancio había ordenado la muerte de sus parientes.

En todo caso, haya o no mandado Constancio a matar a la familia de Juliano, el hecho es que éste último estaba convencido de que su primo era el culpable. El padre de Juliano, Constancio, era medio hermano de Constantino, y por tanto Juliano y el emperador Constancio eran primos hermanos (véase el cuadro genealógico en la página siguiente). Lo que Juliano sospechaba —y lo que se decía en voz baja por todo el Imperio— era que, temiendo que alguno de estos parientes cercanos del gran emperador pretendiera el trono, Constancio había ordenado que todos fueran muertos.

La larga ruta hacia el poder

De toda aquella familia, sólo sobrevivieron Juliano y su medio hermano Galo, varios años mayor que él. Juliano después pensó que se les había perdonado la vida porque los soldados tuvieron misericordia de su tierna edad —seis años— y de la enfermedad al parecer mortal de su hermano. Pero lo más probable parece ser que fue Constancio quien dispuso que no fueran muertos estos dos últimos vástagos de la casa de Constancio Cloro, pues eran demasiado jóvenes para dirigir una rebelión, y si llegaba el momento en que ni Constancio ni sus dos hermanos dejaban descendencia, siempre sería posible acudir a Galo o a Juliano, que para esa época serían ya mayores.

En el entretanto, Galo y Juliano fueron apartados de la corte, y mientras el mayor de los dos hermanos se dedicaba al ejercicio físico, el menor se interesaba cada vez más en los estudios filosóficos. Ambos habían sido bautizados e instruidos en las doctrinas cristianas, y durante su exilio de la corte fueron ordenados como lectores de la iglesia.

A la postre, Constancio tuvo que acudir a Galo, pues en el año 350 había quedado como dueño único del Imperio, y no tenía hijos que le ayudaran a gobernar o que pudieran asegurar la sucesión al trono. Por tanto, en el año 351, Constancio llamó a Galo y le dio el título de César, confiándole el gobierno de la porción oriental del Imperio. Pero Galo no resultó buen gobernante, y además se le acusó de conspirar contra Constancio para apoderarse del trono. En el año 354 Constancio lo hizo arrestar y decapitar.

Mientras tanto, Juliano había continuado sus estudios de filosofía, especialmente en la ciudad de Atenas, donde estaba la escuela más famosa en estas materias, y donde lo conoció Basilio de Cesarea, cuya vida y obra discutiremos más adelante.

Fue en Atenas que Juliano se inició en las antiguas religiones de misterio. Definitivamente había abandonado el cristianismo, y buscaba la verdad y la belleza en la literatura y la religión de la época clásica.

Por fin, tras vencer los temores que infundía en él la experiencia que había tenido en el caso de Galo, Constancio decidió llamar a Juliano al poder, dándole el título de César y confiándole el gobierno de las Galias. Nadie esperaba que Juliano fuese un gran gobernante, pues se había pasado la vida entre libros y filósofos, y en todo caso los recursos que Constancio le dio eran hartos escasos. Pero Juliano sorprendió a quienes no esperaban gran cosa de él. Su administración de las Galias fue sabia, y en sus campañas contra los bárbaros se mostró hábil general y se hizo popular entre sus soldados.

Todo esto no era completamente del agrado de su primo el emperador Constancio, quien pronto empezó a temer que Juliano conspirase contra él y tratara de arrebatárle el trono. Luego, la tensión fue aumentando entre ambos parientes. Cuando Constancio, en preparación para una campaña contra los persas, ordenó que buena parte de las tropas que estaban en las Galias se dirigieran hacia el Oriente, esas tropas se sublevaron y proclamaron a Juliano “Augusto” —es decir, emperador supremo—.

Constancio no pudo hacer nada por el momento, pues la amenaza persa le parecía seria. Pero tan pronto como ese peligro se disipó, marchó a enfrentarse con Juliano y sus soldados rebeldes. Cuando la guerra parecía inevitable, y ambos bandos se preparaban para una lucha sin cuartel, Constancio murió, y Juliano no tuvo mayores dificultades en marchar a Constantinopla y adueñarse de todo el Imperio. Era el año 361

La primera acción de Juliano fue tomar venganza contra los principales responsables de sus infortunios, y contra quienes habían tratado de mantenerlo alejado del poder durante su exilio. Con este propósito se nombró un tribunal que supuestamente debía ser independiente, pero que de hecho respondía a los deseos del nuevo emperador, y que condenó a muerte a varios de sus peores enemigos.

Aparte de esto, Juliano fue un gobernante hábil, que supo poner en orden la administración del Imperio. Pero no es por ello que más se le recuerda, sino por su política religiosa, que le ha ganado el epíteto de “el Apóstata”.

La política religiosa de Juliano

Esa política consistió, por una parte, en restaurar la perdida gloria del paganismo y, por otra, en impedir el progreso del cristianismo.

Tras el advenimiento de Constantino, el paganismo había ido perdiendo su antiguo lustre. El propio Constantino, aunque no persiguió a los paganos, sí saqueó varios de sus templos a fin de obtener obras de arte para Constantinopla. Esta política continuó bajo el régimen de los hijos de Constantino, que al tiempo que legislaban en pro del cristianismo iban colocando cada vez más trabas para el culto. Cuando Juliano llegó al trono, los templos se encontraban casi completamente abandonados, y había sacerdotes paganos que andaban harapientos, buscando su sustento de diversos modos, y apenas ocupándose del culto.

Juliano trató de instaurar una reforma total del paganismo. Con ese propósito ordenó que todos los objetos y propiedades que hubieran sido tomados de los templos debían ser devueltos. Pero además empezó a organizar el sacerdocio pagano en una jerarquía semejante a la de la iglesia cristiana. Por encima de los sacerdotes de cada región había archisacerdotes, que a su vez estaban bajo el pontífice máximo de la provincia, mientras que por encima de todos estaba el sumo pontífice, que era el propio Juliano. En esta jerarquía, los sacerdotes debían llevar una vida ejemplar, ocupándose, no sólo del culto, sino también de las obras de caridad. Resulta claro que, a pesar de sus sentimientos anticristianos, buena parte de la reforma pagana de Juliano se inspiraba en el ejemplo de la iglesia cristiana.

Al tiempo que promulgaba estas leyes, Juliano se ocupaba de restaurar el culto

pagano de modo más directo. El se consideraba elegido de los dioses para esta obra, y por tanto mientras esperaba a que todo el Imperio regresara a su antigua fe se sentía obligado a rendirles a los dioses el culto que otros no les rendían. Por orden de Juliano hubo sacrificios masivos, en los que se ofrecieron a los dioses cientos de toros y otros animales. Pero Juliano se percataba de que su reforma no era tan popular como él hubiera deseado. Las gentes se burlaban de los sacrificios, a veces al mismo tiempo que participaban en ellos. Por esta razón era necesario, no sólo promover el paganismo, sino también atacar al cristianismo, que era su rival más poderoso.

Con este propósito en mente Juliano tomó una serie de medidas, aunque con toda justicia hay que decir que nunca decretó la persecución contra la iglesia. Si en algunos lugares hubo cristianos que perdieron la vida, esto se debió a motines populares o al excesivo celo de las autoridades locales, pues Juliano estaba convencido de que su causa no progresaría mediante la persecución.

Más bien que perseguir a los cristianos, Juliano siguió una política doble de dificultar su propaganda y ridiculizarlos. En el primer sentido, prohibió que los cristianos enseñaran las letras clásicas. De este modo, al tiempo que evitaba lo que para él era un sacrilegio, se aseguraba de que los cristianos no pudieran utilizar las grandes obras de la antigüedad pagana para difundir su propia doctrina, como habían venido haciéndolo desde tiempos de Justino en el siglo segundo. Para ridiculizar a los cristianos, Juliano empezó por darles el nombre de “galileos”, por el que siempre se refería a ellos. Además compuso una obra *Contra los galileos*, en la que mostraba su conocimiento de las Escrituras cristianas, y ridiculizaba su contenido así como las enseñanzas de Jesús. Por último se dispuso a reconstruir el Templo de Jerusalén, no porque sintiera simpatías hacia los judíos, sino porque pensaba que de ese modo podría contradecir a los cristianos que pretendían que la destrucción del Templo había sido cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. En todos estos proyectos se ocupaba Juliano cuando le sorprendió la muerte.

Muerte de Juliano

Basilio de Cesarea, el obispo cristiano que había sido condiscípulo de Juliano en Atenas, había tenido una visión en la que San Mercurio, uno de los viejos mártires de Cesarea, descendía del cielo y atarvesaba el corazón de Juliano con una lanza. La visión de Basilio no se cumplió, pero poco después, cuando Juliano dirigía sus tropas en una campaña contra los persas, fue alcanzado por una lanza enemiga, y murió. Se cuenta que sus últimas palabras fueron “¡Venciste, Galileo!”, pero esto no es sino una leyenda poco digna de crédito.

En todo caso, aunque Juliano no haya pronunciado esas palabras, el hecho es que, aún en vida de Juliano, el Galileo había vencido. Las reformas religiosas vencido. Las

reformas religiosas del emperador apóstata nunca lograron arraigo entre el pueblo, que se burlaba de ellas, pues el paganismo había perdido su fuerza vital y no podía ser resucitado mediante decretos imperiales.

Los resultados de la encarnación del Salvador son tales y tantos que quien intente enumerarlos podría compararse a quien contempla la vastedad del mar y trata de contar sus olas.

Atanasio de Alejandría

Entre las muchas personas que asistieron al Concilio de Nicea se encontraba un joven diácono alejandrino de tez oscura, y tan corto de estatura que sus enemigos se burlaban de él llamándole enano. Se trataba de Atanasio, el secretario de Alejandro, que pronto vendría a ser una de las figuras centrales de la controversia, y el principal y más decidido defensor de la fe nicena.

Los primeros años

Nos es imposible saber el lugar y la fecha exactos del nacimiento de Atanasio, aunque parece haber sido en una pequeña aldea o ciudad de poca importancia a orillas del Nilo, alrededor del año 299. Puesto que hablaba el copto, que era el idioma de los habitantes originales de la región que habían sido conquistados por los griegos y los romanos, y puesto que su tez era oscura, como la de los coptos, es muy probable que haya pertenecido a ese grupo, y que por tanto su procedencia social se encuentre en las clases bajas del Egipto. Ciertamente, Atanasio nunca pretendió ser persona distinguida, ni conocedora de las sutilezas de la cultura grecorromana.

Sabemos también que desde fecha muy temprana Atanasio se relacionó estrechamente con los monjes del desierto. Jerónimo nos dice que nuestro personaje le regaló un manto a Pablo el ermitaño. Y el propio Atanasio, que escribió la Vida de San Antonio, dice que acostumbraba visitar a este famoso monje y lavarle las manos. Este último detalle ha hecho pensar a algunos que de niño Atanasio sirvió a Antonio. Aunque esto es posible, sólo tenemos indicios de ello, y por tanto es aventurado asegurarlo. Pero lo que sí resulta indubitable es que a través de toda su vida Atanasio

tuvo relaciones estrechísimas con los monjes del desierto, que en más de una ocasión le protegieron frente a las autoridades, según veremos más adelante. De los monjes Atanasio aprendió una disciplina rígida para con su persona, y una austeridad que le ganó la admiración de sus amigos y por lo menos el respeto de sus enemigos. De todos los opositores del arrianismo, Atanasio era el más temible. Y esto, no porque su lógica fuese más sutil —que no lo era— ni porque su estilo fuese el más pulido —que tampoco lo era— ni porque Atanasio estuviera dotado de gran habilidad política —que no lo estaba— sino porque Atanasio se hallaba cerca del pueblo, y vivía su fe y su religión sin las sutilezas de los arrianos ni las pompas de tantos otros obispos de grandes sedes. Su disciplina monástica, sus raíces populares, su espíritu fogoso y su convicción profunda lo hacían invencible.

Aún antes de estallar la controversia arriana, Atanasio había escrito dos obras, una *Contra los gentiles*, y otra *Acerca de la encarnación del Verbo*. Nada hay en estas obras de las especulaciones de Clemente o de Orígenes. Pero sí hay una profunda convicción de que el hecho central de la fe cristiana, y de toda la historia humana, es la encarnación de Jesucristo. La presencia de Dios en medio de la humanidad, hecho hombre: he ahí el meollo del cristianismo según Atanasio lo entiende.

En un bello pasaje, Atanasio compara la encarnación a la visita del emperador en una ciudad. El emperador decide visitarla, y toma por residencia una de las casas de la misma. El resultado es que, no sólo esa casa, sino toda la ciudad, reciben un honor y una protección especial, de tal modo que los bandidos no se atreven a atacarla. De igual modo el Monarca del universo ha venido a visitar nuestra ciudad humana, viviendo en una de nuestras casas, y gracias a su presencia en Jesús todos nosotros quedamos protegidos de los ataques y artimañas del maligno. Ahora, en virtud de esa visita de Dios en Jesucristo, somos libres para llegar a ser lo que Dios quiere que seamos, es decir, seres capaces de vivir en comunión con El.

Como se ve, la presencia de Dios en la historia era el elemento central de la fe de Atanasio —como lo ha sido para tantos otros cristianos a través de los siglos—. Por tanto, no ha de sorprendernos el hecho de que Atanasio viera en las doctrinas arrianas una grave amenaza a la fe cristiana. En efecto, lo que Arrio decía era que quien había venido en Jesucristo no era Dios mismo, sino un ser inferior, una criatura. El Verbo era la primera de las criaturas de Dios, pero siempre una criatura. Tales opiniones Atanasio no podía aceptar —como tampoco podían aceptarla los monjes que se habían retirado al desierto por amor de Dios encarnado, ni los feligreses que se reunían a participar de la liturgia que Atanasio dirigía. Para él, la controversia arriana no era cuestión de sutilezas teológicas, sino que tenía que ver con el centro mismo de la fe cristiana.

Cuando Alejandro, el obispo de Alejandría, enfermó de muerte, todos daban por sentado que Atanasio sería su sucesor. Pero Atanasio, que no quería sino vivir tranquilamente ofreciendo los sacramentos y adorando con el pueblo, se retiró al desierto. En su lecho de muerte, Alejandro lo buscó, probablemente para hacerles ver a

los presentes que deseaba que Atanasio le sucediera; pero Atanasio no estaba allí. Por fin, varias semanas después de la muerte de Alejandro, y contra los deseos del propio Atanasio, el joven pastor fue elegido obispo de Alejandría. Era el año 328, y ese mismo año el emperador Constantino levantó la sentencia de exilio contra Arrio. El arrianismo comenzaba a ganar terreno, y la lucha se preparaba.

El primer exilio

Eusebio de Nicomedia y los demás dirigentes arrianos sabían que Atanasio era uno de sus enemigos más temibles. Por tanto, pronto empezaron a hacer todo lo posible por destruirle, haciendo circular rumores en el sentido de que practicaba la magia, y que tiranizaba a sus súbditos entre los cristianos del Egipto. Por fin Constantino le ordenó que se presentara ante un concilio reunido en Tiro, donde tendría que responder a graves cargos. En particular, se le acusaba de haber matado a un tal Arsenio, obispo de una secta rival, y haberle cortado la mano para usarla en ritos mágicos. Atanasio fue a Tiro, según se le ordenaba, y después de escuchar la acusación que contra él se hacía hizo introducir en la sala a un hombre encubierto con una gran manta. Tras asegurarse de que varios de los presentes conocían a Arsenio, hizo descubrir el rostro del encapuchado, y sus acusadores quedaron confundidos al reconocer al obispo que supuestamente había sido muerto. Pronto, sin embargo, alguien dijo que, aunque Atanasio no había matado a Arsenio, sí le había cortado la mano. Ante la insistencia de la asamblea, Atanasio descubrió una de las manos de Arsenio, y mostró que estaba intacta. “¡Fue la otra!” gritaron algunos de los presentes, que se habían dejado convencer por los rumores echados a rodar por los arrianos. Entonces Atanasio mostró que la otra mano de Arsenio estaba también en su lugar, y en tono sarcástico preguntó: “Decidme, ¿qué clase de monstruo creéis que es Arsenio, que tiene tres manos?” Ante estas palabras, unos rompieron a reír, mientras otros no pudieron sino decir que los arrianos los habían engañado. El concilio terminó en el más completo desorden, y Atanasio quedó libre.

El obispo de Alejandría aprovechó esta oportunidad para presentar su caso ante el emperador. Se fue a Constantinopla y un buen día saltó ante el caballo del emperador, lo sujetó por la brida, y no lo soltó hasta que Constantino le prometió que le daría una audiencia. Quizá debido a la influencia de Eusebio de Nicomedia en la corte tales métodos eran necesarios. Pero quien conociera a Constantino sabría que en aquella acción el joven obispo se había ganado a la vez el respeto y el odio del emperador. Cuando algún tiempo más tarde Eusebio de Nicomedia le dijo a Constantino que Atanasio se había jactado de poder detener los envíos de trigo de Alejandría a Constantinopla, Constantino creyó lo que le decía el obispo arriano, y ordenó que Atanasio fuese exiliado a Tréveris, en el Occidente.

Pero poco después Constantino murió —luego de ser bautizado por Eusebio de Nicomedia— y le sucedieron sus tres hijos Constantino II, Constante y Constancio. Los tres hermanos, después de la matanza de todos sus parientes a que nos hemos referido antes, decidieron que todos los obispos que estaban exiliados por su oposición al arrianismo podían volver a sus sedes, y Atanasio pudo regresar del exilio.

Las muchas vicisitudes

Empero el regreso de Atanasio a Alejandría no fue el fin, sino el comienzo de toda una vida de luchas y de exilios repetidos. En Alejandría había algunos que apoyaban a los arrianos, y que ahora decían que Atanasio no era el obispo legítimo de esa ciudad. Quien pretendía tener derecho a ese cargo era un tal Gregorio, arriano, que contaba con el apoyo del gobierno. Puesto que Atanasio no quería entregarle las iglesias, Gregorio se decidió a tomarlas por la fuerza, y en consecuencia se produjeron tales desmanes que Atanasio decidió que, a fin de evitar más ultrajes y profanaciones, era mejor que él se ausentara de la ciudad y le dejara el campo libre a Gregorio. Sin embargo, cuando llegó al puerto y trató de obtener pasaje, descubrió que el gobernador había prohibido que abandonara la ciudad, o que se le ofreciera pasaje para hacerlo. Por fin logró convencer a uno de los capitanes de navío que lo sacara a escondidas del puerto de Alejandría, y lo llevara a Roma.

El exilio de Atanasio en Roma fue fructífero, pues tanto los nicenos como los arrianos le habían pedido al obispo de Roma, Julio, que les prestase su apoyo. Ahora la presencia de Atanasio contribuyó grandemente al triunfo de la causa nicena en esa ciudad, y por fin un sínodo reunido en ella declaró que Atanasio era el obispo legítimo de Alejandría, y que Gregorio era un usurpador. Aunque por lo pronto, dada la situación política, esto no quería decir que Atanasio podía regresar a Alejandría, sí significaba que la iglesia occidental le prestaba su apoyo moral, con el que Gregorio no podía ya contar. Por fin, tras una larga serie de negociaciones, Constante, quien había quedado como único emperador en el Occidente tras la muerte de su hermano Constantino II, apeló a su otro hermano, Constancio, quien gobernaba en el Oriente, para que se le permitiese a Atanasio volver a su ciudad.

Puesto que en ese momento Constancio tenía razones para tratar de ganarse la amistad de su hermano, accedió a las peticiones de este último, y una vez más Atanasio pudo regresar a Alejandría.

Los desmanes de Gregorio en Alejandría habían sido tales que el pueblo ahora recibió a Atanasio como un héroe o un libertador. Las gentes se lanzaron a la calle para aclamarle. Y los monjes descendieron del desierto para darle la bienvenida. Ante tales muestras de la popularidad de Atanasio, sus enemigos no se atrevieron a atacarlo directamente por algún tiempo, y Atanasio y la iglesia de Alejandría gozaron de un

período de relativa tranquilidad que duró unos diez años, durante los cuales Atanasio fortaleció sus alianzas con otros obispos ortodoxos mediante una nutrida correspondencia, y escribió además varios tratados contra los arrianos.

Pero el emperador Constancio era arriano decidido, y estaba dispuesto a deshacerse del campeón de la fe nicena. Mientras vivió Constante, Constancio no se atrevió a atacar a Atanasio abiertamente. Después un tal Magnencio trató de usurpar el trono occidental, y Constancio se vio obligado a concentrar sus esfuerzos en la campaña contra él.

Por fin, en el año 353, Constancio se sintió suficientemente fuerte para dar rienda suelta a su política proarriana. Por la fuerza fue obligando a todos los obispos a aceptar la doctrina arriana. Se cuenta que cuando le ordenó a un grupo de obispos que condenara a Atanasio, le respondieron que no podían hacerlo, puesto que los cánones de la iglesia prohibían que se condenara a alguien sin darle oportunidad de defenderse. A esto respondió indignado el emperador: “Mi voluntad es también un canon de la iglesia”. En vista de tal actitud por parte del emperador, muchos obispos firmaron la condenación de Atanasio, y los que se negaron a hacerlo fueron enviados al destierro.

En el entretanto, Constancio hacía todo lo posible por alejar a Atanasio de Alejandría, donde era demasiado popular. Le escribió una carta diciéndole que estaba dispuesto a concederle la audiencia que él le había pedido. Pero Atanasio le contestó muy cortésmente que había habido algún error, pues él no había pedido audiencia ante el emperador, y que en todo caso no quería malgastar el tiempo de su señor. El emperador entonces mandó concentrar en Alejandría todas las legiones disponibles en las cercanías, pues temía que se produjera una sublevación. Una vez que las tropas estuvieron disponibles, el gobernador le ordenó a Atanasio, en nombre del emperador, que abandonase la ciudad. Atanasio le respondió mostrándole la vieja orden escrita en la que Constancio le daba permiso para regresar a Alejandría, y le dijo al gobernador que ciertamente debía haber alguna equivocación, pues el emperador no podría contradecirse de ese modo.

Poco después, cuando Atanasio estaba celebrando la comunión en una de sus iglesias, el gobernador hizo rodear el templo, y de pronto irrumpió en el santuario al frente de un grupo de soldados armados. El tumulto fue enorme, pero Atanasio no se inmutó, sino que les ordenó a los fieles que cantaran el Salmo 136: “Porque para siempre es su misericordia”. Los soldados se abrían paso a través de la multitud, mientras unos cantaban y otros trataban de escapar. Alrededor de Atanasio los pastores que estaban presentes formaron un círculo. Atanasio se negaba a huir hasta tanto no se asegurara de que su grey estaba a salvo. A la postre, en medio del tumulto, Atanasio se desmayó, y fue entonces que sus clérigos aprovecharon para sacarle a escondidas de la iglesia y ponerle a salvo.

A partir de entonces, Atanasio pareció ser un fantasma. Por todas partes se le buscaba; pero las autoridades no podían dar con él. Lo que había sucedido era que se

había refugiado entre los monjes del desierto. Estos monjes tenían modos de comunicarse entre sí, y cada vez que los oficiales del emperador se acercaban al escondite del obispo, sencillamente le hacían trasladar a otro monasterio. Durante cinco años Atanasio vivió entre los monjes del desierto. Y durante esos cinco años la causa nicena sufrió rudos golpes. La política imperial no se ocultaba ya en su apoyo a los arrianos.

Por la fuerza, varios sínodos se declararon en favor del arrianismo. A la postre, hasta el anciano Osio de Córdoba y el obispo de Roma, Liberio, firmaron confesiones de fe arriana. Aunque eran muchos los obispos y demás dirigentes eclesiásticos que se habían convencido de que el arrianismo no era aceptable, era difícil oponérsele cuando el estado lo apoyaba tan decididamente. Por fin un concilio reunido en Sirmio promulgó lo que más tarde se llamó “la blasfemia de Sirmio”, que era un documento que abiertamente rechazaba la fe proclamada en el Concilio de Nicea.

Inesperadamente Constancio murió, y le sucedió Juliano el apóstata. Puesto que Juliano no tenía interés alguno en apoyar uno u otro de los dos bandos en contienda, sencillamente ordenó que se cancelaran todas las órdenes de exilio expedidas contra los obispos. El propósito de Juliano era que los dos bandos se desangraran mutuamente, al tiempo que él seguía adelante con su programa de restaurar el paganismo. Pero en todo caso el resultado del advenimiento de Juliano al poder fue que Atanasio pudo regresar a Alejandría y dedicarse a una urgente tarea de diplomacia teológica.

El acuerdo teológico

Durante sus años de lucha, Atanasio se había percatado de que la razón por la que muchos se oponían al Credo de Nicea era que temían que la aseveración de que el Hijo era de la misma substancia del Padre pudiera entenderse como queriendo decir que no hay distinción alguna entre el Padre y el Hijo. Por esa razón, algunos preferían decir, en lugar de “de la misma substancia”, “de semejante substancia”. Las dos palabras griegas son *homousios* (de la misma substancia) y *homoiousios* (de semejante substancia). El Concilio de Nicea había dicho que el Hijo era *homousios* con el Padre. Ahora algunos decían que, aunque la declaración del Concilio les parecía peligrosa, estaban dispuestos a afirmar que el Hijo era *homoiousios* con el Padre.

Anteriormente, Atanasio habría insistido exclusivamente en la fórmula de Nicea, y declarado que quienes insistían en decir “de semejante substancia” eran tan herejes como los arrianos. Pero ahora, tras varios años de experiencia, el viejo obispo de Alejandría estaba dispuesto a ver la preocupación legítima de estos cristianos que, al mismo tiempo que no querían ser arrianos, tampoco estaban dispuestos a abandonar completamente toda distinción entre el Padre y el Hijo, pues esa distinción se

encontraba en la Biblia y había sido doctrina de la iglesia desde sus mismos inicios.

Ahora, mediante toda una serie de negociaciones, Atanasio se acercó a estos cristianos, y les hizo ver que la fórmula de Nicea podía interpretarse de tal modo que hiciera justicia a las preocupaciones de quienes preferían decir “de semejante substancia”. Por fin, en un sínodo reunido en Alejandría en el año 362, Atanasio y sus seguidores declararon que era aceptable hablar del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como “una substancia” (una “hipóstasis”), siempre que esto no se entendiera como si no hubiera distinción alguna entre los tres, y también como “tres substancias” (tres “hipóstasis”), siempre que esto no se entendiera como si hubiera tres dioses.

Sobre la base de este entendimiento, la mayoría de la iglesia se fue reuniendo de nuevo en su apoyo al Concilio de Nicea, hasta que —según veremos más adelante— el Segundo Concilio Ecuménico, reunido en Constantinopla en el 381, ratificó la doctrina nicena. Empero Atanasio no viviría para ver el triunfo final de la causa a que había dedicado casi toda su vida.

Continúan las vicisitudes

Aunque Juliano se había propuesto no perseguir a los cristianos, pronto comenzaron a perturbarle las noticias que le llegaban de Alejandría. En otras ciudades la restauración del paganismo marchaba más o menos lentamente. Pero en Alejandría no marchaba. En efecto, el obispo de esa ciudad, al tiempo que se dedicaba a sanar las heridas causadas por los largos años de controversias, se dedicaba también a fortalecer la iglesia. Su prestigio era tal que los programas de Juliano no tenían éxito alguno. Aun más, el viejo obispo se oponía abiertamente a los designios del emperador, y esa oposición inspiraba a las masas. En vista de todo esto, Juliano decidió enviar a Atanasio a un nuevo exilio.

Tras una serie de episodios que no es necesario narrar aquí, resultó claro que Juliano deseaba que Atanasio abandonara, no sólo Alejandría, sino también el Egipto. Atanasio se veía obligado a acceder a lo primero, ya que en la ciudad no había verdaderamente dónde esconderse. Pero decidió permanecer en el Egipto, escondido una vez más entre los monjes. Para evitar esto, los soldados imperiales recibieron órdenes de arrestarle. Fue entonces que ocurrió el episodio famoso que narramos a continuación.

Atanasio se encontraba en una embarcación que remontaba el Nilo, dirigiéndose hacia las moradas de los monjes, cuando se acercó el bote, más veloz, que conducía a los soldados que lo perseguían. “¿Habéis visto a Atanasio? ”, gritaron los del otro bote. “Sí”, les contestó Atanasio con toda veracidad, “va delante de vosotros, y si os apresuráis le daréis alcance”. Ante estas noticias, el oficial ordenó que los que remaban apresuraran el ritmo, y pronto dejaron atrás a Atanasio y los suyos.

Como hemos visto, empero, el reinado de Juliano no duró mucho. A su muerte le sucedió Joviano, quien, además de ser tolerante con todos los bandos en disputa, sentía una admiración profunda hacia Atanasio. Una vez más el obispo alejandrino fue llamado del exilio, aunque no pudo permanecer mucho tiempo en su sede antes que el nuevo emperador lo llamara a Antioquía, para que el famoso obispo le instruyese acerca de la verdadera fe. Cuando por fin Atanasio regresó a Alejandría, todo parecía indicar que su larga cadena de destierros había llegado a su fin.

Pero aún le restaba a Atanasio uno más, pues a los pocos meses Joviano murió y su sucesor, Valente, se declaró defensor de los arrianos. Por diversas razones hubo motines en Alejandría, y Atanasio, temiendo que el nuevo emperador lo culpara por esos motines, y que tratara de tomar venganza sobre los fieles de la ciudad, decidió retirarse una vez más. Pero pronto resultó claro que Valente, al mismo tiempo que hacía todo lo posible por restaurar la preponderancia del arrianismo, no se atrevería a tocar al venerable obispo de Alejandría. Las experiencias de Constancio y Juliano bastaban para mostrarle que el pequeño Atanasio era un gigante a quien era mejor dejar en paz.

Por tanto, Atanasio pudo permanecer en Alejandría, pastoreando su grey, hasta que la muerte lo reclamó en el año 373.

Atanasio nunca vio el triunfo final de la causa nicena. Pero quien lea sus obras se percatará de que su convencimiento de la justicia de esa causa era tal que siempre confió que, antes o después de su muerte, la fe nicena se imponería. De hecho, tras las primeras luchas, Atanasio comenzó a ver alrededor suyo, en diversas regiones del imperio, a otros gigantes que comenzaban a alzarse en pro de la misma causa.

Los Grandes Capadocios

20

No a todos, mis amigos, no a todos, les corresponde filosofar acerca de Dios, puesto que el tema no es tan sencillo y bajo. No a todos, ni ante todos, ni en todo momento, ni sobre todos los temas, sino ante ciertas personas, en ciertas ocasiones, y con ciertos límites.

Gregorio de Nacianzo

La región de Capadocia se encontraba al sur de Asia Menor, en territorios que hoy pertenecen a Turquía. Allí florecieron tres dirigentes eclesiásticos que bien merecen contarse entre los “gigantes” del siglo cuarto. Estos tres gigantes son Basilio de Cesarea, el teólogo a quien la posteridad conoce como “el Grande”, su hermano Gregorio de Nisa, famoso por sus obras acerca de la contemplación mística, y el amigo de ambos, Gregorio de Nacianzo, el gran orador y poeta, muchos de cuyos himnos son obras clásicas para la iglesia de habla griega. Pero antes de pasar a relatar su vida y obra, debemos detenernos a hacerle justicia a otro personaje no menos meritorio, aunque a menudo olvidado en medio de una historia en la que se reconoce poco la obra de las mujeres. Se trata de Macrina, la hermana de Basilio y de Gregorio de Nisa.

Macrina de Capadocia

La familia de Macrina, Basilio y Gregorio era profundamente religiosa, y sus raíces cristianas se extendían por lo menos hasta dos generaciones atrás. Sus abuelos maternos, Basilio y Macrina, habían pasado siete años escondidos en los bosques cuando la persecución de Decio. Durante ese exilio les acompañaban varios miembros de su casa, entre los que se contaban sus dos hijos, Gregorio y Basilio. Este Gregorio—tío de nuestros capadocios— más tarde llegó a ser obispo. En cuanto a Basilio, el padre de los hermanos cuya vida ahora narramos, llegó a ser un famoso abogado y maestro de retórica, y se casó con una cristiana de nombre Emilia—a quien la

posteridad conoce como “Santa Emilia” —cuyo padre había sido también cristiano, y había muerto como mártir—. Luego, los abuelos de nuestros capadocios, tanto por línea materna como por línea paterna, habían sido cristianos, y uno de sus tíos era obispo.

Basilio y Emilia tuvieron diez hijos —cinco mujeres y cinco varones—. De las primeras, sólo conocemos el nombre de Macrina. De los varones, cuatro nombres nos son conocidos: Basilio, Naucracio, Gregorio y Pedro. De estos diez hermanos, cuatro han recibido el título de “santos”: Macrina, Basilio, Gregorio y Pedro. Al parecer, casi todas las mujeres eran mayores que los varones. De ellas, la de más edad era Macrina. Basilio era el mayor de los varones que vivían, pues el otro hermano, cuyo nombre desconocemos, había muerto en la infancia. Pero aun así Macrina era diez años mayor que Basilio.

A los doce años, Macrina era ya una mujer hermosa, y sus padres dieron los pasos que se acostumbraba entonces para preparar su matrimonio. Entre sus muchos pretendientes, escogieron a un joven pariente del agrado de Macrina, y que proyectaba hacerse abogado. Todo parecía estar listo cuando el joven novio murió inesperadamente. Tras un tiempo prudencial, los padres de Macrina comenzaron a hacer arreglos para que su hija pudiera casarse con algún otro pretendiente. Pero la joven se negó a acceder a tales preparativos, diciendo que su compromiso era como un matrimonio, y que su esposo estaba esperándola en el cielo. Por fin hizo votos en el sentido de no casarse jamás, y de dedicarse a la vida religiosa en el seno de su hogar, al tiempo que acompañaba y ayudaba a su madre.

Dos o tres años antes del compromiso de Macrina, había nacido Basilio, un niño enfermizo por cuya salud sus padres oraron sin cesar, hasta que una visión le prometió a Basilio el padre que su hijo viviría. Una mujer campesina fue traída para amamantar al pequeño Basilio, quien trabó así una fuerte amistad con su hermano de leche, Doroteo—más tarde presbítero.

Basilio era el orgullo de un padre que había tenido que esperar más de diez años por un hijo varón. En él se cifraban sus esperanzas de que alguien continuaría su renombre como abogado y orador, y por ello Basilio recibió la mejor educación disponible. Estudió primero en Cesarea, la ciudad principal de Capadocia; después en Antioquía, en Constantinopla, y por último en Atenas. Fue allí que estudió junto al joven Gregorio, que después llegaría a ser obispo de Nacianzo, así como junto al príncipe Juliano, conocido después como “el Apóstata”.

Cuando Basilio regresó a Cesarea después de tales estudios, venía hinchado de su propia sabiduría. Todos lo respetaban, tanto por sus conocimientos como por el prestigio de su familia. Pronto le fue ofrecida —y él aceptó— la cátedra de retórica de la Universidad de Cesarea.

Fue entonces que Macrina intervino. Sin ambages le dijo a su hermano que estaba envanecido, como si él fuese el mejor de todos los habitantes de Cesarea, y que haría

bien en no citar tanto a los autores paganos y tratar de vivir más de lo que enseñaban y aconsejaban los cristianos. Basilio trató de excusarse, y hacía todo lo posible por no prestarle atención a su hermana, que después de todo carecía de los conocimientos que él había adquirido en Constantinopla, Antioquía y Atenas.

En esto estaban las cosas cuando llegaron noticias desoladoras. Unos años antes Naucracio, el hermano que seguía en edad a Basilio, se había retirado a la propiedad campestre que la familia tenía en Anesi. Allí llevaba una vida de contemplación, atendiendo a las necesidades de los naturales del lugar. Un día en que parecía encontrarse en perfecto estado de salud salió a pescar, y murió de repente.

Tales noticias conmovieron a Basilio. Por razones de su edad, él y Naucracio habían estado muy unidos. En los últimos años sus caminos se habían apartado, pues mientras Naucracio había abandonado las pompas del mundo, Basilio se había dedicado precisamente a buscar esas pompas —y las había alcanzado.

El golpe fue tal que Basilio decidió reformar su vida. Renunció a su cátedra y a todos sus demás honores, y le pidió a Macrina que le enseñase los secretos de la vida religiosa. Poco antes había muerto el anciano Basilio, y ahora fue ella quien se ocupó de consolar y de fortalecer a una familia abatida.

El modo en que Macrina buscaba esa consolación, sin embargo, consistía en hacerles pensar acerca de los goces de la vida religiosa. ¿Por qué no retirarse a las tierras de Anesi, y dedicarse a llevar una vida de renunciación y contemplación? La verdadera felicidad no se halla en las glorias del mundo, sino en el servicio de Dios. Y ese servicio se cumple tanto mejor cuando uno se deshace de todo lo que le ata al mundo. El vestido y la comida debían ser sencillos. El lecho, duro. Y la oración, constante. En otras palabras, lo que Macrina proponía era una vida semejante a la que llevaban los monjes del desierto. Pero a esto le añadía otro elemento. Macrina y su madre Emilia no vivirían solas, sino que tratarían de reclutar un número reducido de mujeres que quisieran acompañarlas en esta empresa.

Macrina, Emilia y varias otras mujeres se retiraron a Anesi, al tiempo que Basilio, siguiendo los sueños de su hermana, partía para el Egipto y otras regiones cercanas para aprender más acerca de la vida de los monjes. Puesto que a la postre fue Basilio quien más hizo por difundir y regular la vida monástica en la iglesia de habla griega, y puesto que fue Macrina quien lo inspiró a ello y quien se lanzó a la empresa antes que su hermano, podemos decir que la verdadera fundadora del monaquismo griego fue Macrina, quien pasó el resto de sus años en la comunidad monástica de Anesi. Más adelante veremos cuán grande fue su impacto sobre Basilio, que también siguió la vida monástica.

Por fin, en el año 380, poco después de la muerte de Basilio, su hermano Gregorio de Nisa fue a visitarla. Su fama era tal, que se le conocía sencillamente como “la Maestra”. Acerca de aquella visita, Gregorio nos ha dejado datos preciosos en su obra *Acerca del alma y de la resurrección*. Allí, comienza diciéndonos: “Basilio, grande

entre los santos, había partido de esta vida, y marchado a estar con Dios, y todas las iglesias sentían la necesidad de lamentar su muerte. Pero su hermana la Maestra todavía vivía, y por tanto fui a visitarla”. Gregorio, sin embargo, no hallaría fácil consuelo en presencia de su hermana, que se encontraba sufriendo un fuerte ataque de asma en su lecho de muerte. “La presencia de la Maestra”, nos cuenta Gregorio, “despertó todo mi dolor, pues ella también estaba postrada para morir”.

Macrina lo dejó llorar, y una vez que hubo expresado su dolor comenzó a consolarlo hablándole de la esperanza cristiana de la resurrección. Por fin, tras haberlo animado y consolado en la fe, Macrina murió tranquilamente. Gregorio cerró sus ojos, pronunció el oficio fúnebre, y salió a continuar la obra que le habían encomendado ella y su hermano.

Basilio el Grande

Tiempo antes, Basilio había regresado de su viaje al Egipto, Palestina, y otras tierras donde había monjes de quienes aprender la vida contemplativa. En Ibora, cerca de Anesi, él y su amigo Gregorio de Nacianzo fundaron una comunidad para hombres semejante a la que Macrina había fundado para mujeres. Para Basilio, la vida comunitaria era un elemento esencial, pues quien vive solo no tiene a quién servir, y el meollo de la vida monástica está en el servicio a los demás. El mismo siempre se mostró dispuesto a ese servicio, y realizó las tareas más despreciables entre sus monjes. Pero al mismo tiempo se dedicó a escribir reglas y principios para ordenar su vida. De estas reglas se deriva toda la legislación de la iglesia griega con respecto a la vida monástica, y por tanto a menudo se le da a Basilio el título de “padre del monaquismo oriental”.

Pero la vida retirada era un lujo de que Basilio no podría disfrutar por mucho tiempo. Apenas llevaba seis años en Ibora cuando fue ordenado presbítero aun en contra de su voluntad. Basilio y el obispo de Cesarea no se llevaban bien, y tras varios conflictos nuestro presbítero decidió regresar a Ibora. Allí permaneció hasta que Valente llegó al trono imperial. Puesto que éste era arriano, el obispo de Cesarea decidió olvidarse de sus rencillas con Basilio y mandar a buscar al santo monje, que podría ser un aliado poderoso contra los embates del arrianismo. Basilio salió de su retiro y se preparó para la lucha.

La situación en Cesarea era triste. El mal tiempo había creado gran escasez de alimentos, y los ricos almacenaban todo lo que podían conseguir. Basilio comenzó a predicar contra tales prácticas, al tiempo que vendía todas sus propiedades para alimentar a los pobres. Además, decía, si cada cual tomara sólo lo que le hace falta, y diera a los demás lo que necesitan, no habría ricos ni pobres.

Cuando murió el obispo y la sede quedó vacante, los nicenos estaban convencidos

de que era necesario que Basilio fuese electo para ocupar el cargo. Los arrianos, por su parte, trataron de hacer todo lo posible por evitarlo. Con este propósito centraron su atención sobre lo único que podría impedir que Basilio fuese un buen obispo, su salud endeble. Pero entre los presentes estaba el obispo Gregorio de Nacianzo —el padre del amigo de Basilio— quien respondió a tal objeción preguntando si se trataba de elegir a un obispo o a un gladiador. A la postre, Basilio resultó electo. El nuevo obispo de Cesarea —se trata de Cesarea en Capadocia, y no de Cesarea en Palestina, donde el famoso historiador Eusebio había sido obispo— sabía que su elección le acarrearía conflictos con el emperador, que era arriano. Poco después de la elección de Basilio, Valente anunció su propósito de visitar la ciudad de Cesarea. Tales visitas imperiales por lo general traían tristes consecuencias para los nicenos, pues el emperador hacía todo lo posible por fortalecer el bando arriano en cada ciudad que visitaba.

A fin de preparar el camino para la visita imperial, numerosos funcionarios llegaron a Cesarea. Una de las tareas que el emperador les había encomendado era que doblegaran el ánimo del nuevo obispo mediante promesas y amenazas. Pero Basilio no era fácil de doblegar. Por fin, en una entrevista acalorada, el prefecto pretoriano, Modesto, perdió la paciencia, y amenazó a Basilio con confiscación de bienes, exilio, torturas y muerte. A esto Basilio respondió: “Lo único que poseo que puedas confiscar son estos harapos y algunos libros. Tampoco me puedes exiliar, pues dondequiera que me mandes seré huésped de Dios. En cuanto a las torturas, ya mi cuerpo está muerto en Cristo. Y la muerte me hará un gran favor, pues me llevará más presto hasta Dios”. Era una escena que recordaba los antiguos tiempos de las persecuciones. Sorprendido, Modesto le confesó que nunca se habían atrevido a hablarle en tales términos. A ello, Basilio respondió “Quizá ello se deba a que nunca te has tropezado con un verdadero obispo”.

Por fin Valente llegó a Cesarea. Cuando llevó su ofrenda ante el altar, nadie se acercaba a recibirla. Valente se sentía humillado y conmovido ante tal firmeza, hasta que a la postre el propio Basilio, dando muestras de que con ello era él quien le hacía un favor al emperador, y no viceversa, se acercó y tomó su ofrenda.

Pocos días después el hijo de Valente cayó gravemente enfermo. Los médicos no ofrecían esperanza alguna, y el Emperador se vio obligado a acudir a las oraciones del famoso Obispo de Cesarea. Basilio oró por el muchacho, tras exigirle a Valente que el niño fuese bautizado y educado en la fe ortodoxa. El enfermo mejoró, y Basilio partió con el beneplácito imperial. Pero en ausencia del obispo los arrianos de la corte convencieron a Valente de que la mejoría era sólo una coincidencia, y que no tenía que cumplir la promesa hecha a Basilio. Tan pronto como Valente se dejó convencer por los arrianos, el niño enfermó de nuevo y murió. Desde entonces el Emperador sintió hacia el Obispo de Cesarea un odio incontenible, unido a un profundo temor.

Ese odio y temor se pusieron de manifiesto en el último intento por parte de Valente de oponerse a Basilio. El Emperador decidió que el mejor modo de tratar con

el obispo recalcitrante era enviarle al exilio. Con ese propósito decidió firmar un edicto de destierro. Pero cuenta un cronista que cada vez que tomaba la pluma para sellar su decisión con su firma, la pluma se le rompía. Valente sencillamente no podía refrenar el temor que le dominaba. Por fin, convencido de que estaba recibiendo una advertencia de lo alto, el Emperador decidió que lo más sabio era dejar en paz al venerado obispo de Cesarea.

A partir de entonces Basilio pudo dedicarse por entero a las labores de su episcopado. Además de actuar como hábil pastor, continuó organizando y dirigiendo la vida monástica. También introdujo algunas reformas en la liturgia, aunque la llamada “Liturgia de San Basilio” no es verdaderamente suya, sino que es producto de fecha posterior.

En medio de todas estas labores, Basilio se encontraba profundamente envuelto en las controversias acerca de la doctrina de la Trinidad, a la que se oponían los arrianos. Mediante una amplia correspondencia y varios tratados teológicos, Basilio contribuyó al triunfo final de la doctrina trinitaria que el Concilio de Nicea había proclamado. Empero, al igual que Atanasio, no pudo ver ese triunfo final, pues murió pocos meses antes de que el Concilio de Constantinopla, en el año 381, confirmara la doctrina nicena.

Gregorio de Nisa

El hermano menor de Basilio, Gregorio de Nisa, era de un temperamento completamente opuesto al del famoso obispo de Cesarea.

Mientras Basilio era arrogante, tempestuoso e inflexible, Gregorio prefería el silencio, la quietud y el anonimato. No estaba en su sangre ni en sus propósitos hacerse campeón de causa alguna, sino sólo de la “descansada vida” del que “huye del mundanal ruido”. Su educación, aunque buena, no fue esmerada como la de Basilio. Y aunque por un tiempo quiso ser abogado y profesor de retórica, como su padre y su hermano mayor, lo cierto es que nunca abrazó esas metas con el fervor con que lo había hecho Basilio, y que tampoco se interesó en distinguirse como el más hábil orador de la comarca.

Mientras Basilio y su amigo Gregorio de Nacianzo se dedicaban con fervor a la vida monástica, el joven Gregorio se casó con una hermosa joven, Teosebia, con quien parece haber sido muy feliz. Cuando, años más tarde, escribió un tratado Acerca de la virginidad, los argumentos que ofreció en defensa de ese estado eran característicos de su temperamento. Según él, quien no se casa no tiene que pasar por el dolor de ver a su esposa en dolores de parto, ni por el dolor aún mayor de perderla. Para él la vida retirada era un modo de evitar las luchas y los dolores de la vida activa.

Por todas estas razones, Gregorio de Nisa fue, de entre los Grandes Capadocios, el que más se distinguió por su vida mística y por sus escritos en donde la describía y sentaba pautas para quienes decidieran seguirla. Hasta el día de hoy, sus obras místicas se encuentran entre las obras clásicas de la literatura contemplativa.

Pero las luchas de la época eran demasiado urgentes para que una persona del calibre de Gregorio pudiese sustraerse de ellas. Cuando el emperador Valente, en un intento de limitar el poder de Basilio, dividió la provincia de Capadocia en dos, éste respondió nombrando nuevos obispos para varias pequeñas poblaciones y hasta aldeas. Una de estas nuevas sedes era la de Nisa, y Basilio llamó a su hermano para que la ocupara. En realidad Gregorio no le prestó gran apoyo pues pronto se vio obligado a huir de su iglesia y esconderse hasta la muerte de Valente. Pero poco después, cuando tanto Valente como Basilio habían muerto, Gregorio quedó como uno de los principales jefes del partido niceno, y como tal lo recibió y lo trató el Concilio de Constantinopla, en el año 381.

Aunque era persona callada y humilde, los escritos de Gregorio muestran el fuego interior de su espíritu, tanto en las obras místicas como en las que dedicó a la controversia trinitaria. Al igual que Basilio, Gregorio ayudó a aclarar la doctrina nicena, y así contribuyó a su triunfo en Constantinopla.

Después de ese gran concilio, el emperador Teodosio lo tomó por uno de sus principales consejeros en materias teológicas, y Gregorio se vio obligado a viajar por diversas partes del Imperio, y hasta por Arabia y Babilonia. Todo esto, aunque de gran valor, siempre le pareció un obstáculo que le impedía regresar a la vida tranquila que tanto amaba.

Finalmente, tras asegurarse de que la causa nicena quedaba firmemente establecida, Gregorio volvió a su retiro, e hizo todo lo posible por apartarse de la atención del mundo. En esto tuvo tal éxito, que la fecha y circunstancias de su muerte nos son desconocidas.

Gregorio de Nacianzo

El tercero de los tres Grandes Capadocios fue Gregorio de Nacianzo, el joven a quien Basilio había conocido cuando ambos estudiaban juntos. Gregorio era hijo del obispo de Nacianzo, también llamado Gregorio, y de su esposa Nona —puesto que en esa época todavía no se prohibía que los obispos fueran casados—. El padre de nuestro Gregorio había sido hereje, pero a través de su matrimonio con Nona se había convertido, y algún tiempo después había pasado a ocupar el cargo de obispo de su población. Al igual que en el caso de Basilio, la familia de Gregorio era de una devoción profunda, hasta tal punto que la tradición les ha dado el título de “santos”, además de al propio Gregorio, a sus padres Gregorio el Mayor y Nona, a sus hermanos

Cesario y Gorgonia, y a su primo hermano Anfiloquio.

Al igual que Basilio, Gregorio dedicó buena parte de su juventud al estudio. Tras pasar algún tiempo en Cesarea, fue a estudiar a Atenas, donde permaneció unos catorce años, y donde trabó amistad tanto con Basilio como con el príncipe Juliano. Tenía treinta años cuando decidió regresar a su tierra natal, donde se dedicó a llevar una vida ascética en compañía de Basilio. En el entretanto, su hermano Cesario se había hecho un médico famoso y establecido su residencia en Constantinopla, donde sirvió primero a Constancio y después a Juliano. Pero ni en un caso ni en otro Cesario se dejó llevar, ya fuera por el arrianismo de Constancio, ya por el paganismo de Juliano.

En Nacianzo, Gregorio pronto se destacó por su oratoria hábil, y el resultado fue que, cuando menos lo esperaba, fue ordenado presbítero a la fuerza. Entonces huyó a Ibora, donde Basilio había fundado su pequeña comunidad monástica. Pero a la postre decidió regresar a Nacianzo, y allí pronunció un famoso discurso acerca de las obligaciones del pastor. Ese discurso comenzaba diciendo: “Fui vencido, y confieso mi derrota”.

A partir de entonces, Gregorio se vio cada vez más envuelto en las controversias de la época. Cuando, poco después, Basilio se vio obligado a nombrar varios nuevos obispos, para contrarrestar las acciones de Valente, uno de ellos fue Gregorio, a quien hizo obispo de Sasima, una aldea que era poco más que una encrucijada en el camino. Gregorio siempre vio esta acción de Basilio como una imposición, y la amistad entre ambos sufrió. Poco después murieron, en rápida sucesión, Cesario, Gorgonia, Gregorio el Mayor y Nona. Solo y entristecido, Gregorio se apartó de su iglesia, para dedicarse a la meditación. En su retiro estaba cuando le llegó la noticia de la muerte de Basilio, con quien todavía no estaba totalmente reconciliado. El golpe fue rudo, y dejó a Gregorio abatido. Pero cuando por fin se recobró había tomado la decisión de intervenir en la contienda de que había tratado de sustraerse, y a la que Basilio había dedicado tantas energías. En el año 379 se presentó en Constantinopla. Era todavía la época en que el arrianismo gozaba del apoyo del poder político. No había en toda la ciudad ni una sola iglesia ortodoxa. En casa de un pariente, Gregorio comenzó a celebrar servicios ortodoxos. En las calles las gentes le apedreaban. En más de una ocasión grupos de monjes arrianos irrumpieron en sus cultos y profanaron su altar. Pero en medio de todo ello Gregorio seguía firme. Los himnos que componía, la firmeza de su convicción, y el poder de su oratoria sostenían el ánimo de su pequeña congregación. Fue en medio de estas luchas que Gregorio pronunció sus Cinco discursos teológicos acerca de la Trinidad, que aún hasta el día de hoy son tenidos por una de las mejores exposiciones de la doctrina trinitaria.

Por fin sus esfuerzos recibieron su recompensa. A fines del año 380, el emperador Teodosio entraba triunfante en Constantinopla. Teodosio era un general ortodoxo, natural de España, que pronto echó a los arrianos de la ciudad. Pocos días después, el emperador se hizo acompañar de Gregorio en su visita a la catedral de Santa Sofía.

Todos estaban reunidos allí, en medio de un día tenebroso, cuando un rayo de sol se abrió paso por entre las nubes y fue a dar sobre Gregorio. Inmediatamente los presentes vieron en esto una señal del cielo y comenzaron a dar gritos: “¡Gregorio obispo, Gregorio obispo, Gregorio obispo!” Puesto que esto convenía a sus intereses, Teodosio inmediatamente dio su aprobación. Gregorio, empero, no deseaba tal cargo, y fue necesario convencerle y proceder a una elección en regla. El oscuro monje de Nacianzo era ahora Patriarca de Constantinopla.

Algunos meses más tarde, cuando el emperador convocó a un concilio que se reunió en Constantinopla, fue Gregorio de Nacianzo, como obispo de la capital, quien presidió las primeras sesiones. En esas tareas, Gregorio estaba fuera de su ambiente, y según él decía, los obispos se comportaban como un enjambre de avispa alborotadas. Cuando algunos de sus opositores sacaron a relucir el hecho de que Gregorio era obispo de Sasima, y que por tanto no podía serlo también de Constantinopla, Gregorio se mostró pronto a renunciar a un cargo que nunca había deseado, y así lo hizo. Nectario, el gobernador civil de Constantinopla, fue electo obispo de esa ciudad, y ocupó el cargo con relativa distinción hasta que le sucedió Juan Crisóstomo, de quien hemos de ocuparnos más adelante.

El Concilio de Constantinopla reafirmó lo que había dicho el de Nicea acerca de la divinidad del Verbo, y añadió que lo mismo podría decirse del Espíritu Santo. Luego, fue ese concilio el que proclamó definitivamente la doctrina de la Trinidad. En gran medida, sus decisiones, y la teología que esas decisiones reflejaban, fueron obra de los Grandes Capadocios.

En cuanto a Gregorio, regresó a su tierra natal y se dedicó a las tareas pastorales y a componer himnos. Cuando supo que Teodosio pensaba convocar otro concilio y pedirle a él que lo presidiera, Gregorio se negó rotundamente. Murió por fin, apartado de las pompas civiles y eclesiásticas, en su retiro en Arianzo, cuando tenía unos sesenta años de edad.

Ambrosio de Milán

Entre los muchos gigantes cristianos que el siglo IV produjo, ninguno llevó una vida tan interesante como Ambrosio de Milán.

Su elección al episcopado

Corría el año 373 cuando la muerte del obispo de Milán vino a turbar la paz de esa gran ciudad. Auxencio, el difunto obispo, había sido puesto en ese cargo por un emperador arriano, quien había enviado al exilio al obispo anterior. Ahora que la sede estaba vacante, la elección amenazaba convertirse en un tumulto que podía volverse sangriento, pues tanto los arrianos como los nicenos estaban decididos a asegurarse de que uno de los suyos resultara electo.

A fin de evitar un motín, Ambrosio, el gobernador de la ciudad, se presentó en la iglesia en que iba a tener lugar la elección. Su gobierno justo y eficiente le había ganado las simpatías del pueblo. Natural de Tréveris, Ambrosio era hijo de un alto funcionario del Imperio, y por tanto esperaba que su carrera política le llevaría a posiciones cada vez más elevadas. Pero, a fin de que esa carrera no fuese arruinada, era necesario evitar un desorden violento en la elección del nuevo obispo de Milán.

Con esto en mente, Ambrosio se presentó en la iglesia, pidió la palabra, y comenzó a exhortar al pueblo con la elocuencia que más tarde le haría famoso. Según Ambrosio hablaba, la multitud se calmaba, y por tanto parecía que la gestión del gobernador tendría buen éxito. De pronto, un niño gritó: “¡Ambrosio, obispo!” Inesperadamente, el pueblo también empezó a gritar: “¡Ambrosio, obispo! ¡Ambrosio, obispo! ¡Ambrosio! ¡Ambrosio! ¡Ambrosio!”.

Para Ambrosio, ese grito de la muchedumbre podría ser el fin de su carrera política. Por tanto se abrió paso a través del pueblo, fue al pretorio, y condenó a tortura a varios presos, en la esperanza de perder su popularidad. Pero el populacho le seguía y no se dejaba convencer. Entonces el joven gobernador hizo traer a su casa mujeres de mala fama, para así destruir la opinión que el público tenía de él. Pero las gentes se agolpaban frente a su casa y seguían clamando que querían que Ambrosio fuera su obispo. Dos veces trató de huir de la ciudad o esconderse, pero sus esfuerzos resultaron

fallidos. Por fin, rindiéndose ante la insistencia del pueblo y el mandato imperial, accedió a ser obispo de Milán.

Ambrosio, sin embargo, ni siquiera había sido bautizado, pues en esa época muchas personas—especialmente las que ocupaban altos cargos públicos—demoraban su bautismo hasta el final de sus días—. Por tanto, fue necesario empezar por bautizarle. Después, en el curso de una semana, fue hecho sucesivamente lector, exorcista, acólito, subdiácono, diácono y presbítero, hasta que fue consagrado obispo ocho días después, el primero de diciembre del año 373.

El pastor de Milán

Aunque Ambrosio no había querido ser obispo, una vez que aceptó ese cargo se dedicó a cumplir sus funciones a cabalidad. Para ayudarle en las labores administrativas de la iglesia, llamó junto a sí a su hermano Uranio Sátiro, quien era gobernador de otra provincia. Además hizo venir al presbítero Simpliciano, quien años antes le había enseñado los rudimentos de la fe cristiana, para que fuera su maestro de teología. Puesto que Ambrosio era un hombre culto, y se dedicó a sus estudios con asiduidad, pronto llegó a ser uno de los mejores teólogos de toda la iglesia occidental. Aunque Uranio Sátiro murió poco después a consecuencias de un naufragio, el tiempo que pasó con Ambrosio ayudó al nuevo obispo a poner sus asuntos en orden, y a tomar las riendas de la iglesia que le había tocado dirigir.

Poco después de la muerte de su hermano, los acontecimientos le dieron a Ambrosio la ocasión de mostrar el modo en que entendía sus responsabilidades pastorales. Un fuerte contingente godo atravesó las fronteras del Danubio con la anuencia de las autoridades imperiales, pero luego se rebeló y cometió grandes desmanes en las regiones al este de Milán.

Como resultado de los mismos, fueron muchos los refugiados que llegaron a la ciudad, y muchos otros los cautivos que permanecían presos en espera de rescate. Ante esta situación, Ambrosio hizo fundir y vender parte de los tesoros de la iglesia, para ayudar a los refugiados y para pagar el rescate de los cautivos. Inmediatamente los arrianos le acusaron de haber cometido un sacrilegio. Ambrosio respondió:

Es mucho mejor guardar para el Señor almas que oro. Porque quien envió a los apóstoles sin oro, sin oro juntó también las iglesias. La iglesia tiene oro, no para almacenarlo, sino para entregarlo, para gastarlo en favor de quienes tienen necesidades.... Mejor sería conservar los vasos vivientes, que no los de oro.

De igual modo, al escribir acerca de los deberes de los pastores, Ambrosio les dice que la verdadera fortaleza consiste en apoyar a los débiles frente a los poderosos, y que

deben ocuparse de invitar a sus fiestas y banquetes, no a los ricos que pueden recompensarlos, sino a los pobres, que tienen mayor necesidad y que no pueden ofrecerles recompensa alguna.

Otra ocasión tuvo Ambrosio de poner estos principios en práctica cuando, poco después de la muerte de Valente, el nuevo emperador, Graciano, condenó injustamente a muerte a un noble pagano. Aunque el hombre en cuestión no era parte de la grey de Ambrosio, el obispo creía que sus deberes se extendían más allá de los miembros de su iglesia. Empero Graciano, quien probablemente sospechaba lo que Ambrosio quería de él, se negaba a darle audiencia. Por fin, Ambrosio se introdujo subrepticamente en el lugar en donde el emperador daba una exhibición de caza, y allí lo importunó para que perdonara la vida al reo. Al principio el emperador y su séquito se indignaron contra quien interrumpía sus diversiones. Pero a la postre, sobrecogido por el valor del obispo y por la justicia de su petición, Graciano perdonó al condenado, y le agradeció a Ambrosio el que le hubiera obligado a hacer justicia.

Empero Ambrosio nunca se enteró de su triunfo más importante. Entre sus oyentes en la catedral de Milán se encontraba un joven intelectual que había seguido una larga peregrinación espiritual. Ahora, los sermones de Ambrosio fueron uno de los instrumentos que Dios utilizó para su conversión. Aquel joven se llamaba Agustín, y aunque fue Ambrosio quien lo bautizó, el obispo de Milán no parece haberse percatado de las dotes excepcionales de su nuevo converso, que después llegaría a ser el más famoso de todos los “gigantes” de su época.

El obispo frente a la corona

La labor pastoral de Ambrosio no se limitó a la predicación, la administración de los sacramentos, la dirección de los asuntos económicos de la iglesia, etcétera. Puesto que se trataba de un verdadero gigante, ubicado en una de las principales ciudades del Imperio, y puesto que se trataba también de un hombre de principios firmes y convicciones profundas, resultaba inevitable que a la larga chocara con las autoridades civiles.

Los más importantes conflictos de Ambrosio con la corona fueron los que le colocaron frente a frente con la emperatriz Justina. En el Occidente gobernaba, además de Graciano, su medio hermano Valentiniano II. Puesto que éste era menor de edad, la regencia había caído sobre Graciano. Empero en ausencia de Graciano la madre de Valentiniano, Justina, gozaba de gran poder, y se proponía utilizar ese poder para afianzar a su hijo en el trono y para promover la causa arriana, de la que era partidaria convencida. Frente a sus designios se alzaba Ambrosio, cuya política consistía en procurar, cada vez que una sede cercana resultaba vacante, que fuera un obispo ortodoxo quien la ocupara.

Por otra parte, Justina le debía grandes favores a Ambrosio, pues cuando hubo una rebelión en las Galias, y el usurpador Máximo derrotó y mató a Graciano, el trono de Valentiniano parecía derrumbarse, y en aquella ocasión Ambrosio fue como embajador ante el usurpador y lo convenció de que no invadiera los territorios de Valentiniano.

Pero a pesar de estas deudas de gratitud, Justina estaba decidida a obligar a Ambrosio a cederle una basílica para que fuese celebrado en Milán el culto arriano. Ambrosio se negaba, y se siguieron una serie de confrontaciones memorables. En una ocasión, cuando Ambrosio y su congregación se encontraban sitiados en la basílica por las tropas imperiales, Ambrosio venció la resistencia de los sitiadores dirigiendo a los fieles en el canto de himnos de entusiasmo y esperanza. De hecho, Ambrosio se hizo también famoso por los himnos que introdujo en el culto cristiano, y que fueron una de sus principales armas contra sus enemigos. En otra ocasión, cuando se le ordenó que entregase los vasos sagrados, Ambrosio respondió:

No puedo tomar nada del templo de Dios, ni puedo entregar lo que recibí, no para entregar, sino para guardar. En esto actúo en bien del emperador, puesto que no conviene que yo los entregue, ni tampoco que él los reciba.

Fue en medio de aquella contienda constante con la emperatriz que Ambrosio mandó excavar bajo una de las iglesias de la ciudad, y dos esqueletos decapitados fueron descubiertos. Alguien recordó que de niño había oído hablar de los mártires Gervasio y Protasio, e inmediatamente los restos fueron bautizados con esos nombres. Pronto corrieron rumores de milagros que ocurrían en virtud de las “sagradas reliquias”, y el pueblo se unió cada vez más en defensa de su obispo.

Por último, la enemistad de Justina hacia Ambrosio le costó el trono y la vida a su hijo, pues en una larga serie de maquinaciones dirigidas contra el obispo, Justina sólo logró que el usurpador Máximo atravesara los Alpes e invadiera sus territorios. Teodosio, el emperador de Oriente, acudió en defensa del niño Valentiniano, y derrotó a Máximo. Pero cuando Teodosio regresó a sus territorios dejó a Valentiniano al cuidado del conde Arbogasto, quien primero lo oprimió y por fin lo hizo matar. Así quedó Teodosio como dueño único del Imperio.

Teodosio era ortodoxo —de hecho, fue él quien convocó el Concilio de Constantinopla, que señaló el triunfo final de la fe nicena—. Pero a pesar de ello, bajo su gobierno Ambrosio volvió a chocar con la autoridad imperial. Dos fueron los mayores conflictos entre el obispo y el emperador. En ambos Ambrosio resultó vencedor, aunque con toda justicia debemos decir que en el primer caso era Teodosio quien tenía razón, y la victoria de Ambrosio trajo graves consecuencias.

El primer conflicto se produjo cuando un grupo de cristianos fanáticos en la pequeña población de Calínico quemó una sinagoga judía. El emperador ordenó que los culpables fueran castigados, y que además reconstruyeran la sinagoga destruida. Frente a él, Ambrosio decía que era impío por parte de un emperador cristiano obligar

a otros cristianos a construir una sinagoga judía. Tras varios encuentros, el emperador cedió, los judíos se quedaron sin sinagoga, y los incendiarios resultaron impunes. Esto sentó un triste precedente, pues mostraba que en un imperio que se daba el nombre de cristiano quienes no lo fueran no podrían gozar de la protección de la ley.

El otro conflicto se debió a una causa mucho más justa. En Tesalónica se había producido un motín, y el pueblo sublevado había matado al comandante de la ciudad. Ambrosio, que conocía el carácter irascible del emperador, se presentó ante él y le aconsejó responder con mesura. Pero una vez que el obispo hubo partido, los cortesanos le aconsejaron a Teodosio que tomara medidas fuertes contra los habitantes de Tesalónica. Arteramente, Teodosio hizo correr la noticia de que la ciudad estaba perdonada. Pero cuando la mayor parte de la población se hallaba en el circo celebrando el perdón imperial, las tropas rodearon el lugar y, por orden de Teodosio, mataron a siete mil personas.

Al enterarse de lo sucedido, Ambrosio resolvió exigir de Teodosio un arrepentimiento público. Cuando algún tiempo después Teodosio se presentó ante la iglesia, el Obispo salió a la puerta y, alzando la mano frente al Emperador, le dijo: ¡Detente! Un hombre como tú, manchado de pecado, con las manos bañadas en sangre de injusticia, es indigno, hasta tanto se arrepienta, de entrar en este recinto sagrado, y de participar de la comunión.

Ante esta actitud por parte del Obispo, varios de los cortesanos quisieron usar de violencia con él. Pero el Emperador reconoció la justicia de lo que Ambrosio le decía, y dio muestras públicas de su arrepentimiento. Como señal de ello, y como una confesión de su carácter irascible, Teodosio ordenó que cualquier pena de muerte no se haría efectiva sino treinta días después de ordenada.

A partir de entonces, las relaciones entre Teodosio y el obispo de Milán fueron cada vez más cordiales. Cuando por fin el Emperador se vio próximo a la muerte, llamó a su lado al obispo que se había atrevido a censurarle públicamente.

Ya en esa época la fama de Ambrosio era tal que Fritigilda, la reina de los bárbaros marcomanos, le pidió que le escribiera un manual de instrucción acerca de la fe cristiana.

Tras leer el que Ambrosio le envió, Fritigilda decidió visitarle. Pero cuando iba camino de Milán supo que el famoso obispo de esa ciudad había muerto. Fue el 4 de abril del año 397, Domingo de Resurrección.

¿Cómo piensas cumplir los mandamientos de Cristo, si te dedicas a reunir intereses amontonando préstamos, comprando esclavos como ganado, uniendo negocios a negocios? . . . Y esto no es todo. A todo esto le añades la injusticia, adueñándote de tierras y casas, y aumentando la pobreza y el hambre.

Juan Crisóstomo

Cien años después de su muerte, Juan de Constantinopla recibió el título por el que le conoce la posteridad: Juan Crisóstomo —el del habla dorada. Ese título era bien merecido, pues en un siglo que produjo a oradores tales como Ambrosio de Milán y Gregorio de Nacianzo, Juan de Constantinopla descolló por encima de todos— gigante por encima de los gigantes.

Para Juan, sin embargo, el púlpito no fue sencillamente una tribuna desde donde ofreció brillantes piezas de oratoria. Fue más bien expresión oral de su vida toda, escenario de su batalla contra los poderes del mal, vocación ineludible que a la postre le costó el destierro y hasta la vida.

Voz del desierto que clama en la ciudad

Crisóstomo fue por encima de todas las cosas monje. Antes de ser monje fue abogado, educado en su propia ciudad natal de Antioquía por el famoso orador pagano Libanio. Se cuenta que cuando alguien le preguntó al viejo maestro quién debería ser su sucesor, contestó: “Juan, pero los cristianos se han adueñado de él”.

Antusa, la madre de Juan, era cristiana ferviente, y amaba a su hijo con un amor hondo y posesivo. A los veinte años de edad el joven abogado solicitó que se añadiera su nombre a la lista de los que se preparaban para el bautismo, y tres años después, tras el período de preparación que se requería entonces, recibió las aguas bautismales de manos del obispo Melecio. Todo esto era del agrado de Antusa. Pero cuando su hijo le anunció su propósito de apartarse de la ciudad y dedicarse a la vida monástica, era demasiado, y Antusa le obligó a prometerle que nunca la abandonaría mientras ella

viviera.

La respuesta de Juan fue sencillamente organizar un monasterio en su propia casa. Allí vivió en compañía de tres amigos de sentimientos semejantes hasta que, muerta su madre, se fue a vivir entre los monjes en las montañas de Siria. Cuatro años pasó aprendiendo la disciplina monástica, y otros dos practicándola con todo rigor en medio de la más completa solitud. Como él mismo diría, esa vida monástica no era quizá la mejor preparación para la tarea pastoral: “Muchos de los que han pasado del retiro monástico a la vida activa del sacerdote o del obispo resultan completamente incapaces de enfrentarse a las dificultades de la nueva situación.” En todo caso, cuando Juan regresó a Antioquía tras sus seis años de retiro monástico, fue ordenado diácono, y poco después presbítero. Como tal, comenzó a predicar, y pronto su fama se extendió por toda la iglesia de habla griega.

Cuando en el año 397 quedó vacante el episcopado de Constantinopla, Juan fue obligado por mandato imperial a ocupar ese cargo. Tal era su popularidad en Antioquía, que las autoridades guardaron el secreto de lo que se tramaba. Sencillamente se le invitó a visitar una capilla en las afueras de la ciudad, y cuando estaba lejos de la población se le ordenó montar en la carroza imperial, en la que fue trasladado a Constantinopla contra su propia voluntad. Allí fue consagrado obispo —o patriarca, pues el obispo de esa ciudad ostentaba ese título— a principios del año 398.

Constantinopla era una ciudad rica, dada al lujo y a las intrigas políticas. Esta situación se empeoraba por cuanto el gran emperador Teodosio había muerto, y los dos hijos que le habían sucedido —Honorio y Arcadio— eran indolentes e ineptos. Arcadio, quien supuestamente gobernaba el Oriente desde Constantinopla, se dejaba gobernar a su vez por el chambelán de palacio, Eutropio, quien utilizaba su poder para satisfacer sus propias ambiciones y las de sus adeptos. Eudoxia, la emperatriz, se sentía humillada por el poder del chambelán—aunque de hecho era a Eutropio que le debía el haberse casado con Arcadio. En la propia elección de Juan no habían faltado intrigas de las que él mismo no estaba enterado, pues Teófilo, el patriarca de Alejandría, había hecho todo lo posible por colocar sobre el trono episcopal de Constantinopla a un alejandrino, y había sido Eutropio quien había impuesto su voluntad y nombrado al antioqueño Juan.

El nuevo obispo de Constantinopla no estaba enterado de todo esto. Por lo que sabemos de su carácter, es muy probable que aun estando enterado hubiera procedido como lo hizo. El antiguo monje seguía siéndolo, y no podía tolerar el modo en que los habitantes ricos de Constantinopla pretendían compaginar el evangelio con sus propios lujos y comodidades.

Su primer objetivo fue reformar la vida del clero. Algunos sacerdotes que decían ser célibes tenían en sus casas mujeres a las que llamaban hermanas espirituales, y esto era ocasión de escándalo para muchos. Otros clérigos se habían hecho ricos, y vivían tan lujosamente como los potentados de la gran ciudad. Las finanzas de la iglesia

estaban completamente desorganizadas, y la tarea pastoral no era atendida. Pronto Juan se enfrentó a todos estos problemas, prohibiendo que las “hermanas espirituales” vivieran con los sacerdotes, y exigiendo que éstos llevaran una vida austera. Las finanzas fueron colocadas bajo un sistema de escrutinio detallado. Los objetos de lujo que había en el palacio del obispo fueron vendidos para dar de comer a los pobres. Y el clero recibió órdenes de abrir las iglesias por las tardes, de modo que las gentes que trabajaban pudieran asistir a ellas. De más está decir que todo esto, aunque le ganó el respeto de muchos, también le granjeó el odio de otros.

Empero la reforma no podía limitarse al clero. Era necesario que los laicos también llevaran vidas más acordes al mandato evangélico. Y por tanto el orador del habla dorada tronaba desde el púlpito: Ese freno de oro en la boca de tu caballo, ese aro de oro en el brazo de tu esclavo, esos adornos dorados de tus zapatos, son señal de que estás robando al huérfano y matando de hambre a la viuda. Después que hayas muerto, quien pase ante tu gran casa dirá: “¿Con cuántas lágrimas construyó ese palacio? ¿Cuántos huérfanos se vieron desnudos, cuántas viudas injuriadas, cuántos obreros recibieron salarios injustos?” Y así, ni siquiera la muerte te libraré de tus acusadores.

Era el monje del desierto que clamaba en la ciudad. Era la voz del cristianismo antiguo que no se doblegaba ante las tentaciones del cristianismo imperial. Era un gigante cuya voz hacía temblar los cimientos mismos de la sociedad —no porque su habla fuese de oro, sino porque su palabra era de lo alto.

La vuelta al desierto

Los poderosos no podían tolerar aquella voz que desde el púlpito de la iglesia de Santa Sofía—la más grande de toda la cristiandad—les llamaba a una obediencia absoluta al evangelio en que decían creer. Eutropio, quien le había hecho nombrar obispo, esperaba favores y concesiones especiales. Pero para Juan, en cambio, Eutropio no era sino un creyente más, y era necesario predicarle el evangelio con todas sus demandas. El resultado era que Eutropio se arrepentía, no de sus pecados, sino de haber hecho traer a Juan desde Antioquía.

Por fin el conflicto estalló a causa del derecho de asilo. Algunos fugitivos de la tiranía de Eutropio se refugiaron en la iglesia de Santa Sofía. El chambelán sencillamente envió a sus soldados a buscarles. Pero el obispo se mostró inflexible, y les prohibió a los soldados entrar al santuario. Eutropio protestó ante el emperador, pero Crisóstomo acudió a su púlpito, y por primera vez Arcadio se negó a acceder a las demandas de su favorito. El ocaso de Eutropio comenzaba, y era el humilde pero austero monje quien lo había ocasionado.

Poco después una serie de circunstancias políticas provocó la caída definitiva de

Eutropio. Esto era lo que el pueblo esperaba. Pronto las multitudes se lanzaron a la calle pidiendo venganza contra quien los había oprimido y explotado. Eutropio no tuvo otra alternativa que correr a Santa Sofía y abrazarse al altar. Cuando el pueblo llegó en su búsqueda, Crisóstomo salió a su encuentro, e invocó el mismo derecho de asilo que antes había invocado contra Eutropio. Frente al pueblo, frente al ejército, y por último frente al emperador, Crisóstomo defendió la vida de Eutropio, quien continuó refugiado en Santa Sofía hasta que trató de escapar y sus enemigos lo capturaron y dieron muerte.

Empero había otros enemigos que Crisóstomo se había granjeado entre los poderosos. Eudoxia, la esposa del emperador, resentía el poder creciente del obispo. Además, lo que se decía desde el púlpito de Santa Sofía no le venía bien a la emperatriz —o le venía demasiado bien—. Cuando Crisóstomo describía la pompa y necedad de los poderosos, Eudoxia sentía que los ojos del pueblo se clavaban en ella. Era necesario hacer callar aquella voz del desierto que clamaba en Santa Sofía. La emperatriz le hizo donativos especiales a la iglesia. El obispo le dio las gracias. Y siguió predicando igual que antes.

Entonces la emperatriz acudió a métodos más directos. Cuando Crisóstomo tuvo que ausentarse de la ciudad para atender a ciertos asuntos eclesiásticos en Efeso, Eudoxia se alió con Teófilo de Alejandría. Al regresar de Efeso, Crisóstomo se encontró acusado de una larga serie de cargos ridículos ante un pequeño grupo de obispos que Teófilo había reunido en Constantinopla. Crisóstomo no les hizo el menor caso, y sencillamente continuó predicando y atendiendo a sus deberes pastorales. Teófilo y los suyos lo declararon culpable, y le pidieron a Arcadio que lo desterrara. A instancias de Eudoxia, el emperador accedió al pedido de los obispos, y ordenó que Juan Crisóstomo abandonara la ciudad.

La situación era tensa. El pueblo estaba indignado. Los obispos y el clero de las cercanías se reunieron en Constantinopla, y le prometieron su apoyo a Crisóstomo. Todo lo que éste tenía que hacer era dar la orden, y los obispos se constituirían en un sínodo que condenaría a Teófilo y los suyos, al tiempo que el pueblo se sublevaría y sacudiría los cimientos mismos del Imperio. Con una sola palabra del elocuente obispo, toda la conspiración caería por tierra. Arcadio y Eudoxia lo sabían, y se preparaban para la lucha. Crisóstomo también lo sabía. Pero amaba demasiado la paz, y por ello se preparaba para el exilio. A los tres días de recibir la orden imperial, se despidió de los suyos se entregó a las autoridades.

El pueblo, empero, no estaba dispuesto a rendirse tan fácilmente. Las calles bullían de gentes prontas a amotinarse. Los soldados y la pareja imperial no se atrevían a aparecer en público. Esa noche, como una señal de la ira divina, la tierra tembló. Pocos días después, ante las súplicas asustadas de Eudoxia, Crisóstomo regresó a la ciudad y a su púlpito, en medio de las aclamaciones del pueblo.

Aunque el obispo había regresado, las razones del conflicto no estaban resueltas.

Tras varios meses de intrigas, confrontaciones y vejaciones, Crisóstomo recibió una nueva orden de exilio. Y otra vez, aun contra el consejo de muchos de sus seguidores, se entregó a los soldados tranquila y secretamente, a fin de evitar un disturbio cuyas consecuencias el pueblo sufriría.

Pero el disturbio era inevitable. En la catedral de Santa Sofía y sus alrededores el pueblo se reunió, y mientras la multitud forcejeaba con el ejército estalló un incendio que consumió la catedral y varios edificios vecinos. Tras el disturbio vinieron la investigación y la venganza. La causa del incendio nunca se supo, pero muchos fueron torturados, y los más conocidos amigos del depuesto obispo fueron enviados al exilio.

Mientras tanto, el predicador del habla de oro marchaba al exilio en la remota aldea de Cucuso. Puesto que carecía de púlpito, tomó la pluma, y el mundo se conmovió. El obispo de Roma, Inocencio, abrazó su causa, y muchos siguieron su ejemplo. Sólo los tímidos y los aduladores —además de Teófilo de Alejandría— justificaban las acciones del emperador. La controversia hervía por todas partes. La pequeña aldea de Cucuso parecía haberse vuelto el centro del mundo.

A la postre los enemigos de Crisóstomo decidieron que aun la remota aldea de Cucuso estaba demasiado cerca, y ordenaron que el depuesto obispo fuese llevado aun más lejos, a un frío e ignoto rincón en las costas del Mar Negro. Los soldados que debían acompañarle en su viaje recibieron indicaciones de que no era necesario preocuparse demasiado por la salud de su prisionero, y que si éste no llegaba a su destino, tal cosa no sería muy lamentable. La salud de Crisóstomo flaqueaba, y cuando creyó que le había llegado el momento de morir pidió que le llevasen a una pequeña iglesia en el camino, tomó la comunión, se despidió de los que lo rodeaban, y terminó su vida con su más breve y elocuente sermón: “En todas las cosas, gloria a Dios. Amén”. Las vidas de Crisóstomo y Ambrosio, comparadas, nos sirven de indicio de los distintos rumbos que a la larga tomarían las iglesias de Oriente y de Occidente. Ambrosio se enfrentó al más poderoso emperador de su época, y resultó vencedor.

Crisóstomo, por su parte, fue destituido y enviado al exilio por el débil Arcadio. A partir del siglo próximo, la iglesia de Occidente —es decir, la de habla latina— se haría cada vez más poderosa, en medio de los desastres que destruyeron el poder del Imperio. En el Oriente, por el contrario, el Imperio perduraría mil años más. Unas veces fuerte y otras débil, este vástago oriental del viejo Imperio Romano —el llamado Imperio Bizantino— guardaría celosamente sus prerrogativas sobre la iglesia. Teodosio no fue el último emperador de Occidente que tuvo que humillarse ante un obispo de habla latina. Y Juan Crisóstomo —el del habla de oro— no fue el último obispo de habla griega enviado al exilio por un emperador de Oriente.

Quizá me culpes en secreto por atacar a alguien a espaldas tuyas. Francamente confieso que me dejó llevar de la indignación. No puedo escuchar pacientemente tales sacrilegios.

Jerónimo

De todos los gigantes del siglo cuarto, ninguno es tan interesante como Jerónimo. Y es interesante, no por su santidad, como Antonio el ermitaño, no por su intuición religiosa, como Atanasio, no por su firmeza ante la injusticia, como Ambrosio, no por su devoción pastoral, como Crisóstomo, sino por su lucha gigantesca e interminable con el mundo y consigo mismo. Aunque se le conoce por “San Jerónimo”, no fue de los santos a quienes les es dado gozar en esta vida de la paz de Dios. Su santidad no fue humilde, apacible y dulce, sino orgullosa, borrascosa y amarga. Jerónimo deseó siempre ser más que humano, y por tanto no tenía paciencia para quienes le parecían indolentes, ni para quienes de algún modo se atrevían a criticarle. Entre las muchas personas que fueron objeto de sus ataques hirientes se contaban, no sólo los herejes, los ignorantes y los hipócritas, sino también Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, Basilio de Cesarea y Agustín de Hipona. Quienes se atrevían a criticarle no eran sino “asnos de dos patas”. Pero a pesar de esta actitud —y en parte debido a ella— Jerónimo se ha ganado un lugar entre los gigantes del cristianismo en el siglo IV.

Jerónimo nació alrededor del año 348, en un remoto rincón del norte de Italia. Por su fecha de nacimiento, era menor que muchos de los gigantes que hemos estudiado en esta Segunda Sección. Pero Jerónimo nació viejo, y por tanto pronto se consideró mucho mayor que sus coetáneos. Y, lo que es todavía más sorprendente, muchos de ellos pronto llegaron a verlo como una imponente y vetusta institución.

Cuando tenía unos veinte años de edad recibió el bautismo, y pocos años más tarde decidió viajar hacia el oriente. Jerónimo se había dedicado al estudio de las letras, y en ese campo el occidente latino sentía gran admiración hacia el oriente griego. Además, tras una experiencia en la ciudad de Tréveris cuyo carácter preciso nos es desconocido, decidió dedicarse al estudio de las divinas letras, y en ese campo también el oriente era famoso. Su primer visita fue a Antioquía, donde se dedicó a aprender mejor el griego. Poco después le pidió a un judío converso que le enseñara el hebreo.

Pero todo esto no bastaba. Jerónimo sentía todavía un amor ardiente hacia las letras paganas y hacia la vida sensual. Tratando de vencer sus tentaciones se dedicó a la vida austera, y estudió la Biblia con más asiduidad. Se retiró por fin de Antioquía, a vivir como ermitaño en Calcis. Pero aun allí le seguían sus tentaciones. El mismo había llevado consigo su biblioteca, y en la cueva en que vivía se dedicaba al estudio, a copiar libros, y a componer tratados. Su espíritu se sacudió cuando, en medio de una enfermedad grave, soñó que estaba en el juicio final, y que el juez le preguntaba: “¿Quién eres?” “Soy cristiano”, contestaba Jerónimo. Y el juez le respondía. “Mientes. No eres cristiano, sino ciceroniano”. A partir de entonces Jerónimo se dedicó con redoblado ahínco al estudio de las Escrituras, aunque nunca dejó de citar ni de leer e imitar a los escritores paganos.

También el sexo le obsesionaba. Jerónimo quería librarse por entero de él. Pero aun en su retiro de Calcis le seguían los sueños y los recuerdos de las danzarinas de Roma. El único modo en que se podía deshacer de esas tentaciones era castigando su propio cuerpo, y por tanto se dedicó a llevar una vida austera hasta la exageración. Andaba sucio, y hasta llegó a decir y practicar que quien había sido lavado por Cristo no tenía necesidad de lavarse de nuevo. Y todavía esto no bastaba. Era necesario ocupar su mente con algo que desalojara los recuerdos de Roma. Fue entonces, que decidió a estudiar el hebreo. A su mente adiestrada en la literatura clásica, el hebreo, con sus letras raras y sus aspiraciones, le parecía bárbaro. Pero como cristiano, se decía que era la lengua en que estaban escritos los libros sagrados, y que por tanto era divina. Además, fue en este período que Jerónimo escribió la Vida de San Pablo el Ermitaño a que nos hemos referido anteriormente.

Empero Jerónimo no estaba hecho para la vida del anacoreta. Probablemente antes de cumplir los tres años de ermitaño, regresó a la civilización. En Antioquía fue ordenado presbítero. Estuvo en Constantinopla antes y durante el Concilio Ecuménico del año 381. A la postre retornó a Roma, donde el obispo Dámaso, buen conocedor de la naturaleza humana, le hizo su secretario privado, y le dio toda clase de oportunidades para dedicarse al estudio y a escribir. Fue Dámaso quien primero le sugirió la obra que a la larga consumiría buena parte de su vida y sería su principal monumento: una nueva traducción de la Biblia al latín. Aunque Jerónimo dio algunos pasos en ese sentido en Roma, no fue sino después, en Belén, que se dedicó a esa tarea.

Por lo pronto, Jerónimo encontró su solaz entre un grupo de mujeres pudientes y devotas. En el palacio de la viuda Albina y de su hija — también viuda— Marcela, vivía un grupo de mujeres que se dedicaban a la vida austera, la meditación religiosa y el estudio de las Escrituras. Además de las dos mencionadas arriba, entre estas mujeres estaban Marcelina (la hermana de Ambrosio de Milán), Asela, la hija de Marcela, y Paula, que junto a su hija Eustoquio figuraría desde entonces en la vida de Jerónimo. El secretario del obispo visitaba esta casa repetidamente, pues entre estas mujeres encontró discípulas consagradas, que absorbían sus conocimientos con avidez. Pronto

algunas empezaron a estudiar griego y hebreo, y Jerónimo sostenía con ellas discusiones acerca del texto bíblico que no le era posible sostener con sus contemporáneos varones.

Resulta interesante notar que Jerónimo, quien nunca supo sostener relaciones amistosas con sus colegas varones, pudo hacerlo con este grupo de mujeres. Y esto a pesar de que el sexo siempre le obsesionó, y sentía horror al pensar acerca de la fisiología femenina. Pero entre estas santas mujeres, que le escuchaban con avidez y que no podían pretender corregirle, Jerónimo se encontraba tranquilo y a gusto, y fueron por tanto ellas, y no el resto del mundo, quienes conocieron la devoción y dulzura que se escondían en el fondo de su alma.

Mientras todo esto sucedía, sin embargo, Jerónimo seguía haciendo enemigos entre los allegados al obispo Dámaso. De no haber sido por el apoyo de éste último, sus años de paz en Roma nunca habrían tenido lugar. Por tanto, cuando Dámaso murió, a fines del 384, la tormenta se desencadenó. Basilla, una de las hijas de Paula, murió, y algunos decían que su muerte se había debido a la vida excesivamente rigurosa que Jerónimo le había impuesto. Siricio, el sucesor de Dámaso, no apreciaba los estudios de Jerónimo, y por fin éste decidió partir de Roma hacia Tierra Santa —o, como él diría, “de Babilonia hacia Jerusalén”.

Paula y Eustoquio le siguieron por otro camino, y juntos fueron en peregrinación por Palestina. Después, Jerónimo siguió hacia el Egipto, donde visitó las escuelas de Alejandría y las cuevas del desierto. A mediados del año 386, sin embargo, estaba de regreso en Palestina, donde él y Paula decidieron dedicarse a la vida monástica. No se trataba empero del rigor extremo de los monjes del desierto, sino de una vida de austeridad moderada, dedicada principalmente al estudio. Puesto que Paula era rica, y Jerónimo tenía algunos medios, fundaron en Belén dos monasterios —uno para mujeres bajo la dirección de Paula, y otro para hombres bajo Jerónimo—. Este último se dedicó a estudiar más detalladamente el hebreo, para traducir la Biblia, y al mismo tiempo les enseñaba el latín a los niños de la localidad, y el griego y el hebreo a las monjas de Paula.

Pero sobre todo Jerónimo se dedicó a la obra que sería su principal monumento literario: la traducción de la Biblia al latín. Naturalmente, ya en esa época había otras traducciones de las Escrituras. Pero todas habían sido hechas partiendo de la Septuaginta, es decir, la traducción del Antiguo Testamento del hebreo al griego. Por tanto, era necesaria una nueva traducción, hecha directamente del hebreo.

Jerónimo se dedicó a producirla, aunque su obra se vio constantemente interrumpida por su enorme correspondencia, sus constantes controversias, y las calamidades que sacudían al mundo.

Aunque a la postre la versión de Jerónimo —que se conoce como la Vulgata— se impuso en toda la iglesia de habla latina, al principio no fue tan bien recibida como Jerónimo hubiera deseado. Naturalmente, la nueva traducción de la Biblia —como

toda nueva traducción— cambiaba algunos de los pasajes favoritos de algunas personas, y muchos se preguntaban qué derecho tenía Jerónimo de cambiar las Escrituras.

Además, muchos habían aceptado la leyenda según la cual la Septuaginta había sido escrita por setenta traductores que, aunque trabajaban separadamente, coincidieron hasta en los más mínimos detalles de su traducción. De este modo se justificaba la versión griega, y se afirmaba que era tan inspirada como el original hebreo. Por tanto, cuando Jerónimo publicó una nueva versión que difería de la Septuaginta, no faltaron quienes le acusaron de faltarles el respeto a las Escrituras. Tales críticas no provenían sólo de gentes ignorantes, sino hasta de algunos de los sabios más distinguidos de la época. Desde el norte de Africa, Agustín le escribió: Te ruego que no dediques tus esfuerzos a traducir al latín los sagrados libros, a menos que sigas el método que seguiste antes en tu versión del libro de Job, es decir, añadiendo notas que muestren claramente en qué puntos difiere esta versión tuya de la Septuaginta, cuya autoridad no conoce igual. [...]

Además, no me imagino cómo ahora, después de tanto tiempo, pueda descubrirse en los manuscritos hebreos cosa alguna que no hayan visto antes tantos traductores, y tan buenos conocedores de la lengua hebrea.

Jerónimo al principio no le contestó, y cuando por fin lo hizo, sencillamente le dio a entender a Agustín que no debía buscar la propia gloria atacando a quien era mayor que él. De manera sutil, al tiempo que parecía alabarle, Jerónimo le daba a entender a Agustín que el combate sería desigual, y que por tanto el obispo haría bien dejando de criticar al viejo erudito.

Aunque la mayor parte de las controversias de Jerónimo terminaron en querellas nunca subsanadas, en el caso de Agustín la situación fue distinta, pues años más tarde Jerónimo se vio en la necesidad de refutar la herejía de los pelagianos —acerca de la cual trataremos en el próximo capítulo— y para ello se vio obligado a acudir a las obras de Agustín. Su próxima carta al sabio obispo muestra una admiración que Jerónimo reservaba para muy pocas personas.

Todo esto puede dar a entender que Jerónimo era una persona insensible, preocupada sólo por su propio prestigio. Al contrario, su espíritu era en extremo sensible, y precisamente por esa razón tenía que presentar ante el mundo una fachada rígida e imperturbable. Quizá nadie sabía esto tan bien como Paula y su hija Eustoquio. Pero Paula murió en el 404, y Eustoquio en el 419, y Jerónimo quedó solo y desolado. Su dolor era tanto mayor por cuanto sabía que no era sólo él quien se acercaba al fin, sino toda una era. Unos pocos años antes, el 24 de agosto del 410, Roma había sido tomada y saqueada por los godos bajo el mando de Alarico. Ante la noticia, todo el mundo se estremeció. Cuando Jerónimo lo supo, en su retiro en Belén, le escribió a Eustoquio:

¿Quién podría creer que Roma, construida mediante la conquista del mundo, ha caído? ¿Que la madre de muchas naciones se ha vuelto a su tumba? [...] Mis ojos se oscurecen a causa de mi edad [...] y con la luz que tengo por las noches no puedo leer los libros en hebreo, que hasta de día me son difíciles de leer a causa de lo pequeñas que son las letras.

Casi diez años vivió Jerónimo después de la caída de Roma. Fueron años de soledad, controversias y dolor. Por fin, unos pocos meses después de la muerte de Eustoquio, el viejo erudito entregó el espíritu.

Cuando pensaba consagrarme por entero a tu servicio, Dios mío [...], era yo quien quería hacerlo, y yo quien no quería hacerlo. Era yo mismo. Y porque ni quería del todo, ni del todo no quería, luchaba conmigo mismo y me hacía pedazos.

Agustín de Hipona

Toma y lee. Toma y lee. Toma y lee. Estas palabras, que algún niño gritaba en sus juegos infantiles, flotaban por sobre la verja del huerto de Milán e iban a estrellarse en los oídos del abatido maestro de retórica que bajo una higuera clamaba: “¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo? ¿Mañana y siempre mañana? ¿Por qué no termina mi inmundicia en este preciso momento?” Las palabras que el niño gritaba le parecieron señal del cielo. Poco antes había dejado en otra parte del huerto un manuscrito que había estado leyendo. Ahora se levantó, lo tomó, y leyó las palabras del apóstol Pablo: “No en glotonerías y borracheras, no en lujurias y lascivias, no en contiendas y envidia, sino vestíos del Señor Jesucristo, y no proveáis para los deseos de la carne” (Romanos 13:13–14). En respuesta a estas palabras del Apóstol, Agustín —que así se llamaba aquel maestro de retórica— decidió allí mismo lo que había estado tratando de decidir por largo tiempo. Se dedicó por entero a la vida religiosa, dejó su ocupación magisterial, y como resultado de todo ello la posteridad le conoce como “San Agustín”.

Empero para comprender el alcance y sentido de aquella experiencia del huerto de Milán es necesario detenernos a narrar la vida del joven Agustín hasta aquel momento crucial.

Camino a la conversión

Agustín nació en el año 354, en la población de Tagaste, en el norte de Africa. Su padre era un pequeño oficial romano, de religión pagana. Pero su madre, Mónica, era cristiana ferviente, cuya oración constante por la conversión de su esposo a la postre hallaría respuesta. Agustín no parece haber tenido relaciones muy estrechas con su

padre, pues escasamente lo menciona en sus obras. Pero Mónica sí supo ganarse su afecto, hasta tal punto que, aún después de grande, buena parte de la vida de Agustín tuvo lugar a la sombra de su madre. En todo caso, ambos padres del joven Agustín sabían que su vástago poseía una inteligencia poco común, y por ello se esmeraron en ofrecerle la mejor educación disponible. Con ese propósito en mente le enviaron primero a la cercana ciudad de Madaura, y después a Cartago.

Agustín tenía unos diecisiete años cuando llegó a la gran ciudad que por varios siglos había sido el centro político, económico y cultural del África de habla latina. Aunque no parece haber descuidado sus estudios, pronto se dedicó a disfrutar de los diversos placeres que Cartago le ofrecía. Fue allí que conoció a una mujer a quien hizo su concubina, y de quien tuvo su único hijo, Adeodato.

La disciplina que Agustín estudiaba, la retórica, servía para preparar abogados y funcionarios públicos. Su propósito era aprender a hablar y escribir de modo elegante y convincente, y para nada importaba que lo que se decía fuese cierto o no. Los profesores de filosofía podían preocuparse por la naturaleza de la verdad. Los de retórica se ocupaban sólo del buen decir. Por tanto, lo que se suponía que Agustín persiguiera en Cartago no era la verdad, sino sólo el modo de convencer a los demás de que lo que decía era cierto y justo.

Pero entre las obras de la antigüedad que los estudiantes de retórica debían leer se encontraban las de Cicerón, el famoso orador de la era clásica romana. Y Cicerón, además de orador, había sido filósofo. Por tanto, leyendo una de sus obras, Agustín se convenció de que no bastaba con el buen decir. Era necesario buscar la verdad. Esa búsqueda le llevó ante todo al maniqueísmo. El maniqueísmo era una religión de origen persa, fundada por Mani en la primera mitad del siglo III. Según Mani, la difícil situación humana se debe a que en cada uno de nosotros hay dos principios. Uno de ellos es espiritual y luminoso.

El otro —la materia— es físico y tenebroso. En todo el universo hay dos principios igualmente eternos: la luz y las tinieblas. De algún modo que los maniqueos explicaban mediante una serie de mitos, estos dos principios se han mezclado y confundido, y la condición humana se debe a esa confusión.

La salvación consiste entonces en separar estos dos elementos, y en preparar nuestro espíritu para su regreso al reino de la luz, y su fusión final con la luz eterna. Puesto que toda nueva mezcla es necesariamente mala, los verdaderos creyentes han de hacer todo lo posible por evitarla—y por tanto los maniqueos, aunque no condenaban el uso del sexo, sí condenaban la procreación. Según Mani, esta doctrina había sido revelada en diversos tiempos a varios profetas, entre quienes se contaban Buda, Zoroastro, Jesús y, por último, el propio Mani. En tiempos de Agustín, el maniqueísmo se difundía por toda la cuenca del Mediterráneo, y su principal medio de difusión era su aureola de ser una doctrina eminentemente racional. Al igual que el gnosticismo en épocas anteriores, el maniqueísmo ahora explicaba sus doctrinas sobre la base de

observaciones astronómicas. Además, buena parte de su propaganda consistía en ridiculizar las doctrinas de la iglesia, y particularmente las Escrituras, cuyo materialismo y lenguaje primitivo eran objeto de crítica y de burla.

Todo esto parecía responder a las dudas de Agustín, que se centraban en dos puntos. El primero de ellos era que las Escrituras cristianas eran, desde el punto de vista de la retórica, una serie de escritos poco elegantes y hasta bárbaros, en los que se hacía caso omiso de muchas de las reglas del buen decir, y en las que aparecía toda una serie de crudos episodios acerca de violencias, violaciones, engaños, etc. El segundo era la cuestión del origen del mal. Mónica le había enseñado que había un solo Dios. Pero Agustín miraba en derredor suyo, y dentro de sí mismo, y se preguntaba de dónde venía todo el mal que había en el mundo. Si Dios era la suprema bondad, no podía haber creado el mal. Y si Dios había creado todas las cosas, no podía ser tan bueno y sabio como Mónica y la iglesia pretendían. En ambos puntos, el maniqueísmo parecía ofrecerle la respuesta. Las Escrituras —particularmente el Antiguo Testamento— no eran de hecho palabra del principio de la luz eterna. El mal tampoco era producto de ese principio, sino de su contrario, el principio de las tinieblas.

Por todas estas razones Agustín se hizo maniqueo. Pero siempre le quedaban dudas, y por ello permaneció por nueve años como mero “oyente” del maniqueísmo, sin tratar de pasar al rango de los “perfectos”. Cuando, en las reuniones de los maniqueos, expresaba sus dudas, se le decía que se trataba de cuestiones muy profundas, y que el gran sabio maniqueo, un tal Fausto, le respondería. Cuando por fin llegó la tan ansiada visita, Fausto resultó ser un fatuo cuya ciencia no era mayor que la de los otros maestros del maniqueísmo. Desilusionado, Agustín decidió llevar su búsqueda de la verdad por otros rumbos. Además, sus estudiantes cartagineses no se comportaban tan bien como él lo hubiera deseado, y por tanto decidió probar fortuna en Roma. Pero los estudiantes romanos, aunque se conducían mejor, no le pagaban, y por esa razón se trasladó a Milán, donde estaba vacante una posición como maestro de retórica.

En Milán, Agustín se hizo neoplatónico. El neoplatonismo era una doctrina muy popular en esa época. Puesto que no podemos describir aquí toda esa filosofía, baste decir que el neoplatonismo era tanto una doctrina como una disciplina. Se trataba de llegar a conocer el Uno inefable, del cual provenían todas las cosas, mediante una combinación de estudio y contemplación mística, cuyo resultado final era el éxtasis. En contraste con el maniqueísmo, el neoplatonismo creía que había un solo principio, del cual provenía toda realidad, mediante una serie de emanaciones —como los círculos concéntricos que se producen en una piscina al caer una piedra—. Las realidades que se aproximan más a ese Uno son superiores, y las que más se alejan de él son inferiores. El mal no proviene entonces de un principio distinto del Uno inefable, sino que consiste en apartarse de ese Uno, y dirigir la mirada y la intención hacia la multiplicidad infinita del mundo material. Todo esto servía de respuesta a una

de las viejas interrogantes de Agustín, es decir, la cuestión del origen del mal. Desde esta perspectiva, era posible afirmar que un solo ser, de infinita bondad, era la fuente de toda la creación, sin negar el mal que hay en ella. Además, el neoplatonismo le ayudó a Agustín a concebir a Dios y el alma en términos menos materialistas que los que había aprendido de los maniqueos.

Quedaba todavía la otra duda. ¿Cómo podían las Escrituras, con su lenguaje rudo y sus historias de violencias y rapiñas, ser Palabra de Dios? Fue aquí que apareció en escena Ambrosio de Milán. Como maestro de retórica, Agustín fue a escuchar la predicación del famoso obispo. Su propósito no era oír lo que Ambrosio decía, sino cómo lo decía. Si Ambrosio tenía tanta fama de buen orador, esto tenía que deberse a su uso de la retórica. Por tanto, por motivos puramente profesionales, Agustín fue a la iglesia repetidamente, a oír la predicación de Ambrosio.

Empero, según le oía, iba prestándole menos atención al modo en que el obispo organizaba sus sermones, y más a lo que decía en ellos. Ambrosio utilizaba el método alegórico en la interpretación de muchos de los pasajes en los que Agustín había encontrado dificultades.

Puesto que ese método era perfectamente aceptable en la ciencia retórica de la época, Agustín no podía ofrecer objeción alguna. Pero lo que Ambrosio estaba haciendo, aun sin saberlo, era mostrarle al maestro de retórica la riqueza y el valor de las Escrituras.

A partir de entonces, las dificultades intelectuales quedaron vencidas. Pero había otras. Agustín no iba a hacerse cristiano a medias. Si decidía aceptar la fe de su madre, lo haría de todo corazón, y le dedicaría la vida entera. Debido al ejemplo monástico, así como a su propia formación neoplatónica, Agustín estaba convencido de que, de hacerse cristiano, debería renunciar a su carrera como maestro de retórica, a todas sus ambiciones, y a todo goce de los placeres sensuales. Este último punto era la dificultad principal que todavía le detenía. Según él mismo nos cuenta, su oración constante era: “Dame castidad y continencia. Pero no demasiado pronto”. Fue entonces que se recrudeció en él la batalla entre el querer y el no querer. Estaba decidido a hacerse cristiano. Pero todavía no. Sabía que ya no podía interponer dificultades de orden intelectual, y por tanto su lucha consigo mismo era tanto más intensa. Además, por todas partes le llegaban noticias de otras personas que habían hecho lo que él no se atrevía a hacer, y sentía envidia. Una de ellas era el famoso filósofo Mario Victorino, quien había traducido al latín las obras de los neoplatónicos que Agustín tanto apreciaba, y que un buen día se presentó en la iglesia de Roma para hacer profesión pública de su fe cristiana. Poco después de haber recibido noticias de la acción de Mario Victorino, Agustín supo de dos altos funcionarios que habían leído la Vida de San Antonio, escrita por Atanasio, y habían dejado todos sus cargos y sus honores para dedicarse a una vida semejante. En ese momento, no pudiendo tolerar la compañía de sus amigos—ni tampoco la suya—huyó al huerto, donde lo encontramos al principio

de este capítulo, y donde tuvo lugar su conversión.

La vida contemplativa

Tras su conversión, Agustín comenzó a dar los pasos necesarios para poner por obra su decisión. Solicitó el bautismo, y lo recibió de manos de Ambrosio —quien, como hemos dicho anteriormente, no parece haberse percatado de las dotes excepcionales de su converso—. Renunció a su posición como maestro de retórica. Y, junto a un grupo de amigos y su madre Mónica, decidió regresar al norte de Africa, para allí dedicarse a la vida contemplativa.

Mónica le había acompañado en buena parte de sus viajes, pues había quedado viuda y ahora se dedicaba por entero a la vida religiosa y a cuidar de su hijo. Algún tiempo antes, por insistencia de su madre, Agustín había despedido a la concubina con quien había vivido varios años —y cuyo nombre ni siquiera menciona— y se había quedado con Adeodato. Ahora, junto a Mónica, Adeodato y otros amigos, partió de regreso al Africa. En el puerto de Ostia, empero, Mónica enfermó y murió, y Agustín quedó desolado hasta tal punto que él y sus compañeros permanecieron varios meses más en Roma antes de partir para el Africa.

Cuando por fin llegaron a Tagaste, Agustín vendió la mayor parte de sus propiedades, les dio el dinero a los pobres, y se dedicó a la vida retirada en compañía de Adeodato y sus amigos. No se trataba, sin embargo, de una vida excesivamente austera, al estilo de los monjes del desierto, sino más bien de una vida disciplinada dedicada al estudio, la devoción y la meditación.

Allí Agustín escribió sus primeras obras cristianas. En algunas de ellas se veía todavía el sello neoplatónico. Pero a pesar de ello pronto se le reconoció en la región circundante como un cristiano dedicado, hábil maestro y director espiritual de sus compañeros de retiro. En Casiciaco —que así se llamaba el lugar de su retiro— Agustín era perfectamente feliz, y no tenía más ambición que la de continuar todo el resto de su vida en el mismo orden.

Ministro de la iglesia

Empero había quien tenía otros propósitos para su vida. En el año 391, Agustín visitó la ciudad de Hipona para entrevistarse con un amigo a quien deseaba invitar a que se uniera al grupo de Casiciaco. Cuando fue a la iglesia de la ciudad, el obispo Valerio predicó acerca de cómo Dios enviaba pastores para su rebaño, y le pidió a la congregación que le rogase a Dios le indicase si había entre ellos una persona a quien

Dios había enviado para ser su ministro, ahora que él estaba envejeciendo. Naturalmente, la reacción de la congregación fue exactamente la que el obispo deseaba, y Agustín, en contra de todas sus intenciones, fue ordenado. Cuatro años más tarde, fue hecho obispo de Hipona juntamente con Valerio, quien temía que alguna otra iglesia le arrebatara su presa. Puesto que en esa época estaba prohibido que un obispo fuese trasladado de una ciudad a otra, de ese modo Valerio se aseguraba de que Agustín pasaría el resto de sus días en Hipona. (Aunque Agustín no lo sabía, también estaba prohibido que hubiese dos obispos en la misma iglesia.) Como ministro y como obispo, Agustín siguió viviendo una vida semejante a la que había llevado en Casiciaco. Pero ahora sus esfuerzos no podían dedicarse tanto a la contemplación como a sus responsabilidades pastorales. Fue en cumplimiento de esas responsabilidades que escribió una serie de obras que hicieron de él el teólogo de más importancia en la iglesia occidental desde tiempos del apóstol Pablo.

Teólogo de la iglesia occidental

Muchas de sus primeras obras iban dirigidas contra los maniqueos. Puesto que él mismo había contribuido al maniqueísmo de algunos de sus amigos, ahora se sentía obligado a refutar las doctrinas que antes había sustentado. Por tanto, contra los maniqueos escribió obras en las que trataba sobre la autoridad de las Escrituras, sobre el origen del mal y sobre el libre albedrío.

Particularmente la cuestión del libre albedrío era de suma importancia para Agustín en su polémica contra el maniqueísmo. Los maniqueos sostenían que todo estaba predeterminado, y que el ser humano no tenía libertad alguna. Frente a tales opiniones, Agustín salió en defensa del libre albedrío. La libertad humana es tal que, según Agustín, ella es su propia causa. Esto quiere decir que cuando actuamos libremente lo hacemos, no por tal o cual razón externa, o por tal o cual inclinación intrínseca a nuestra propia naturaleza, sino movidos por nosotros mismos. La decisión libre no es producto de las circunstancias ni de la naturaleza, sino producto de sí misma. Naturalmente, esto no quiere decir que las circunstancias no influyan sobre nuestras decisiones. Lo que quiere decir es más bien que sólo ha de llamarse libertad lo que hacemos, no movidos por circunstancias externas o por determinantes internas, sino movidos por nuestra propia libertad.

Esto era importante para poder responder a la cuestión del origen del mal. Agustín insistía en que había un solo Dios, cuya bondad era infinita. ¿Cómo entonces explicar el origen del mal? Sencillamente, diciendo que la libertad es creación de Dios, y es por tanto buena; pero que la libertad es capaz de hacer sus propias decisiones, y que el origen del mal está en las malas decisiones hechas por voluntades angélicas —los ángeles caídos— y humanas. De este modo, Agustín afirmaba tanto la realidad del mal

como la creación de todas las cosas por un Dios bueno.

Esto a su vez quiere decir que el mal no es “algo”, no es una “cosa”, como pretendían los maniqueos al hablar de las tinieblas. El mal es una decisión, una dirección, una falta o negación del bien.

En uno de los primeros capítulos de esta sección tratamos acerca del cisma donatista. El lector recordará que ese cisma había tenido lugar en el norte de África, precisamente en la región en donde Agustín era ahora pastor. Por tanto, parte de su labor teológica consistió también en refutar el donatismo. Frente a los donatistas, Agustín insistió en que la validez de los sacramentos no depende de la virtud moral de la persona que los administra. De ser así, estaríamos constantemente en dudas acerca de si hemos recibido o no un sacramento válido. Esta posición de Agustín ha sido sostenida por toda la iglesia occidental desde sus días.

También frente a los donatistas Agustín desarrolló la teoría de la guerra justa. Como hemos dicho anteriormente, algunos de entre los donatistas —los circunceliones— se habían dado a la violencia. Esto tenía raíces sociales y económicas de las que Agustín no estaba enterado. Pero en todo caso para el obispo de Hipona tales desmanes debían ser reprimidos. Por ello declaró que una guerra es justa sólo cuando se cumplen varias condiciones. La primera de éstas es que el propósito mismo de la guerra ha de ser justo —no puede ser justa una guerra que se lleva a cabo por ambiciones territoriales, o por el mero gusto de guerrear—. La segunda condición es que sólo las autoridades tienen derecho a llevar a cabo una guerra justa. Al establecer esta condición, Agustín quería sencillamente asegurarse de que no dejaba el campo abierto a las venganzas personales. Pero en siglos posteriores el resultado de esta regla sería que los poderosos tendrían derecho a hacer la guerra contra los débiles, pero no viceversa. Esto podía verse ya en el caso de los circunceliones. Por último, la tercera regla —y para Agustín la más importante—era que, aún en medio de la lucha, el motivo de amor debe perdurar.

Fue sin embargo contra los pelagianos que Agustín escribió sus más importantes obras teológicas. Pelagio era un monje de origen británico que se había hecho famoso por su austeridad. Para él, la vida cristiana consistía en un esfuerzo constante mediante el cual uno vencía sus pecados y lograba la salvación. Pelagio afirmaba, al igual que Agustín, que Dios nos ha hecho libres, y que el mal tiene su origen en la voluntad —tanto la del Diablo como la de los seres humanos—. Según él veía las cosas, esto quería decir que el ser humano tiene siempre el poder necesario para sobreponerse al pecado. Lo contrario sería excusar el pecado.

Frente a esto, Agustín recordaba su experiencia de los años cuando al mismo tiempo quería hacerse cristiano, y no lo quería. Para él, la voluntad humana no era tan sencilla como lo pretendía Pelagio. Hay casos en los que deseamos algo, y al mismo tiempo no lo deseamos. Lo que es más, todos sabemos que aunque queramos querer algo, no por ello lo lograremos. La voluntad no es siempre dueña de sí misma.

Según Agustín, el pecado es una realidad tan poderosa que se posesiona de nuestras voluntades, y mientras estamos en pecado no nos es posible querer —de veras querer— librarnos de él. Lo más que podemos lograr es esa lucha entre el querer y el no querer, que sólo sirve para mostrarnos la impotencia de nuestra voluntad frente a ella misma. El pecador no puede querer sino el pecado.

Esto no quiere decir, sin embargo, que toda libertad haya desaparecido. El pecador sigue siendo libre para escoger entre varias alternativas. Pero la alternativa que no puede escoger por sí mismo es la de dejar de pecar. Como dice Agustín, antes de la caída teníamos libertad para no pecar y para pecar. Pero después de la caída y antes de la redención la única libertad que nos queda es la de pecar.

Cuando somos redimidos, lo que sucede es que la gracia de Dios obra en nosotros, llevándonos del miserable estado en que nos hallábamos a un nuevo estado, en el que queda reinstaurada nuestra libertad, tanto para pecar como para no pecar. Por fin, en el cielo, sólo tendremos libertad para no pecar.

Como en el caso anterior, esto no quiere decir que no tendremos libertad alguna. Al contrario, en la vida celestial continuarán ofreciéndonos diversas alternativas. Pero ninguna de ellas será pecado. Volviendo entonces al momento de la conversión, ¿cómo podemos hacer la decisión de aceptar la gracia? Según Agustín, sólo por obra de la gracia misma. En consecuencia, la conversión no tiene lugar por iniciativa del ser humano, sino por iniciativa de la gracia divina. Esa gracia es irresistible, y Dios se la da a quienes ha predestinado para ello —y aquí Agustín cita a San Pablo.

Frente a todo esto, Pelagio afirmaba que cada uno de nosotros viene al mundo completamente libre para pecar, o para no pecar. No hay tal cosa como el pecado original, ni una corrupción de la naturaleza humana que nos obligue a caer. Si caemos, es por cuenta y decisión propia. Los niños no tienen pecado alguno hasta que ellos mismos, individualmente, deciden pecar.

A Pelagio y sus seguidores les parecía que tales doctrinas excusaban el pecado, pues si decimos que el ser humano caído no tiene libertad sino para pecar, en realidad estamos dándole permiso para pecar, y diciéndole que no tiene que esforzarse para no pecar. Lo que hay que señalar, sin embargo, es que Agustín sí creía que el cristiano, por gracia, tiene la capacidad de hacer el bien, y que portanto tiene la obligación de hacerlo. Son los inconversos, los que viven todavía fuera de la gracia de Dios, quienes no pueden sino pecar y pecar.

La controversia duró varios años, y los pelagianos fueron condenados. Según quienes les condenaron —y fue la mayor parte de la iglesia— los niños sí tienen pecado, y necesitan ser bautizados. Pero esto no quiere decir que las doctrinas de Agustín fueran aceptadas por la mayor parte de la iglesia. Su aseveración de la corrupción humana, del pecado original y de la necesidad de la gracia, sí fue aceptada. Pero sus doctrinas de la gracia irresistible y de la predestinación encontraron pocos adeptos hasta la época de la Reforma protestante en el siglo XVI.

En toda esta controversia había una cuestión mucho más profunda, que a menudo pasa inadvertida. De lo que se trataba era de una sicología en extremo simplista por parte de Pelagio, frente a una gran habilidad introspectiva por parte de Agustín. Agustín sabía por experiencia propia que la voluntad humana era mucho más compleja de lo que pretendía Pelagio. Y, una vez tomado ese punto de partida, su lógica inflexible le llevó a las doctrinas de la gracia irresistible y de la predestinación. Como veremos más adelante, Martín Lutero, tras experiencias semejantes a las de Agustín, llegó a conclusiones parecidas.

Dos grandes obras de Agustín merecen atención especial. La primera de ellas es sus Confesiones. Esta obra es una autobiografía espiritual donde Agustín nos narra —o más bien le narra a Dios en oración— el peregrinaje y las luchas que hemos descrito más arriba. Se trata de una obra única en la antigüedad, que no conoció escritos de este tipo. Y se trata también de una obra de extraordinario interés y valor psicológico, aún en el siglo XX.

La otra obra que merece atención especial es La ciudad de Dios. Su motivo fue la caída de Roma en el año 410. Como vimos en el caso de Jerónimo, el mundo se conmovió ante ese acontecimiento. Puesto que todavía había un fuerte número de paganos en diversas regiones del Imperio, no faltaron quienes dijeron que la razón por la que Roma había caído era que se había dedicado al cristianismo y había abandonado los viejos dioses que la habían hecho grande.

Frente a tales acusaciones, Agustín escribió La ciudad de Dios, una verdadera enciclopedia histórica en la que dice que hay dos ciudades, cada cual fundada sobre un amor. La ciudad de Dios está fundada sobre el amor a Dios. La ciudad terrena está fundada sobre el amor a sí mismo. En la historia humana, estas dos ciudades aparecen continuamente mezcladas. Pero a pesar de ello existen entre ambas una oposición inevitable, y una guerra sin cuartel. A la postre, sólo permanecerá la ciudad de Dios. Pero entretanto aparecen en la historia humana reinos y naciones, fundados sobre el amor de sí mismo, que son expresiones de la ciudad terrena. Todos estos reinos y naciones tienen que sucumbir y desaparecer, hasta que llegue el fin, cuando sólo subsista la ciudad de Dios. En el caso particular de Roma y su imperio, Dios les permitió crecer como lo hicieron para que sirvieran de medio para la propagación del evangelio. Pero ahora que esa función se ha cumplido, Dios ha hecho que Roma siga el destino de todos los reinos humanos, recibiendo el justo castigo por sus pecados y por su egoísmo.

El impacto de Agustín

Agustín fue el último sobreviviente de la “era de los gigantes”. Cuando murió, los vándalos se encontraban a las puertas de la ciudad de Hipona, anunciando una nueva

edad. Por tanto, la obra de Agustín fue como el canto de cisne de una edad que moría.

Y a pesar de ello, su obra no quedó olvidada entre los escombros de la civilización que se derrumbaba. Agustín fue el maestro por excelencia de la nueva era. Durante toda la Edad Media, ningún teólogo fue más citado que él, y por tanto a la postre se convirtió en uno de los grandes doctores de la Iglesia Católica Romana. Y sin embargo, Agustín fue también el autor favorito de los grandes reformadores protestantes del siglo XVI. Luego, de entre todos aquellos gigantes, ninguno tan notable como este último, que llevó a cabo su obra en una pequeña ciudad del norte de Africa, pero cuyo impacto se hizo sentir en los siglos por venir en todo el cristianismo occidental —tanto católico como protestante.

El mundo se va a la ruina. ¡Sí! Pero a pesar de ello, y para vergüenza nuestra, nuestros pecados siguen viviendo y hasta prosperan. La gran ciudad, la capital del Imperio Romano, ha sido consumida en un gran incendio, y por toda la tierra los romanos vagan en su exilio. Las iglesias que antaño fueron veneradas no son ya sino montones de polvo y cenizas.

Jerónimo

Al morir Agustín, los vándalos le ponían sitio a la ciudad de Hipona. Poco después, eran dueños de todo el norte de Africa —hasta los límites del viejo imperio occidental—. Unos años antes, en el 410, la capital del Imperio, Roma la eterna, había sido tomada y saqueada por Alarico y sus tropas godas. Aún antes, en el 378, en la batalla de Adrianópolis, un emperador había sido derrotado y muerto por los godos, cuyas tropas habían llegado hasta las afueras mismas de Constantinopla. Lo que sucedía era que el viejo Imperio —al menos en su porción occidental— se desmoronaba. Durante varios siglos las legiones romanas habían contenido a los pueblos germánicos tras las fronteras del Rin y del Danubio. En la Gran Bretaña, una muralla separaba la parte romanizada de la que quedaba bajo el dominio de los “bárbaros”. Pero ahora todos esos diques estaban rotos. En una serie de oleadas al parecer interminables, los diversos pueblos bárbaros atravesaban las fronteras, saqueaban villas y ciudades, y por fin iban a establecerse permanentemente en algún territorio hasta entonces romano. Allí fundaban sus propios reinos, a veces teóricamente sujetos al Imperio, pero siempre independientes. La unidad del viejo Imperio había llegado a su fin.

En la próxima sección de esta historia trataremos acerca de las consecuencias de todo esto para la vida de la iglesia. Pero ahora, al terminar esta Segunda Sección, conviene que nos detengamos para hacer un breve inventario de lo que hemos visto en esta “era de los gigantes”.

El gran tema que de un modo u otro domina todo este período es el de las relaciones entre la fe y la cultura —o, en sus términos institucionales, entre la iglesia y el estado—. En Constantino y sus seguidores, el estado decidió tomar el nombre de

Cristo. A esto la iglesia no podía oponerse con éxito alguno. Pero sí podía seguir varias alternativas. El retiro de los monjes y el cisma de los donatistas son en cierto sentido respuestas radicales al reto planteado por Constantino. En el extremo opuesto se encuentra Eusebio de Cesarea —y probablemente otros millares de cristianos cuyos nombres la historia no ha registrado— desde cuya perspectiva lo que estaba sucediendo era casi el cumplimiento de las promesas bíblicas. Entre estos dos extremos, sin embargo, se halla la mayoría de los “gigantes” a quienes hemos dedicado la presente sección. Los repetidos exilios de Atanasio, la firmeza de Ambrosio ante Teodosio, los sermones de Ambrosio y de Juan Crisóstomo contra la injusticia social, y la resistencia de Basilio ante Valente, son muestra de que estos gigantes de la fe no capitularon, ni se dejaron arrastrar por el poder, el prestigio y las promesas del Imperio.

Ante nuestros ojos, que miran los acontecimientos con la fácil sabiduría que nos da el hecho de vivir después de ellos, pudiera parecer que la iglesia de aquellos tiempos debió haber sido más firme en su oposición a las injusticias que existían en un Imperio que pretendía llamarse cristiano. Pero si vemos las cosas, no desde nuestra perspectiva del siglo XX, sino desde la de una iglesia que acababa de pasar por la era de los mártires, no podemos menos que sorprendernos ante la firmeza y la sabiduría de quienes continuaron luchando por su fe contra peligros antes inesperados. Antonio y Pacomio en el desierto con sus oraciones y con su ejemplo; Atanasio en el exilio con su pluma; Macrina llamando a obediencia a Basilio con su cariño de hermana; Crisóstomo desde el púlpito con su oratoria dorada, y desde el destierro con su recia humildad; Ambrosio a la puerta de la iglesia ante el Emperador; Jerónimo en la ciudad de David traduciendo la Biblia contra el consejo de muchos; Agustín en su retiro meditando y escribiendo acerca del sentido de la fe cristiana; todos ellos fueron gigantes en medio de la sucesión ininterrumpida de gentes de fe de quienes podría decirse, con palabras prestadas de la Epístola a los Hebreos, que de ellos el mundo no era digno.

PARTE III

La era de las tinieblas

Bajo el régimen de los bárbaros

26

Si sólo para esto los bárbaros fueron enviados dentro de las fronteras romanas, para que [...] la iglesia de Cristo se llenase de hunos y suevos, de vándalos y borgoñones, de diversos e innumerables pueblos de creyentes, loada y exaltada ha de ser la misericordia de Dios, [...] aunque esto sea mediante nuestra propia destrucción.

Pablo Orosio

El viejo Imperio Romano estaba enfermo de muerte, y no lo sabía. Allende sus fronteras del Rin y del Danubio bullía una multitud de pueblos prontos a irrumpir hacia los territorios romanizados. Estos pueblos, a quienes los romanos, siguiendo el ejemplo de los griegos, llamaban “bárbaros”, habían habitado los bosques y las estepas de la Europa oriental durante siglos. Desde sus mismos inicios el Imperio Romano se había visto en la necesidad constante de proteger sus fronteras contra las incursiones de los bárbaros. Para ello se construyeron fortificaciones a lo largo del Rin y del Danubio, y en la Gran Bretaña se construyó una muralla que separaba los territorios romanizados de los que aún quedaban en manos de los bárbaros. A fin de viabilizar la defensa, se hicieron repartos de tierras entre los soldados, que en calidad de colonos vivían en ellas, a condición de acudir al campo de batalla en caso necesario.

De este modo el Imperio Romano pudo defender sus fronteras hasta mediados del siglo IV. Pero a partir de entonces su defensa se hizo cada vez más difícil, hasta que por fin toda la porción occidental del Imperio sucumbió ante el empuje de los invasores.

Las causas y las etapas del desastre

Se ha discutido mucho acerca de las causas de la caída del Imperio Romano. En la misma época en que los acontecimientos estaban teniendo lugar, no faltaron paganos que dijeron que el desastre se debía a que el Imperio había abandonado sus viejos dioses, y que por tanto éstos le habían retirado su protección. Esta acusación, que ya desde el siglo segundo se acostumbraba dirigir a los cristianos ante cualquier calamidad, no presentaba novedad alguna. Frente a ella, los cristianos respondían que la causa de los acontecimientos que estaban teniendo lugar era el pecado de los romanos, y en particular de los paganos entre ellos. Dios estaba castigando a Roma, no sólo por haber perseguido a los cristianos, sino también y sobre todo por sus costumbres licenciosas y por su falta de fe. En épocas más recientes, ha habido historiadores que han adoptado una de estas dos explicaciones, aunque modificándolas de acuerdo a los nuevos tiempos. Así, por ejemplo, hay quien dice que Roma cayó por haberse hecho cristiana, pues el pacifismo que predicaban los cristianos debilitó su poderío militar. Empero tal opinión se olvida de que, cuando Roma cayó, tanto los que la defendían como los godos que la tomaron eran cristianos, según veremos más adelante. Frente a tal opinión, hay quienes repiten todavía la interpretación según la cual la caída del Imperio se debió a sus vicios, y toman de ello lección que ha de ser aplicada en nuestros días. Pero el hecho es que no hay pruebas de que los vicios de los romanos hayan sido mayores en el siglo quinto que en el primero.

Las razones de la caída del Imperio son mucho más complejas. El Imperio tenía que sucumbir, porque era imposible mantener el desequilibrio que existía entre la vida de sus súbditos y la de los bárbaros. A un lado del Rin y del Danubio, la vida era mucho más fácil que al otro lado. En consecuencia, los bárbaros se sentían atraídos por las riquezas del Imperio. Frente a ellos, los defensores de la vieja civilización, acostumbrados como estaban a la vida muelle que dan las riquezas, podían ofrecer poca resistencia efectiva.

Por estas razones, cuando los bárbaros comenzaron a atravesar las fronteras, y por alguna razón el Imperio no estaba pronto a la defensa, se acudió repetidamente al recurso de los ricos: comprar la buena voluntad de la oposición. A los bárbaros se les daban entonces tierras, y bajo el título de “federados” se les permitía vivir dentro de las fronteras del Imperio, a cambio de que lo defendieran contra cualquiera otra incursión por parte de algún otro grupo. El resultado fue que pronto la mayor parte del ejército estuvo constituida por soldados bárbaros, frecuentemente bajo el mando de oficiales del mismo origen. Tales tropas se consideraban a sí mismas romanas, y en ocasiones defendieron el Imperio valientemente. Pero en otras ocasiones sencillamente se rebelaron contra la autoridad imperial, y siguieron sus propios intereses. Buena parte de los bárbaros que causaron gran consternación en la cuenca del Mediterráneo eran de hecho soldados del Imperio. Así, por ejemplo, el godo Alarico, cuyas tropas tomaron y saquearon a Roma en el 410, era oficial del ejército romano, y como tal había luchado en la batalla de Aquilea en el 394, bajo el mando del emperador Teodosio.

Por su parte, los romanos también sentían cierta curiosa atracción hacia los bárbaros. Señal de esto es el hecho de que muchos emperadores gustaban rodearse de una guardia de soldados germanos. En medio de su vida muelle y aburrida, no faltaban romanos que miraran con nostalgia hacia la vida al otro lado de las fronteras. Esto llegó a tal punto que la princesa Honoria le envió al huno Atila una carta de amor y un anillo, ofreciéndosele en matrimonio.

Además, hoy sabemos que en regiones muy distantes de las fronteras del Imperio estaban teniendo lugar acontecimientos que a la postre precipitarían las invasiones de los bárbaros.

Durante siglos los hunos habían vivido en las estepas asiáticas. Los hunos son probablemente los mismos que aparecen en los anales chinos bajo el nombre de yung-nu, y contra los cuales se comenzó a construir en el siglo III a.C. la Gran Muralla de la China. Puesto que la resistencia china era invencible, los hunos comenzaron su expansión hacia el occidente. Además, es posible que ellos mismos hayan sido empujados por los mongoles y por cambios en el clima, que los obligaban a buscar nuevas tierras. En todo caso, a principios de la era cristiana los hunos atravesaron el Ural, penetrando así en Europa, y comenzaron a ejercer presión sobre los pueblos germánicos que vivían en la Europa oriental. Alrededor del año 370, los hunos cayeron sobre los ostrogodos, quienes dominaban la costa norte del Mar Negro, y destruyeron su imperio. Un fuerte contingente ostrogodo, al mando de Atanarico, se dirigió hacia los montes Cárpatos, donde comenzó a presionar a los visigodos (véase el mapa).

El resultado de todo esto fue que una muchedumbre de visigodos, al mando de Fritigernes, se presentó ante las fronteras del Danubio pidiendo instalarse en territorio romano. Tras una serie de negociaciones, los visigodos fueron admitidos en calidad de “federados”. Pero pronto se rebelaron y tomaron las armas contra el Imperio. Fue entonces que tuvo lugar la batalla de Adrianópolis (año 378), a que nos hemos referido en la sección anterior. Allí la caballería goda derrotó a la infantería romana, y durante cuatro años los godos desolaron la comarca, llegando hasta las murallas mismas de Constantinopla. Por fin, en el 382, el emperador Teodosio logró un tratado de paz con ellos.

Empero la paz no duró largo tiempo. Roma no estaba dispuesta a compartir sus riquezas con los godos, ni tampoco a defenderlas. Por tanto, en el 395 los godos se paseaban de nuevo por Grecia, saqueando los campos y las pequeñas poblaciones, y obligando a los habitantes de la región a refugiarse en las ciudades amuralladas, donde el pánico y el hambre abundaban. Luego siguieron su marcha por toda la costa este del mar Adriático, penetraron en Italia, y en el 410 tomaron y saquearon la ciudad de Roma. Alarico, el jefe que había guiado a su pueblo en estas últimas campañas, murió el mismo año. Pero ya los visigodos habían mostrado su poderío. Continuaron hacia el sur de Italia, pensando atravesar el Mediterráneo y establecerse en Africa. Pero una tormenta se lo impidió, y decidieron entonces marchar hacia el norte, donde se

establecieron por algún tiempo en el sur de lo que hoy es Francia. Fue allí que se entrevistaron con ellos los emisarios del emperador Honorio, que venían a solicitar sus servicios para luchar contra los bárbaros que se habían establecido en España.

A fines del año 406 y principios del 407, se habían desplomado las fronteras del Rin. Una muchedumbre de pueblos germanos penetró entonces en el Imperio, y desoló los campos de lo que hoy es Francia. De allí, los suevos y los vándalos pasaron a España, donde parecían haberse establecido definitivamente. Fue contra estos pueblos que el emperador Honorio solicitó los servicios de los visigodos, a la sazón bajo el mando de Ataúlfo, cuñado del difunto Alarico.

Ataúlfo y los suyos marcharon a España y, aunque el jefe godo murió en Barcelona en el 415, la conquista de la Península continuó. Pronto los suevos quedaron arrinconados en el noroeste de la península, mientras que los vándalos que no fueron exterminados se vieron obligados a partir hacia las Islas Baleares (año 426) o hacia el norte de Africa (año 429). Los visigodos quedaron entonces como dueños de toda España (excepto los territorios suevos) y buena parte de las Galias.

Pero la política de Honorio no había dado buenos resultados, pues ahora los vándalos invadían el norte de Africa. Como hemos visto en la sección anterior, se encontraban frente a las murallas de Hipona cuando murió San Agustín en el 430. Nueve años más tarde tomaron la ciudad de Cartago, y desde allí dirigieron ataques contra las islas del Mediterráneo (Sicilia, Cerdeña y Córcega). Por fin, en junio del 455, tomaron y saquearon la ciudad de Roma, tomando por excusa el asesinato del emperador Valentiniano III, cuya viuda e hijas decían defender.

En el entretanto, la Galia (aproximadamente el territorio de la actual Francia y Suiza) sufrió las consecuencias de ser uno de los principales caminos por los cuales los bárbaros se adentraban en el Imperio. La ola de vándalos, suevos y alanos que cruzó el Rin a partir del 406 desoló la región antes de continuar su marcha hacia España. Tras ellos, particularmente en el sur y el oeste de la Galia, vinieron los visigodos. En el 451, las hordas de Atila sembraron el terror, y muchos esperaban su retorno cuando Atila murió en el 453 y el imperio de los hunos se deshizo. En el sudeste de la Galia los borgoñones habían recibido tierras como “federados” del Imperio. Pero a partir del 456 se salieron de sus territorios y comenzaron a hacerles la guerra a sus vecinos y a conquistar sus tierras y sus ciudades. Mientras tanto, en el norte de la Galia, los francos, que también habían sido “federados” del Imperio, se extendían hacia el oeste, hasta las fronteras de los territorios visigodos.

En vista de todos estos desastres, las tropas romanas sencillamente abandonaron la Gran Bretaña, dejando la isla a merced de los anglos y sajones, que pronto la invadieron.

Por último, los ostrogodos, que se habían recuperado de su gran derrota a manos de los hunos, se posesionaron de Italia y de toda la región al norte de esta península.

En resumen, a fines del siglo V la porción occidental del Imperio Romano había

quedado dividida entre una serie de reinos bárbaros. De éstos los más importantes eran el de los vándalos en el norte de Africa, el de los visigodos en España, los siete reinos de los anglos y los sajones en la Gran Bretaña, el de los francos en la Galia, y el de los ostrogodos en Italia. Cada uno de ellos recibirá especial atención en una sección aparte del presente capítulo. Pero antes de pasar a tales secciones hay dos aclaraciones que son de gran importancia para el curso futuro de la historia de la iglesia.

Los reinos germánicos

La primera de estas aclaraciones es que los diversos jefes o reyes bárbaros no se consideraban a sí mismos independientes del Imperio Romano. Muchos de ellos habían cruzado las fronteras con permiso del Imperio, para establecerse como “federados”. Otros, aunque al principio invasores, habían terminado poniendo sus armas al servicio del Imperio frente a algún otro pueblo bárbaro. A la postre, todos continuaban declarándose súbditos del Imperio Romano. Su propósito no había sido destruir la civilización romana, sino participar de sus beneficios. Por tanto, aun cuando muchas veces sus campañas y sus políticas destruyeron mucho de esa civilización, a la larga casi todos los pueblos establecidos en el viejo Imperio terminaron por romanizarse. Esto puede verse hasta el día de hoy en los idiomas que se hablan en España, Portugal, Francia e Italia, cuyas raíces se encuentran mucho más en la lengua latina que en las de los bárbaros. La segunda aclaración es que muchos de estos invasores eran cristianos. En el siglo IV, cuando los visigodos se encontraban al norte del Danubio, había habido entre ellos misioneros provenientes de la porción oriental del Imperio Romano. El más famoso de ellos, de quien sólo conocemos el nombre godo de Ulfilas, había diseñado un modo de escribir la lengua gótica, y había traducido las Escrituras a ella. Además, en tiempos del emperador Constancio había habido en Constantinopla un fuerte contingente de soldados godos al servicio del Imperio. Muchos de estos soldados se hicieron cristianos, y después regresaron a su pueblo con su fe. Puesto que todos estos contactos tuvieron lugar en época del apogeo del arrianismo en el Oriente, los visigodos se convirtieron a esa forma de la fe cristiana. A través de ellos, también los ostrogodos, los vándalos y otros pueblos bárbaros se hicieron cristianos arrianos. La falta de documentos nos impide conocer los detalles de esta rápida y enorme expansión del cristianismo allende las fronteras del Imperio. Si los conociéramos, probablemente serían una de las más interesantes páginas en la historia de la iglesia. En todo caso, el hecho es que muchos de los bárbaros que en el siglo V se establecieron en Africa, España e Italia eran arrianos. Esto tuvo serias consecuencias, pues hasta entonces la cuestión del arrianismo nunca había sido debatida en la porción occidental del Imperio como lo había sido en la oriental. Por tanto, buena parte de la historia de la iglesia durante los siglos V y VI consistirá en el

conflicto entre el arrianismo y la fe católica. (El modo en que aquí utilizamos el término “fe católica” no se refiere al catolicismo romano actual, sino sencillamente a la fe de quienes aceptaban la doctrina trinitaria que había sido promulgada en los concilios de Nicea y Constantinopla. En este sentido, tanto los protestantes como los católicos del siglo XX sostienen la “fe católica” frente al arrianismo). Lo que estaba en juego era, primero, si los arrianos obligarían a los católicos a convertirse, o viceversa; y, segundo, si los bárbaros que todavía eran paganos se harían católicos o arrianos. Pasemos entonces a narrar el curso de los acontecimientos en los principales reinos bárbaros.

El reino vándalo de África

Uno de los reinos de más breve duración fue el que establecieron los vándalos al norte de África. Y sin embargo, su corta existencia fue de gran importancia para la historia de la iglesia. Al mando de Genserico, los vándalos tomaron la ciudad de Cartago en el 439, e hicieron de ella la capital de su reino.

Pronto éste se extendió a toda la mitad occidental de la costa norte de África. Desde allí emprendieron una serie de incursiones que pronto los hicieron árbitros de la navegación en el Mediterráneo oriental. Así se hicieron dueños de Cerdeña, Córcega y, por algún tiempo, Sicilia. Por fin, en el 455 tomaron y saquearon la ciudad de Roma. Y en ese caso el estropicio fue aún mayor que cuando Alarico y los godos tomaron la ciudad.

Genserico era arriano convencido, y por tanto trató de forzar a sus súbditos a aceptar la fe arriana. Puesto que en los territorios que había conquistado había muchos creyentes católicos (así como donatistas, según hemos narrado en la sección anterior), pronto se desató la persecución. Todas las iglesias fueron confiscadas y entregadas a los arrianos, al tiempo que se expulsaba del país a los obispos católicos.

A la muerte de Genserico, en el 477, le sucedió Unerico, quien al principio fue más comedido en su política religiosa. Pero Genserico había establecido toda una jerarquía arriana, bajo la dirección de un patriarca de Cartago, y cuando hubo un conflicto entre dicho patriarca y el obispo católico de la ciudad la persecución se desató con más fuerza que antes. Unerico les prohibió a sus súbditos vándalos hacerse católicos o asistir al culto católico. Poco después prohibió enteramente el culto católico, y expulsó a los obispos y a buena parte del clero de esa persuasión. Muchos fueron torturados, y a algunos se les cortó la lengua. Fue por razón de esta persecución que el término “vandalismo” adquirió el sentido que hoy tiene.

Unerico murió en el 484, y entonces amainó la persecución. La política del rey Trasamundo fue dejar que el catolicismo muriera por sí sólo, sin perseguirlo abiertamente. Con ese propósito continuó la prohibición de que los vándalos se

hicieran católicos nicenos, y promovió debates entre los católicos y los arrianos. En tales debates el obispo Fulgencio de Ruspe salió a relucir como uno de los grandes defensores de la ortodoxia.

Por fin, bajo el gobierno de Ilderico, se les dio más libertad a los católicos. Fulgencio de Ruspe se puso a la cabeza de un movimiento renovador, y junto al obispo Bonifacio de Cartago convocó a un sínodo que se reunió en el 525.

Pero el reino de los vándalos estaba destinado a desaparecer pronto. La porción oriental del Imperio Romano, con su capital en Constantinopla, estaba gozando de un nuevo despertar bajo el reinado de Justiniano. Uno de los sueños de Justiniano era restaurar la perdida unidad del Imperio, y por ello tan pronto como los vándalos le dieron ocasión para ello envió a su general Belisario al mando de una flota que se apoderó de Cartago en el 533, y pronto destruyó el reino vándalo. A partir de entonces el arrianismo fue desapareciendo del norte de Africa.

Todo esto, sin embargo, tuvo funestas consecuencias para la iglesia en la región. Ya hemos señalado en la sección anterior que la iglesia en el norte de Africa se hallaba dividida a causa del cisma donatista. Ese cisma persistía aún. A ello vino a sumarse ahora medio siglo de gobierno arriano, y una nueva conquista por parte de tropas que en fin de cuentas eran casi tan extranjeras como los vándalos mismos. El resultado de todo esto fue que la región quedó tan dividida, y el cristianismo en ella tan debilitado, que la conquista árabe siglo y medio después fue relativamente fácil, y después de esa conquista la fe cristiana desapareció.

El reino visigodo de España

En sus primeros tiempos, el reino visigodo se extendía a buena parte de lo que hoy es Francia, y su capital estuvo en ciudades francesas tales como Tolosa y Burdeos. Pero a principios del siglo VI el reino de los francos, bajo la dirección de Clodoveo, comenzó a ensancharse hacia el occidente a expensas de los visigodos. En el 507, en la batalla de Vouillé, Clodoveo los derrotó y dio muerte a su rey Alarico II. A partir de entonces, el reino de los visigodos se fue replegando cada vez más, hasta que llegó a ser un reino casi puramente español.

Por otra parte, no toda España estaba en manos de los visigodos, pues los suevos conservaban aún su independencia en la esquina noroeste de la Península. Al establecerse allí, los suevos eran paganos. Pero pronto se hizo sentir la presencia de los antiguos habitantes de la región, que eran católicos, así como de los vecinos visigodos, que eran arrianos. Por tanto, algunos suevos se hicieron católicos, y otros se hicieron arrianos. La conversión definitiva del reino al catolicismo tuvo lugar alrededor del año 550, cuando el rey arriano Cararico le pidió a San Martín de Tours (cuya vida hemos narrado en la sección anterior, y cuya memoria era muy venerada en la región) que

sanase a su hijo enfermo. Cuando su hijo se curó, Cararico se hizo católico, como lo había sido Martín de Tours. Entonces tomó por consejero en asuntos religiosos al abad de un monasterio cercano, Martín, a quien hizo arzobispo de Braga. Puesto que esa ciudad era la capital del reino, Martín de Braga quedó al frente de toda la iglesia en el país, y se dedicó a persuadir a todos de la verdad de la doctrina trinitaria. A su muerte, en el año 580, el arrianismo casi había desaparecido. Mientras tanto, el reino de los visigodos se había establecido firmemente en el resto de la Península Ibérica, expulsando a los vándalos y sometiendo a los alanos (otro pueblo bárbaro que había llegado poco antes). Bajo el gobierno de Leovigildo, la capital se estableció definitivamente en Toledo, que hasta entonces había sido una ciudad de importancia secundaria. Fue también Leovigildo quien conquistó el reino de los suevos, unos cinco años después de la muerte de Martín de Braga. Puesto que Leovigildo era arriano, esto introdujo de nuevo el arrianismo en los antiguos territorios de los suevos.

Empero no le quedaba mucho tiempo de vida al arrianismo en España. Al igual que en el norte de Africa y en otras regiones del Imperio, la vieja población católica no estaba dispuesta a hacerse arriana, al tiempo que los bárbaros conquistadores tendían cada vez más a adaptarse a las costumbres y las creencias de los conquistados. Luego, el reino estaba maduro para su conversión al catolicismo cuando una serie de circunstancias políticas llevaron a esa conversión. El hijo de Leovigildo, Hermenegildo, se había casado con una princesa franca de fe católica. Pero la madre de Leovigildo, Goswinta, quien era arriana fanática, temía que su nieto se dejara llevar por la fe de su esposa, y la hizo secuestrar. En respuesta a ello, Hermenegildo huyó de la corte y se retiró a Sevilla, donde el obispo Leandro lo convirtió a la fe católica. El resultado fue que cuando Hermenegildo tomó las armas contra su padre, su campaña fue una cruzada en pro de la doctrina trinitaria frente al arrianismo. La campaña de Hermenegildo no tuvo buen éxito, pues fue derrotado y muerto por las tropas leales al rey. Pero a la muerte de Leovigildo su hijo Recaredo, hermano de Hermenegildo, siguió la política religiosa de su difunto hermano y se hizo católico. En una gran asamblea que tuvo lugar en Toledo en el año 589, Recaredo declaró su fe católica en presencia de Leandro de Sevilla, e invitó a los obispos presentes a aceptar la misma fe. Al parecer, los obispos no pusieron mayores reparos, y pronto la mayoría de los clérigos del reino era ortodoxa.

Políticamente, la monarquía visigoda siempre fue en extremo inestable. El fratricidio era cosa relativamente común, pues, aunque la monarquía era electiva, de hecho casi siempre fue hereditaria, y esto parece haber incitado las ambiciones políticas de quienes querían posesionarse de las coronas de sus hermanos antes de que su descendencia directa llegase a la mayoría de edad. De los treinta y cuatro reyes visigodos, sólo quince murieron en el campo de batalla o de muerte natural. Los demás fueron asesinados o derrocados.

Frente a tal inestabilidad política, la iglesia se presentó como un factor de orden y

estabilidad, sobre todo después de la conversión del reino al catolicismo, cuando cesaron las constantes contiendas entre católicos y arrianos. Pronto el arzobispo de Toledo llegó a ser el segundo personaje del reino, y los concilios de obispos que se reunían periódicamente en la capital tenían funciones legislativas, no sólo para la iglesia, sino para la totalidad del orden social.

El personaje más distinguido de la iglesia española durante todo este período fue sin lugar a dudas Isidoro de Sevilla, hermano menor de Leandro, a quien este último había educado tras la muerte de sus padres. Isidoro fue un erudito en medio de un mar de ignorancia. Sus conocimientos del latín, el griego y el hebreo le permitieron recopilar buena parte de los conocimientos de la antigüedad, y transmitírselos a las generaciones sucesivas. Esto lo hizo Isidoro en parte mediante la escuela que fundó en Sevilla, pero sobre todo a través de sus obras. Estos escritos no son en modo alguno originales. Isidoro no es un pensador de altos vuelos al estilo de Orígenes o de Agustín. Pero el valor de sus obras está precisamente en el modo en que recopilan los conocimientos que lograron sobrevivir a las invasiones de los bárbaros y al caos que sobrevino. Aunque Isidoro compuso comentarios bíblicos y obras de carácter histórico, su escrito más notable es *Etimologías*, que consiste en una verdadera enciclopedia del saber de la época. Aunque desde nuestra perspectiva del siglo XX mucho de lo que allí se dice puede parecer ridículo y erróneo, el hecho es que las *Etimologías* de Isidoro fueron uno de los principales instrumentos con que contó la Edad Media para conocer algo de la ciencia de los antiguos. En ella se incluyen, no sólo asuntos propiamente teológicos, sino también conocimientos y opiniones en los campos de la medicina, la arquitectura, la agricultura, y muchos otros.

Los estudios de Isidoro le dejaron aún tiempo para ocuparse de la vida práctica de la iglesia. A la muerte de su hermano Leandro, lo sucedió como obispo de Sevilla, y como tal tuvo que presidir sobre varios concilios que en gran medida determinaron el curso de la iglesia y hasta del reino visigodo. De estos concilios, probablemente el más importante fue el que se reunió en Toledo en el año 633.

Puesto que ese concilio nos da idea de la gloria y la miseria de la iglesia bajo el régimen visigodo, conviene que nos detengamos a discutir algunas de sus decisiones. En el campo político, la más importante acción del concilio fue apoyar las acciones de Sisenando, quien había usurpado el trono de Svintila. Sisenando se presentó ante el concilio en actitud humilde, postrándose en tierra y pidiendo la bendición de los que estaban allí reunidos. Estos lo recibieron con gran alborozo. Isidoro lo ungió, como antaño Saúl había sido ungido, y el concilio decretó:

Acerca de Svintila, quien renunció al reino y se deshizo de las señales del poder por temor a sus propios crímenes, decretamos [...] que ni él ni su esposa ni sus hijos sean jamás admitidos a la comunión [...] ni los elevemos de nuevo a los puestos que perdieron por su maldad. [...] Además se les desposeerá de todo lo que han robado de los pobres.

En el campo propiamente teológico, el concilio afirmó una vez más la doctrina trinitaria, frente a los arrianos, y decretó que el bautismo debía hacerse mediante una sola inmersión, pues la triple inmersión podía dar a entender que la Trinidad estaba dividida y que por tanto los arrianos tenían razón.

Además, el concilio legisló cuidadosamente acerca de la vida moral de los obispos y demás clérigos, y en particular acerca de sus matrimonios, que sólo deben tener lugar después de consultar con el obispo. Pero los castigos que señala para los clérigos que se unan ilegítimamente a mujeres son a todas luces injustos, pues mientras se ordena que la mujer sea “separada y vendida por el obispo”, se dice sencillamente que el clérigo “hará penitencia por algún tiempo”.

Sin embargo, en su legislación acerca de los judíos, el concilio (presidido por el hombre más ilustrado de su época) nos da muestras más claras de la barbarie que reinaba. Aunque el concilio declara que no se ha de obligar a los judíos a convertirse, decreta además que los judíos que fueron convertidos a la fuerza en tiempos del “religiosísimo príncipe Sisebuto” no tendrán libertad de volver a su antigua fe, pues tal cosa sería blasfemia contra el nombre del Señor. Para evitar que los judíos conversos regresen a su vieja fe, se les prohíbe todo trato con los no conversos (aun cuando éstos sean sus parientes más cercanos). Si algún converso resulta conservar todavía algunas de sus antiguas prácticas o creencias (particularmente “las abominables circuncisiones”), sus hijos le serán arrebatados, “para que sus padres no los contaminen”. Y si algún judío no converso está casado con mujer cristiana, se le hará saber que tiene que escoger entre hacerse cristiano y separarse de su mujer. Tras la separación, los hijos irán con la madre. Pero si el caso es inverso, y la madre es judía, los hijos irán con el padre cristiano.

Isidoro de Sevilla murió en el año 636, tres años después del concilio cuyos principales decretos hemos resumido. Tras su muerte, no hubo otro personaje de igual estatura en toda la iglesia visigoda. Pero si la iglesia carecía de dirigentes notables, el estado estaba en peores circunstancias. El rey Sisenando murió también en el 636, y siguió la interminable lista de usurpaciones y crímenes políticos.

Chindasvinto, por ejemplo, se afianzó en el trono, y aseguró la sucesión de su hijo Recesvinto, al matar a setecientos hombres cuyas mujeres e hijos repartió entre sus allegados. A la muerte de Recesvinto, los nobles eligieron a Wamba, quien tuvo que luchar contra rebeliones en diversas partes y a la postre fue destronado. Esta larga historia de traiciones, conspiraciones y crímenes continuó hasta el año 711, cuando ocupaba el trono el rey Rodrigo, y las huestes musulmanas pusieron fin al reino visigodo. Empero la narración de tales acontecimientos pertenece a otro capítulo de esta Tercera Sección. Baste señalar aquí que en medio de todas estas idas y venidas políticas fue la iglesia, mucho más que el régimen político, la que le dio cierta medida de estabilidad a la vida.

El reino franco en la Galia

Durante la mayor parte del siglo V, los borgoñones compartieron con los francos el dominio de la Galia. Mientras los francos eran paganos, los borgoñones eran arrianos. Pero sus reyes no persiguieron a los habitantes católicos del país, como lo habían hecho los vándalos en el norte de Africa. Al contrario, estos reyes hicieron todo lo posible por establecer buenas relaciones con el pueblo conquistado, en su mayoría católico. Gondebaldo, por ejemplo, contó entre sus más cercanos consejeros al obispo católico Avito de Viena (la misma ciudad cuyos mártires ocuparon nuestra atención en la Sección Primera de esta historia). Aunque el propio Gondebaldo no se hizo católico, su hijo Segismundo sí dio ese paso, y por tanto a partir del año 516 sus territorios estuvieron unidos bajo una sola fe. Cuando los borgoñones fueron conquistados por los francos en el 534, conservaron su fe católica.

Por su parte, los francos, que a la larga se posesionarían de toda la Galia y le darían el nombre de “Francia”, eran paganos.

Cuando por primera vez penetraron en los territorios del Imperio, estaban mucho menos organizados que los visigodos o los borgoñones. Además, sus contactos con la civilización romana habían sido más escasos. Lejos de estar unidos bajo un solo jefe, estaban divididos en diversas ramas y tribus, cada una con su propio jefe. Pero poco después de su asentamiento en el norte de la Galia comenzaron a unirse bajo la dirección inteligente y poderosa de Meroveo, su hijo Childerico y su nieto Clodoveo. En el año 486, este último comenzó una serie de maniobras políticas y de conquistas que pronto lo hicieron dueño del norte de la Galia.

Clodoveo y sus francos habían tenido amplias oportunidades de conocer la fe cristiana, pues todavía habitaban en la Galia los descendientes de los pueblos romanizados que habían sido conquistados por los francos. Puesto que parte del propósito de los francos era llegar a ser partícipes de la civilización romana, estos antiguos habitantes de la región eran respetados y escuchados por sus conquistadores. Además, Clodoveo se había casado con la princesa borgoñona Clotilde, que era cristiana.

Fue en medio de la campaña contra los alemanes, uno de los grupos que le disputaban el dominio de la Galia, que Clodoveo se convirtió. Se cuenta que le prometió a Jesucristo, el Dios de Clotilde, que si le daba la victoria se convertiría. Tras una ardua batalla, los alemanes fueron derrotados, y Clodoveo recibió el bautismo el día de Navidad del año 496, junto a varios de sus nobles, de manos del obispo católico Remigio de Reims. Este acontecimiento fue de gran importancia, pues a raíz de él el pueblo franco se hizo católico, y a la postre daría origen al gran imperio de Carlomagno.

Tras la muerte de Clodoveo, los francos continuaron aumentando su poderío. En el año 534 se anexaron el reino borgoñón, y dos años después tomaron algunas de las

provincias que habían pertenecido a los ostrogodos. Además se extendieron hacia el este, allende el Rin, a territorios que hoy forman parte de Alemania, y que nunca habían sido conquistados por el Imperio Romano.

A pesar de todo esto, sin embargo, los francos no lograban constituirse en una gran potencia, pues tenían la costumbre de dividir sus reinos entre sus hijos. Así, por ejemplo, a la muerte de Clodoveo sus territorios fueron divididos entre sus cuatro hijos, y la conquista de los borgoñones fue posible sólo porque tres de ellos se unieron en un propósito común. Además, muchos de los descendientes de Clodoveo se mostraron incapaces de gobernar, y a la postre hubo quienes lo hicieron en su nombre.

El antiguo reino de Clodoveo estaba dividido en varias porciones cuando, en el siglo VII, comenzó el ascenso de la familia de los carolingios, que reciben ese nombre porque varios de ellos se llamaban Carlos, que en latín es Carolus. El primero de los carolingios fue Pipino el Viejo, quien poseía enormes extensiones de tierra y utilizaba sus ingresos para sus propósitos políticos. Su nieto, Pipino de Heristal, ocupó el cargo de “mayordomo de palacio” de uno de los reinos francos. Desde esta posición, Pipino era de hecho el rey. Pero no trató de deponer a quien reinaba de nombre, sino que continuó manteniendo la ficción de que quienes gobernaban eran los descendientes de Clodoveo. Mediante una política hábil y varias campañas militares, Pipino de Heristal logró reunir bajo su poder todos los territorios de los francos, aunque sin darles una unidad visible. Su nieto Carlos Martel (es decir, “el martillo”) aumentó el prestigio de la familia al derrotar a los musulmanes en la batalla de Tours (también llamada de Poitiers) en el año 732. A su muerte, era quien de hecho gobernaba todos los territorios francos, aunque siempre supuestamente en nombre de los descendientes de Clodoveo. Por fin, el hijo de Carlos Martel, Pipino el Breve, decidió deshacerse de un rey inútil, Childerico III, “el estúpido”. Con la anuencia del papa Zacarías, obligó a Childerico a renunciar al trono y a tomar la tonsura y el hábito de la vida monástica. Entonces Pipino tomó para sí el título de rey, aunque no lo tomó por cuenta propia, ni por elección de los nobles, como se había hecho anteriormente entre los pueblos bárbaros, sino que fue ungido por el obispo Bonifacio, bajo órdenes del papa Zacarías.

La unción de Pipino por Bonifacio es de importancia, pues tenemos aquí la transición de la vieja monarquía electiva o hereditaria a la monarquía por derecho divino, pero sobre todo porque el hijo de Pipino, a quien la posteridad conoce como Carlomagno, llevó el reino franco a la cumbre de su poder.

En medio de todo este proceso, la iglesia jugó un papel doble. A veces, cuando había reyes poderosos como Clodoveo, pareció sencillamente prestarle su apoyo al poder real. Pronto se estableció la costumbre de que los obispos fueran nombrados, o bien por el rey, o al menos con su consentimiento. La consecuencia de esto fue que muchos obispos eran funcionarios reales más que pastores, y que muchos nombramientos se hicieron por razones políticas. Aunque buena parte de las tierras pertenecía a los obispados (y a veces precisamente por eso), los obispos no eran

verdaderos pastores, sino más bien señores feudales que debían su posición a la protección de algún rey u otro señor poderoso. En tal situación, el servicio a los pobres se descuidaba, y se hacía poco por regular la vida eclesiástica. En el año 742 Bonifacio (el mismo que poco después consagraría a Pipino como rey) le escribía al papa Zacarías diciéndole que el gobierno de la iglesia estaba prácticamente en manos de señores laicos, y que un concilio de obispos para regular y renovar la vida de la iglesia era cosa desconocida en el reino franco.

Las Islas Británicas

Aun en los tiempos de mayor gloria del Imperio Romano, éste no había conquistado todas las Islas Británicas, sino que se había limitado a la porción sur de la Gran Bretaña (lo que hoy es Inglaterra). Al norte, quedaban los territorios de los pictos y escotos (en lo que hoy es Escocia), separados del mundo romano por una muralla que el emperador Adriano había hecho construir. Además, Irlanda no había sido invadida por los romanos. Luego, cuando las legiones romanas, en medio del desastre de las invasiones de los bárbaros, se retiraron de la Gran Bretaña, lo que de hecho abandonaron fue la porción sur de la isla.

En esa zona, sin embargo, había una numerosa población de gentes cristianas y romanizadas. Algunas de estas personas se replegaron a zonas más fácilmente defendibles, mientras que otras permanecieron en sus antiguas tierras, donde quedaron bajo el régimen de los bárbaros que pronto invadieron la región.

Estos bárbaros procedían del continente, y eran en su mayoría anglos y sajones. A la postre, quedaron organizados en siete reinos principales (aunque hubo otros más efímeros y de menor importancia): Kent, Essex, Sussex, Anglia Oriental, Wessex, Northumbria y Mercia. Los gobernantes de todos estos reinos eran paganos, aunque había entre sus súbditos un buen número de cristianos cuyos antepasados habían vivido en esas tierras desde antes de las invasiones.

También antes de las invasiones había ocurrido otra cosa de gran importancia para la historia del cristianismo en las Islas Británicas. Se trata de la misión de Patricio a Irlanda. Patricio era un joven cristiano que vivía en la Gran Bretaña, donde su padre era oficial del ejército romano. Cuando todavía era muy joven, una banda de irlandeses que asaltó la zona en que él vivía lo apresó y lo llevó prisionero a Irlanda. Allí vivió por varios años como esclavo, pastoreando ganado, añorando su hogar, y profundizando su fe. Por fin, mediante arreglos con el capitán de un barco, logró escapar, pero antes de poder regresar a su hogar fue llevado al continente, donde pasó muchas dificultades antes de regresar a la Gran Bretaña.

De vuelta a su hogar, Patricio gozaba de lo que parecía ser un merecido reposo cuando recibió en sueños un llamamiento de ir como misionero a Irlanda, el mismo

lugar donde hasta poco tiempo antes había sido esclavo. Así lo hizo, y con grave peligro de su vida comenzó a predicar en Irlanda. Tras una nueva serie de dificultades, comenzó a ver los resultados de su obra, y se cuenta que su éxito fue tal que en ocasiones bautizó a multitudes de irlandeses, sencillamente mandándoles a todos que se introdujeran en las aguas de un río, y entonces él pronunciaba la fórmula bautismal sobre la muchedumbre. Pronto comenzó a ordenar e instruir sacerdotes irlandeses para que sirvieran de pastores a los recién convertidos.

La iglesia que Patricio fundó en Irlanda tenía varias características que la distinguían del cristianismo en el resto de Europa. De ellas la más notable era que, en vez de ser gobernada por obispos, quienes tenían autoridad eran los abades de los conventos. Además, el Domingo de Resurrección se celebraba en una fecha distinta, las tonsuras de los clérigos eran diferentes, etc.

Poco después de la obra de Patricio, Irlanda se había vuelto un centro misionero. Puesto que ya entonces los bárbaros habían invadido la Gran Bretaña, y puesto que en todo caso los pictos y escotos del norte de esa isla nunca habían sido cristianos, buena parte de la labor misionera de los irlandeses iba dirigida hacia la Gran Bretaña.

El más famoso e importante de estos primeros misioneros irlandeses fue Columba, quien se había educado en Irlanda en un monasterio que conservaba mucha de la sabiduría de la antigüedad. Alrededor del año 563, Columba y doce compañeros se establecieron en la pequeña isla de Iona, frente a las costas de Escocia. Allí fundaron un monasterio con el propósito de que fuese un centro misionero para la conversión de los pictos. A partir de allí, Columba y sus compañeros hicieron varias visitas a los territorios de los pictos, hasta que lograron la conversión del rey Bridio y de la mayoría de sus súbditos.

A partir de Iona, el cristianismo se extendió también hacia los reinos de los anglos y los sajones. Casi cuarenta años después de la muerte de Columba, el rey de Northumbria, Osvaldo, se vio obligado por circunstancias políticas a refugiarse en Iona. Cuando en el año 635 llegó el momento de la batalla decisiva en la defensa de su reino frente a los bretones, se cuenta que vio en sueños a Columba, quien le daba valor. A la mañana siguiente, antes que el enemigo se preparase para la batalla, Osvaldo levantó una ruda cruz, y le pidió la victoria al Dios de Columba. Entonces él y los suyos se lanzaron sobre los bretones, que huyeron despavoridos. El resultado fue que todo el reino de Northumbria se hizo cristiano. A petición de Osvaldo, los monjes de Iona enviaron misioneros a su reino. Uno de ellos, Aidán, fundó en la isla de Lindisfarne un monasterio semejante al que Columba había fundado en Iona. A partir de allí, la fe cristiana se expandió a varios otros reinos de la Gran Bretaña.

Los monjes misioneros provenientes de Irlanda eran a la vez personas devotas y estudiosas. Los monasterios irlandeses fueron uno de los pocos centros donde se preservó el conocimiento de la antigüedad durante el período caótico que siguió a las invasiones de los bárbaros.

Empero no sólo de Irlanda llegaron misioneros a la Gran Bretaña. Cuenta la leyenda que Gregorio el Grande, uno de los más notables papas, cuya vida y obra discutiremos más adelante, se paseaba por el mercado en la ciudad de Roma cuando le llamaron la atención unos jóvenes rubios que estaban a la venta como esclavos.

—¿De qué país son esos jóvenes?— preguntó Gregorio.

—Son anglos— le contestaron.

—Anglos han de ser en verdad, pues tienen rostros de ángeles.

¿Dónde está el país de los anglos? —En Deiri.

—De ira son en verdad, pues han sido llamados de la ira a la misericordia de Dios. ¿Cómo se llama su rey?

—Aella.

—¡Aleluya! Hay que hacer que en ese país se alabe el nombre de Dios.

Es posible que este diálogo, que nos cuentan cronistas antiguos, nunca haya tenido lugar. Pero en todo caso no cabe duda de que Gregorio sintió desde joven una atracción por el país de los anglos. En cierta ocasión trató de ir como misionero a esos territorios. Pero era demasiado popular en Roma. El pueblo se amotinó y no lo dejó partir. En el año 590, según veremos más adelante, llegó a ser papa.

Nueve años más tarde dio muestras de su antiguo interés por el país de los anglos enviándoles una misión de varios monjes encabezada por Agustín, procedente del mismo monasterio a que había pertenecido Gregorio antes de ser papa.

Tras algunas vacilaciones, Agustín y los suyos llegaron al reino de Kent, en la Gran Bretaña. El rey de ese país era Etelberto, quien se había casado con una princesa cristiana y había dado muestras de favorecer la predicación del cristianismo en sus territorios. Al principio los misioneros no lograron muchos conversos. Pero cuando por fin el propio Etelberto se convirtió siguió una conversión en masa. En Canterbury, la capital de Kent, se fundó un arzobispado, y Agustín fue el primero en ocuparlo. A su muerte, menos de diez años después de su llegada a la Gran Bretaña, todo el reino de Kent era cristiano, y había conversos en todas las regiones vecinas.

El proceso de conversión de los siete reinos, sin embargo, no tuvo lugar sin dificultades y oposición. En el propio caso de Kent, tras la muerte de Etelberto se siguió una breve reacción pagana, aunque el nuevo rey se convirtió poco tiempo después. Uno de los episodios más curiosos en toda esta historia tuvo lugar en el pequeño reino de Anglia Oriental. Alrededor del año 630 reinaba allí Sigeberto, quien durante un período de exilio en Francia se había convertido y hecho bautizar. Sigeberto hizo venir de Kent al obispo Félix, quien llegó con un contingente de misioneros y maestros. Pronto el reino se hizo cristiano, y el propio rey decidió dedicarse a la vida monástica. Tras abdicar en favor de un pariente, se retiró a un monasterio, donde recibió la tonsura y se dedicó a la vida contemplativa.

Pero algún tiempo después el rey pagano de Mercia, Penda, atacó a Anglia

Oriental. Carentes de dirección militar, los habitantes del país acudieron a su antiguo rey, suplicándole que marchara con ellos al campo de batalla. Sigeberto les recordó que sus votos monásticos le prohibían tomar la espada. Por fin, el rey monje se dejó persuadir, y salió a la batalla al frente de sus tropas.

¡Pero armado de un garrote! Los cristianos fueron derrotados por las tropas de Penda, y Sigeberto murió en la batalla. Pero su memoria fue venerada por largos años, y finalmente no sólo Anglia Oriental, sino también Mercia, se hicieron cristianas.

Todo lo que antecede ha de servirnos para colocar la obra de Agustín de Canterbury en su justa perspectiva. A menudo se ha dicho que fueron Agustín y sus sucesores quienes lograron la conversión de la Gran Bretaña. Esto no es toda la verdad, pues según hemos visto Columba y sus sucesores lograron al menos tantos conversos como Agustín y los suyos. Pero esto no ha de restarle importancia a la misión de Agustín. Esa misión es importante por dos razones. En primer lugar, se trata de la primera ocasión en toda la historia de la iglesia en la que tenemos datos fidedignos donde se nos presenta un papa u obispo de Roma que envía misioneros a tierras lejanas. En segundo lugar, la misión de Agustín es importante porque a través de ella el cristianismo en las Islas Británicas estableció relaciones estrechas con el del resto de la Europa occidental.

Según hemos dicho anteriormente, el cristianismo irlandés que Columba y los suyos llevaron a la Gran Bretaña difería en algunos detalles del que se practicaba en el resto de Europa occidental. Aunque estos detalles podrían parecer insignificantes, el hecho es que impedían el contacto directo e ininterrumpido entre las iglesias de las islas y las del continente. A partir de Kent y los demás reinos del sur avanzaba el cristianismo procedente de Roma. A partir de Irlanda, Escocia y los reinos del norte avanzaba el que venía de Irlanda e Iona. El conflicto era inevitable cuando ambas formas se encontraran.

En el reino de Northumbria el contraste entre estas dos formas de práctica cristiana se hizo insoportable. El rey seguía el cristianismo de origen irlandés, y la reina seguía el de origen romano. Puesto que las fechas en que se celebraba la Resurrección eran distintas, el rey estaba celebrando el Domingo de Resurrección con fiestas y gran regocijo mientras la reina se retiraba para celebrar el Domingo de Ramos con ayuno y penitencia.

Para resolver estas dificultades, se reunió un sínodo en Whitby en el año 663. Los misioneros irlandeses y sus seguidores defendieron su posición ante el sínodo diciendo que su tradición era la que habían recibido de Columba. Pero los misioneros romanos contestaban que la autoridad de San Pedro era superior a la de Columba, puesto que al apóstol le habían sido dadas las llaves del Reino. Al oír esto, se cuenta que el rey les preguntó a los que defendían la tradición irlandesa: —¿Estáis de acuerdo en lo que dicen vuestros contrincantes, que San Pedro tiene las llaves del Reino?

—Sin lugar a dudas— le respondieron.

—Entonces no hay por qué discutir más. Yo he de obedecer a San Pedro, no sea que al llegar al cielo me cierre las puertas y no me deje entrar.

En consecuencia, el sínodo de Whitby optó por las tradiciones del continente europeo, y rechazó las de los irlandeses. Aunque la historia que acabamos de narrar puede dar la impresión de que todo se debió a la ingenuidad de un rey, el hecho es que había fuertes razones por las que a la larga el cristianismo de las Islas Británicas tendría que seguir las costumbres del resto del cristianismo occidental. De otro modo, habría quedado aislado del resto de Europa. Y, gracias a la decisión de Whitby y de otros concilios semejantes, la iglesia en las Islas Británicas pudo ser uno de los más fuertes medios de contacto entre esas islas y el continente.

Los reinos bárbaros de Italia

En nuestra rápida ojeada a los diversos reinos que los bárbaros fundaron en la Europa occidental, nos falta dirigir la mirada hacia la península italiana. Allí el Imperio continuó existiendo por algún tiempo, aunque era más fantasma que realidad. Diversos generales bárbaros se adueñaron del poder, uno tras otro, y pretendieron gobernar en nombre de los emperadores. Estos últimos eran poco más que simples figuras decorativas que residían en Roma, lejos de las campañas militares, mientras los generales que de veras gobernaban vivían en Milán, mucho más cerca de las fronteras.

Por fin, en el año 476, el general Odoacro, al mando de las tropas hérulas, depuso al último de los emperadores de Occidente, el débil Rómulo Augústulo. Pero aún entonces no se deshizo Odoacro del fantasma imperial. En lugar de pretender gobernar por cuenta propia, le escribió al emperador Zenón, quien gobernaba en Constantinopla, diciéndole que ahora que no había emperador en Occidente el Imperio había quedado unido de nuevo, y poniéndose bajo sus órdenes. A cambio, Zenón le dio a Odoacro el título de “patricio” y lo nombró para que en su nombre gobernara sobre Italia.

Empero las relaciones entre Zenón y Odoacro fueron deteriorándose, y a la postre el emperador de Constantinopla decidió acudir a los ostrogodos para deshacerse de los hérulos. Bajo el mando de Teodorico, los ostrogodos invadieron Italia, y en el 493 el reino de los hérulos había desaparecido.

Teodorico trató de ser un buen gobernante, y al principio de su reinado se rodeó de consejeros sabios tomados de entre los habitantes anteriores del país. Empero su régimen tropezaba con una gran dificultad: Teodorico y los ostrogodos eran arrianos (también lo habían sido antes que ellos los hérulos), mientras que los italo-romanos que formaban la mayoría de la población eran católicos. El poder militar estaba en manos de los primeros, mientras que la administración civil quedaba necesariamente en manos de los últimos, pues entre los ostrogodos hasta el propio rey era analfabeto. Pronto los italo-romanos comenzaron a soñar de una invasión por parte de las fuerzas

del Imperio de Oriente, desde Constantinopla. Puesto que el Imperio de Oriente (también llamado Imperio Bizantino) era católico, tal invasión volvería a colocar la fe católica por encima de la arriana. Hasta qué punto tales sueños llegaron a convertirse en conspiración, y cuántos participaban en ella, es algo que no nos es dado saber. Pero en todo caso Teodorico creyó que de hecho había una conspiración, y que algunos de sus consejeros italo-romanos estaban involucrados en ella. Boecio, quien dirigía toda la administración civil bajo Teodorico, y quien era sin lugar a dudas uno de los pocos sabios de la época, fue encarcelado y muerto. En la cárcel escribió su famosa obra *Sobre la consolación de la filosofía*, en la que ésta se le presenta para recordarle que la verdadera felicidad no consiste en el prestigio humano ni en los bienes materiales. Antes había compuesto numerosos comentarios sobre diversas obras de la antigüedad, y fue por tanto a través de él que buena parte de la Edad Media conoció esos escritos. Junto a Boecio murió su suegro Símaco, quien era presidente del senado romano. Y dos años después, en el 526, el papa Juan murió también en las cárceles de Teodorico. A partir de entonces, los italo-romanos reconocieron a Boecio, Símaco y Juan como mártires, y su oposición al régimen ostrogodo se recrudeció.

El sucesor de Boecio en el gobierno civil, Casiodoro, trató de mediar entre los arrianos y los católicos, aunque sin comprometer su fe católica. Por fin, convencido quizá de que Teodorico no le permitiría llevar a cabo su programa de gobierno, se retiró a Vivario, donde se dedicó a la vida monástica. Allí compuso numerosas obras, de las cuales la más importante fue *Instituciones de las letras divinas y seculares*. Esta obra era un resumen de los conocimientos de la antigüedad, y sobre ella se basó buena parte de la educación medieval.

Teodorico murió en el 526, y su nieto y sucesor Atalarico siguió una política más moderada para con los católicos. Pero cuando un nuevo rey, Teodato, volvió a establecer los antiguos rigores contra los italo-romanos, la corte de Constantinopla llegó a la conclusión de que era el momento de invadir Italia.

A la sazón reinaba en Constantinopla Justiniano, uno de los más grandes emperadores de la Edad Media, quien tenía el sueño de restaurar el viejo Imperio. Ya hemos visto que su general Belisario puso fin al reino de los vándalos en el África. Y ese mismo general emprendió una campaña que, tras veinte años de luchas, puso fin al reino ostrogodo.

Empero el régimen imperial en Italia estaba destinado a durar poco. En el 562 los ostrogodos habían sido definitivamente derrotados, y ya en el 568 un nuevo pueblo invasor se lanzó sobre el país. Se trataba de los lombardos, quienes, al igual que los invasores anteriores, venían huyendo de otros enemigos más temibles, en este caso los ávaros. Los lombardos penetraron en Italia al mando de su rey Alboino, y pronto se posesionaron del norte del país (especialmente de la cuenca del río Po, que hasta el día de hoy se llama “Lombardía”).

Puesto que eran arrianos, sembraron el terror entre los católicos de la región.

Afortunadamente para estos últimos, a la muerte de Alboino, los lombardos, en lugar de continuar como un reino unido, se dividieron en treinta y cinco ducados independientes, apenas capaces de retener los territorios que habían conquistado. Cuando, diez años más tarde, comenzaron a sentir la presión de los francos, volvieron a organizarse como monarquía. Pero su invasión había perdido ya su ímpetu inicial.

El resultado de la presencia de los lombardos fue un estado de constante guerra y ansiedad. Puesto que los lombardos no habían conquistado toda la región, las zonas que todavía estaban bajo el gobierno de Constantinopla temían ser atacadas. Estas zonas eran principalmente dos: el exarcado de Ravena, y Roma y sus alrededores. Constantinopla estaba pasando por momentos difíciles, y por tanto ni Ravena ni Roma podían esperar ayuda de ella. El resultado fue que los obispos de Roma (los papas) quedaron a cargo del gobierno y la defensa de la ciudad. El papa Gregorio el Grande (el mismo que envió a Agustín a Inglaterra) se quejaba de la situación siempre tensa, pues le parecía que se veía rodeado de espadas. Y llegó a escribir: “Ya ni sé si mi oficio es el de pastor o el de príncipe temporal. Tengo que ocuparme de todas las cosas, incluso de la defensa, y de pagar a los soldados”.

En tales circunstancias, los papas miraron en derredor suyo en busca de apoyo, y lo encontraron entre los francos. En el año 751 el rey lombardo Astolfo tomó el exarcado de Ravena, y el papa Zacarías se sintió más solo que nunca. En vista de esta nueva actividad conquistadora entre los lombardos, Zacarías autorizó a Bonifacio para que ungiese a Pipino el Breve como rey de los francos. Poco después, Pipino invadió a Italia, donde obligó a los lombardos a cederle al papa buena parte del exarcado de Ravena. A cambio, el nuevo papa, Esteban II, lo ungió de nuevo. Por fin, en circunstancias semejantes, Carlomagno acudió en socorro del papa Adriano I y destruyó el reino lombardo, tomando para sí el título de “rey de los francos y los lombardos”.

Durante todo este período, la cultura sufrió graves reveses. Solo brevemente en la corte lombarda en Pavía, y en Roma en tiempos de Gregorio el Grande, se produjeron obras literarias o artísticas dignas de memoria. También entre los lombardos el monaquismo fue, como en tantos otros lugares, un remanso en el que algunos pudieron dedicarse al estudio. Esta fue una de las fuentes adonde el reino de Carlomagno fue a beber para dar lugar a lo que se ha llamado “el renacimiento carolingio”. Empero esa historia pertenece a otro capítulo de la presente sección.

Resumen y conclusiones

Los siglos V al VIII fueron un período de oscuridad y zozobras en la Europa occidental. Las invasiones de los bárbaros pusieron fin al poderío efectivo del Imperio Romano en la región, aunque durante siglos muchos de esos mismos bárbaros

siguieron considerándose súbditos de ese Imperio.

Desde el punto de vista religioso, los bárbaros reintrodujeron en la Europa occidental dos elementos que poco antes parecían estar prontos a desaparecer: el paganismo y el arrianismo. Casi todos los invasores eran arrianos: los vándalos, los visigodos, los suevos, los ostrogodos, los borgoñones y los lombardos. A la larga, todos estos pueblos o bien desaparecieron (los vándalos y los ostrogodos), o bien se hicieron católicos (los suevos, los visigodos y los borgoñones). En cuanto a los pueblos paganos, todos se hicieron católicos. Algunas de estas conversiones fueron el resultado de la presión que ejercía algún pueblo vecino. Pero en su mayor parte fueron sencillamente el resultado del proceso de asimilación que tuvo lugar tras las invasiones. Los bárbaros no penetraron en el Imperio para destruir la civilización romana, sino para participar de ella. Por esa razón pronto la mayoría de ellos olvidó las lenguas bárbaras y comenzó a hablar (mal o bien) el latín. Este es el origen de nuestras lenguas romances modernas. De igual modo, los bárbaros abandonaron sus viejas creencias y acabaron por aceptar las de los pueblos conquistados. Este es el origen del cristianismo occidental, tal como lo conoció la Edad Media.

En todo este proceso, hay dos elementos en la vida de la iglesia que se destacan por su importancia en la conversión de los bárbaros y en la preservación de la cultura antigua. Estos dos elementos son el monaquismo y el papado. Al narrar nuestra historia, nos hemos referido a monjes tales como Isidoro de Sevilla, Columba y Agustín de Canterbury. También nos hemos visto obligados a referirnos a papas tales como Juan, Zacarías, Esteban II y, sobre todo, Gregorio el Grande. Si no hubiésemos pospuesto la discusión de las controversias cristológicas para otro capítulo, también habríamos tenido ocasión de referirnos al papa León. Por tanto, antes de continuar con nuestra narración, debemos detenernos en los próximos dos capítulos, para dedicarle uno al desarrollo del monaquismo en este período, y otro al desarrollo del papado.

Además, aunque durante el presente capítulo nos hemos referido constantemente al Imperio de Oriente (o Bizantino), sólo lo hemos hecho cuando nos ha sido indispensable para narrar la historia de los acontecimientos que estaban teniendo lugar en la Europa occidental. Por ello, después de tratar acerca del monaquismo y del papado, y antes de retomar el orden cronológico de nuestra narración, nos detendremos a discutir el curso del cristianismo en el Oriente

El monaquismo benedictino

27

Tú, quienquiera que seas, que corres hacia la patria celestial, practica con la ayuda de Cristo esta pequeña Regla, y entonces llegarás, Dios mediante, a las más elevadas cumbres de la doctrina y la virtud.

Benito de Nursia

En la sección anterior vimos que, cuando la iglesia se unió al imperio y quedó así convertida en la iglesia de los poderosos, hubo muchos que, sin abandonarla, se apartaron de ella para llevar vidas de particular renunciación, y que este fue el origen del monaquismo. Aunque en aquella sección vimos ya cómo el ideal monástico se propagó del Oriente de habla griega al Occidente latino (por ejemplo, en el caso de Martín de Tours), el hecho es que en aquella época el monaquismo era todavía un fenómeno principalmente oriental, cuyos centros más importantes estaban en Egipto, Siria y, algo más tarde, en Capadocia. Los monjes que había en el Occidente no hacían sino imitar lo que habían aprendido u oído de sus congéneres del Oriente. El monaquismo oriental, empero, no se adaptaba del todo a la Europa occidental. Aun aparte de las diferencias del clima, que impedían que los monjes occidentales llevaran la misma vida que llevaban los del Egipto, había diferencias marcadas en cuanto al modo de ver la vida cristiana y la función del monaquismo en ella. La primera de estas diferencias provenía del espíritu práctico que los romanos habían dejado como su legado a la iglesia occidental. El cristianismo latino no veía con buenos ojos los excesos a que los anacoretas del Oriente llevaban la vida ascética. El propósito de la vida ascética, como el de toda práctica atlética, no es destruir el cuerpo, sino hacerlo cada vez más capaz de enfrentarse a toda clase de pruebas. Por tanto, el ayuno hasta la emaciación, o la falta de sueño por el solo propósito de castigar el cuerpo, no eran bien vistos en Occidente.

Además, como parte de este espíritu práctico, buena parte del monaquismo occidental tenía el propósito, no sólo de lograr la propia salvación, sino también de llevar a cabo la obra de Dios. Muchos de los monjes de Occidente utilizaron la disciplina monástica como un modo de prepararse para la obra misionera. Tales fueron

Columba y Agustín, y en el transcurso de esta historia veremos que hubo miles de monjes que siguieron la pauta trazada por ellos. Otros de entre los monjes occidentales trataron de oponerse a las injusticias y crímenes de su tiempo. Símbolo de ellos es Telémaco, el monje que a principios del siglo V se lanzó a la arena en el circo romano y detuvo un combate de gladiadores. La multitud enfurecida, y supuestamente cristiana, lo mató. Pero a partir de esa fecha, y en respuesta a la acción de Telémaco, los combates de gladiadores fueron prohibidos por el emperador Honorio. Otra diferencia entre el monaquismo griego y el latino es que este último nunca sintió la enorme atracción hacia la vida solitaria que dominó buena parte del monaquismo oriental. Aunque en el Occidente hubo algunos ermitaños solitarios, y aunque algunos de los más famosos monjes occidentales practicaron por un tiempo ese género de vida, a la larga el ideal del monaquismo occidental fue la vida en comunidad.

Por último, el monaquismo occidental rara vez vivió en la tensión constante con la iglesia jerárquica que caracterizó al monaquismo oriental, sobre todo en sus primeros tiempos. Hasta el día de hoy, en las iglesias orientales el monaquismo sigue su propio curso, prestándole poca atención a la vida de la iglesia en general, excepto cuando algún monje es requerido para ser hecho obispo. En el Occidente, por el contrario, la relación entre el monaquismo y la jerarquía eclesiástica siempre ha sido estrecha. Excepto en los momentos en que la corrupción extrema de la jerarquía ha llevado a los monjes a tratar de reformarla, el monaquismo ha sido el brazo derecho de la jerarquía eclesiástica. Y en más de una ocasión los monjes han reformado la jerarquía, o la jerarquía ha reformado un monaquismo decadente.

En cierto modo, el monaquismo occidental encontró su fundador en Benito de Nursia. Antes de él había habido muchos monjes en la iglesia occidental, pero sólo él logró darle al monaquismo latino su propio sabor, de tal modo que a partir de él el monaquismo no fue ya algo importado del Oriente griego, sino una planta autóctona.

La vida de San Benito

Benito nació en la pequeña aldea italiana de Nursia, alrededor del año 480. A fin de colocar su vida dentro del marco de los acontecimientos que hemos narrado en el capítulo anterior, recordemos que Odoacro depuso al último emperador de Occidente en el 476, y que para el año 493, cuando Benito comenzaba su adolescencia, toda Italia estaba en manos de los ostrogodos. La familia de Benito pertenecía a la vieja aristocracia romana, y es de suponerse que en su juventud presencié las tensiones entre católicos y arrianos que caracterizaron esa época en Italia.

Cuando tenía unos veinte años de edad, Benito se retiró a vivir solo en una cueva, donde se dedicó a un régimen de vida en extremo ascético. Allí llevó una lucha continua contra las tentaciones. Durante esta época, nos cuenta su biógrafo Gregorio el

Grande, el futuro creador del monaquismo benedictino se sintió sobrecogido por una gran tentación carnal. Una hermosa mujer a quien había visto anteriormente se le presentó ante la imaginación con tal claridad que Benito no podía contener su pasión, y llegó a pensar en abandonar la vida monástica. Entonces, nos dice Gregorio:

[...] recibió una repentina iluminación de lo alto, y recobró el sentido, y al ver una maleza de zarzas y ortigas se desnudó y se lanzó desnudo entre las espinas de las zarzas y el fuego de las ortigas. Después de estar allí dando vueltas mucho tiempo, salió todo llagado. [...] A partir de entonces [...] nunca volvió a ser tentado de igual modo.

Empero tales excesos no eran característicos del joven monje, para quien la vida monástica no consistía en destruir el cuerpo, sino en hacerlo apto instrumento para el servicio de Dios.

Pronto la fama de Benito fue tal que un grupo numeroso de monjes se reunió alrededor suyo. Benito los organizó en grupos de doce monjes cada uno. Este fue su primer intento de organizar la vida monástica, aunque tuvo que ser interrumpido cuando algunas mujeres disolutas invadieron la región. Benito se retiró entonces con sus monjes a Montecasino, un lugar tan apartado que todavía quedaba allí un bosque sagrado, y los habitantes del lugar seguían ofreciendo sacrificios en un antiguo templo pagano. Lo primero que Benito hizo fue poner fin a todo esto talando el bosque y derribando el altar y el ídolo del templo.

Entonces organizó allí una comunidad monástica para varones, cerca de otra que fundó para mujeres su hermana gemela Escolástica. Allí su fama fue tal que venían a visitarlo gentes de todas partes del país. Entre estos visitantes se encontraba el rey ostrogodo Totila, a quien Benito reprendió diciéndole: “Haces mucho daño, y más has hecho. Ha llegado el momento de detener tu iniquidad. [...] Reinarás por nueve años, y al décimo morirás”. Y, según señala el biógrafo de Benito, Gregorio el Grande, Totila murió, como lo había predicho el monje, durante el décimo año de su reinado.

Pero la fama de San Benito no se debe a sus profecías, ni a su práctica ascética, sino a la Regla que en el año 529 le dio a la comunidad de Montecasino, y que pronto se volvió la base de todo el monaquismo occidental.

La Regla de San Benito

El enorme impacto de esta Regla no se debió a su extensión, pues cuenta sólo con setenta y tres breves capítulos, que pueden leerse fácilmente en una o dos horas. Ese impacto se debió más bien a que, de forma concisa y clara, la Regla ordena la vida monástica de acuerdo al temperamento y las necesidades de la iglesia occidental.

Comparada con los excesos de algunos monjes del Egipto, la Regla es un modelo de moderación en todo lo que se refiere a la práctica ascética. En el prologo, Benito les dice a sus lectores que “se trata de constituir una escuela para el servicio del Señor. En ella no esperamos instituir nada grave ni áspero”. En consecuencia, a través de toda la Regla rige un espíritu práctico y a veces hasta transigente. Así, por ejemplo, mientras muchos de los monjes del desierto se alimentaban sólo de agua, pan y sal, Benito establece que sus monjes han de comer dos veces al día, y que en cada comida habrá dos platos cocidos y a veces otro de legumbres o frutas frescas. Además, cada monje recibirá un cuarto de litro de vino al día. Todo esto, naturalmente, se hará sólo cuando no haya escasez, pues de haberla los monjes deberán contentarse con lo que haya, sin quejas ni murmuraciones. De igual modo, mientras los monjes del desierto trataban de dormir lo menos posible, y de que su sueño fuese incómodo, Benito prescribe que cada monje tendrá, además de su lecho, una manta y una almohada. Al distribuir las horas del día separa entre seis y ocho para el sueño.

Aun en medio de su moderación, hay dos elementos en los cuales Benito se muestra firme. Estos son la permanencia y la obediencia. La permanencia quiere decir que los monjes no deben andar vagando de un monasterio a otro. Al contrario, según la Regla cada monje ha de permanecer el resto de su vida en el mismo monasterio en que ha hecho su profesión, a menos que por alguna razón el abad lo envíe a otro lugar. Esto, que puede parecer una tiranía, lo ordenó Benito para poner remedio a una situación en la que había quienes se dedicaban a ir de monasterio en monasterio, disfrutando de su hospitalidad por algún tiempo hasta que comenzaba a exigírseles que llevasen junto a los demás monjes las cargas del lugar, o hasta que empezaban a tener conflictos con el abad o con otros monjes.

Entonces, en lugar de aceptar su responsabilidad, o de resolver esos conflictos, se iban a otro monasterio, donde pronto surgían los mismos problemas. La permanencia fue una de las características de la Regla que más hicieron sentir su impacto, pues le dio estabilidad a la vida monástica.

La obediencia es otro de los pilares de la Regla de San Benito. Al abad todos le deben obediencia “sin demora”. Esto quiere decir, no sólo que se le ha de obedecer, sino también que se ha de hacer todo lo posible por que esa obediencia sea de buen grado. Las quejas y murmuraciones están absolutamente prohibidas. Si en algún caso el abad u otro superior le ordena a un monje algo al parecer imposible, éste le expondrá con todo respeto las razones por las que no puede cumplir con lo ordenado. Pero si aún después de tal explicación el abad insiste, el monje tratará de hacer de buena gana lo que se le manda.

El abad, empero, no ha de ser un tirano, pues el mismo título de “abad” quiere decir “padre”. Como padre o pastor de las almas que se le han encomendado, el abad tendrá que rendir cuentas de ellas en el juicio final. Por ello su disciplina no ha de ser excesivamente severa, pues su propósito no es mostrar su poder, sino traer a los

pecadores de nuevo al camino recto. Para gobernar el monasterio, el abad contará con “decanos”, y éstos serán los primeros en amonestar secretamente a los monjes que de algún modo incurran en falta. Si tras dos amonestaciones no se enmiendan, se les reprenderá delante de todos. Los que aún después de tales amonestaciones perseveren en sus faltas, serán excomulgados. Esto quiere decir, no sólo que se les excluirá de la comunión, sino también que serán expulsados de la mesa común y de todo contacto con los hermanos. Si aún después de esto alguien persiste en sus faltas, ha de ser azotado. El próximo paso ha de ser dado con gran dolor, como el cirujano que amputa un órgano, pues consiste en la expulsión del monasterio. Pero aun esa expulsión no le cierra todas las puertas al monje recalcitrante, pues todavía, si se arrepiente, puede ser recibido de nuevo en el monasterio. Y si vuelve a caer y hay que expulsarlo de nuevo, y se arrepiente, se le recibirá otra vez, hasta tres veces. Después de esto, ya no tendrá más oportunidad, y el monasterio le será vedado.

Como vemos, la Regla de San Benito no fue escrita para santos venerables como los héroes del desierto, sino para seres humanos y falibles. Quizá en esto esté el secreto de su éxito.

Otra característica de la Regla es su insistencia en el trabajo físico, que ha de ser compartido por todos. Salvo en casos muy especiales de dotes excepcionales para una clase de trabajo, o de enfermedad, todos han de turnarse en las distintas ocupaciones. Así, por ejemplo, habrá cocineros semaneros, quienes prepararán los alimentos durante una semana. Tal ocupación no ha de ser vista con desprecio o desagrado, sino todo lo contrario, y por ello Benito prescribe que cada semana el cambio del grupo de cocineros se haga en el oratorio, y hasta establece un breve rito para ello. Además, todos se turnarán en trabajar en los campos y en todas las demás tareas necesarias para el sostenimiento del monasterio.

La distribución de las tareas, sin embargo, ha de tomar en cuenta la condición de los enfermos, los ancianos y los niños. Para los tales el rigor de la Regla ha de mitigarse. Su trabajo no ha de ser pesado. Y los más débiles recibirán carne, de la cual todo el resto de la comunidad ha de abstenerse.

En el monasterio no se les dará preferencia alguna a los monjes que procedan de familias ricas o poderosas. Aún más, si tales familias le envían algo a su pariente, lo que haya sido enviado no le será dado al monje, sino al abad, para que disponga de ello según le parezca mejor.

En los casos en que sea necesario establecer un orden de autoridad o de respeto, esto no se hará de acuerdo al orden del mundo exterior, sino según el nuevo orden del monasterio. El rico no tendrá más autoridad que el pobre, pues en el monasterio todos son pobres. Ni tampoco tendrá autoridad el anciano sobre el joven, pues en el monasterio la edad se contará, no a partir del nacimiento carnal, sino a partir del momento en que se entró a la vida monástica.

El voto de pobreza del monje benedictino tenía entonces un propósito distinto del

que hacían los monjes del desierto. En el Egipto, muchos abrazaban la pobreza como un modo de renunciación individual. Para San Benito, la pobreza individual es un modo de establecer un nuevo orden colectivo. Mientras el monje ha de ser absolutamente pobre, sin poseer cosa alguna, el monasterio sí ha de tener todo lo necesario para la vida de la comunidad: vestidos, provisiones, instrumentos de labranza, tierras, habitaciones, etc. Luego, la pobreza del monje individual es un modo de unirlo aún más a la comunidad, al evitar que tenga de qué gloriarse frente a ella. Si el monasterio carece de algo, el monje ha de aceptar esa carestía. Pero lo ideal no es que el monasterio carezca, sino que haya todo lo necesario para un régimen de vida razonable. Por tanto el monje benedictino, en contraste con su congénere del desierto, sufrirá necesidad sólo en casos extremos.

Por otra parte, esto no quiere decir que San Benito proponga una vida muelle. Al contrario, cada monje se esforzará por necesitar lo menos posible. Cada monje ha de aportar a la vida comunitaria todo lo que le sea posible, según los límites de la fuerza y la salud de cada uno. Pero la repartición no se hará sobre la base de lo que cada uno aportó, sino según lo que cada uno necesite. Unos recibirán más que otros. Por ejemplo, los enfermos recibirán carne. Pero esto no quiere decir que se prefiera a unos sobre otros, sino que se han de tomar en cuenta las flaquezas de cada cual. “El que necesita menos, esté agradecido y no se lamente; y el que necesita más, humíllese por su debilidad, y no se gloríe en lo que ha recibido por misericordia.” Aunque nos hemos detenido a considerar el régimen administrativo del monasterio, para San Benito la principal ocupación de los monjes debía ser la oración. Cada día había horas dedicadas a la oración privada, pero la mayor parte de las devociones tenía lugar en el culto común en la capilla u oratorio. Este culto se celebraba diariamente ocho veces, siete de ellas durante el día y una en medio de la noche, siguiendo las palabras del salmista: “Siete veces al día te alabo” (Salmo 119:164) y “a medianoche me levanto para alabarte” (Salmo 119:62).

El día se empezaba a contar con la oración de medianoche, que en realidad tenía lugar de madrugada, antes de rayar el día, y se llamaba “Vigilias” (después recibió el nombre de Maitines). Durante el día se oraba en las horas llamadas Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. Los orígenes de estas horas de oración son diversos. Algunas de ellas se remontan a las costumbres de los judíos en la sinagoga, y hay indicios de que los primeros cristianos continuaron observándolas (por ejemplo, en Hechos 3:1 y 10:9). Otras son de origen monástico. En todo caso, la forma que San Benito les dio continuó usándose a través de toda la Edad Media y, con ciertas modificaciones, hasta nuestros días.

En esas horas de oración, la mayor parte del tiempo se dedicaba a recitar los Salmos y a leer otras porciones de las Escrituras. Según la Regla de San Benito, los Salmos debían recitarse todos cada semana. Las otras lecturas de la Biblia dependían de la hora de oración, el día de la semana y la época del año.

El resultado de todo esto era que casi todos los monjes se sabían de memoria todos los Salmos, así como muchas otras porciones de la Biblia. Por tanto, no es correcto decir que durante la Edad Media no se leía la Biblia. Al contrario, debido al impacto del monaquismo benedictino, la mayoría de los monjes (y muchos laicos devotos) de la Edad Media podían recitar la Biblia de memoria por horas y horas. El propio Lutero muestra en sus obras un conocimiento de los Salmos que sería sorprendente de no haber sido antes monje, y por tanto haber recitado todos los Salmos cada semana por años y años.

El desarrollo del monaquismo benedictino

Aunque la Regla de San Benito dice poco acerca del estudio, pronto el monaquismo benedictino se distinguió en ese sentido. Ya antes de San Benito, Casiodoro, el exministro del rey godo Teodorico, había combinado en su retiro la vida monástica con el estudio. Pronto el régimen benedictino se unió al ejemplo de Casiodoro, y los monasterios benedictinos se volvieron centros de estudio donde se copiaban y conservaban manuscritos. En cierto sentido, aunque no explícitamente, la Regla apoyaba esa práctica, pues a fin de poder recitar los Salmos y leer las Escrituras en las horas de oración era necesario que los monjes supieran leer, y que el monasterio tuviese manuscritos. Luego, según el resto de la Europa occidental fue olvidándose de las letras de la antigüedad, los monasterios fueron volviéndose centros en los que esas letras se conservaban y estudiaban. El “scriptorium” en que los monjes copiaban manuscritos vino a ser uno de los principales vínculos de la Edad Moderna con la antigüedad (sobre todo la antigüedad cristiana).

Además, ya hemos visto que en varios lugares de la Regla se mencionan niños. Esto se debía a que había padres que por diversas razones dedicaban sus hijos a la vida monástica. Estos niños no tenían la libertad de abandonar el monasterio cuando llegaban a ser adultos, sino que los votos que sus padres habían hecho en su nombre eran tan válidos como si ellos mismos los hubieran hecho. Naturalmente, en algunos casos esto acarreó graves problemas, pues daba lugar a que hubiese monjes que no querían serlo. En siglos posteriores, esta práctica llegó a corromperse hasta tal punto que muchos nobles y reyes utilizaban los monasterios para colocar en ellos a sus hijos ilegítimos, o a veces a algún hijo menor que podría complicar la herencia.

Por otra parte, esto también hizo que los monasterios se volvieran escuelas en las que estos niños dedicados a la vida monástica aprendían sus primeras letras. Pronto las escuelas monásticas fueron prácticamente las únicas que hubo en Europa occidental, y los monjes se volvieron los maestros de todo un continente.

Si el impacto cultural del monaquismo benedictino es notable, no lo es menos su impacto económico. Los monjes benedictinos le devolvieron al trabajo la dignidad que

había perdido entre las clases supuestamente más refinadas. Mientras los ricos pensaban que el trabajo físico debía quedar reservado para las clases bajas, que supuestamente eran ignorantes e incapaces de elevarse al nivel de los ricos, los monjes, muchos de ellos provenientes de familias ricas, le mostraron al mundo la posibilidad de combinar la más rigurosa vida religiosa e intelectual con el trabajo físico.

En siglos posteriores (principalmente a partir del XVIII) los historiadores, filósofos y teólogos han tendido a despreciar el pensamiento que se produjo en aquellos antiguos monasterios benedictinos. Se dice que se trata de un pensamiento crudo, sin vuelos especulativos, y carente de originalidad. Todo esto es cierto. Pero también es cierto que se trata de un pensamiento con profundas raíces en la realidad humana, en el sudor y la tierra, que no pueden lograr los historiadores, teólogos y filósofos que no cultivan la tierra ni preparan sus propios alimentos. Además, los monjes benedictinos, en su dedicación a la agricultura, sembraron campos que habían quedado abandonados, talaron bosques, y de mil maneras le dieron cierta medida de estabilidad a un continente continuamente sacudido por guerras y rumores de guerras. Cuando, a consecuencia de esas guerras y de las migraciones en masa que las acompañaron, muchas gentes sufrieron hambre, fueron frecuentemente los monjes quienes pudieron alimentarles con los recursos de su propio trabajo. Por otra parte, el monaquismo benedictino vino a ser el brazo derecho en la obra misionera de la iglesia medieval. Agustín, el misionero que logró la conversión del rey Etelberto de Kent, y que llegó a ser el primer arzobispo de Canterbury, era monje benedictino. Y también lo eran los treinta y nueve monjes que lo acompañaron y los muchos que lo siguieron. Quizá el mejor ejemplo de la relación entre la expansión misionera y el monaquismo benedictino sea Bonifacio. Este era natural de Inglaterra, donde nació alrededor del año 680. A los siete años, al parecer por su propia voluntad y con la anuencia de sus padres, ingresó en un monasterio. Puesto que en toda Inglaterra se había hecho sentir el impacto de Agustín y sus sucesores, el monasterio a que Bonifacio ingresó era benedictino. Allí pasó sus primeros años, hasta que fue transferido a otro monasterio mayor para continuar sus estudios. En este nuevo monasterio pronto descolló por su devoción y su inteligencia, y fue hecho director de la escuela y ordenado sacerdote. Empero Bonifacio se sentía llamado a la obra misionera, y en el año 716 partió hacia los Países Bajos, tierras habitadas por el pueblo bárbaro y pagano de los frisonos. Cuando las circunstancias políticas le impidieron continuar la obra, regresó a Inglaterra por un breve período, y de allí fue a Roma, donde el papa Gregorio II lo comisionó para que fuese en su nombre a emprender de nuevo su misión. Esto lo hizo Bonifacio con el apoyo, no sólo de Gregorio, sino también de los gobernantes francos, que estaban interesados en la labor misionera como un medio de pacificar sus fronteras.

Debido a sus relaciones con los gobernantes francos, a la larga Bonifacio dedicó la mayor parte de sus esfuerzos, no a las misiones entre los frisonos, sino a reformar y organizar la iglesia en los territorios francos. En el año 743 fijó su residencia en Maguncia, que pertenecía a los francos, y desde allí se dedicó a fundar monasterios en

toda la región, que a su vez fuesen centros para la reforma de la iglesia. Puesto que Bonifacio era benedictino, en todos los monasterios fundados por él se observaba la Regla de San Benito. Además fue él quien, como representante del papa, ungió a Pipino como rey de los francos.

Por fin, tras pasar largos años en la relativa seguridad de los territorios francos, Bonifacio decidió emprender una vez más la evangelización de los frisones. En esa empresa lo acompañaron algunos monjes, pues parte de su propósito era fundar un monasterio benedictino en los Países Bajos. Pero cuando iban de camino fueron atacados y muertos por una banda de ladrones.

Las vidas de Bonifacio y de Agustín de Canterbury sirven para darnos una idea del modo en que la Regla benedictina se extendió primero a las Islas Británicas, y después al reino de los francos y sus alrededores. Si pudiéramos continuar aquí esa historia, veríamos cómo después penetró en España y otros territorios. En otros capítulos veremos cómo fue necesario reformar el movimiento repetidamente. Pero lo que aquí nos interesa es sencillamente mostrar cómo el monaquismo benedictino se extendió, y su contribución al nuevo orden que nacía.

Esa expansión del monaquismo benedictino se relacionó estrechamente con su alianza con el creciente poder papal. Según veremos en el próximo capítulo, el papado fue el otro elemento de estabilidad en medio del desorden que siguió a las invasiones de los bárbaros. Y para llevar a cabo su tarea, el papado contó ante todo con el monaquismo benedictino.

Esa alianza nació en medio de circunstancias al parecer tristes para los benedictinos. En el año 589 Montecasino, el monasterio fundado por San Benito, fue atacado y quemado por los lombardos.

Los monjes se vieron obligados a huir a Roma. Allí hicieron fuerte impacto sobre Gregorio, quien al año siguiente sería elegido papa. Tan pronto como Gregorio ocupó esa posición, comenzó a hacer todo lo posible por fomentar el uso de la Regla de San Benito. Primero varios de los monasterios de Roma se acogieron a ella. Y después, a través de la obra de Agustín y de otros como él, el monaquismo benedictino fue exportado a otras regiones de Europa. La obra de Bonifacio es entonces continuación de la de Gregorio y Agustín.

En una época de desorden e incertidumbre, era necesario que surgiesen elementos de unidad que guiasen a Europa hacia el nuevo orden que habría de surgir. Esos elementos fueron el monaquismo benedictino y el papado. Puesto que en este capítulo hemos discutido los orígenes de ese monaquismo, hemos de dedicar el próximo a discutir el desarrollo del poder papal.

Las instrucciones que te di [...] han de ser seguidas con diligencia. Cuida de que los obispos no se metan en asuntos seculares, excepto en cuanto sea necesario para defender a los pobres.

Gregorio el Grande

Fue durante la “era de las tinieblas” cuando el papado comenzó a surgir con la pujanza que lo caracterizó en siglos posteriores. Pero antes de narrar esos acontecimientos conviene que nos detengamos a discutir el origen del papado.

Origen del papado

El término “papa”, que hoy se emplea en el Occidente para referirse exclusivamente al obispo de Roma, no siempre tuvo ese sentido. La palabra en sí no quiere decir sino “papá”, y es por tanto un término de cariño y respeto. En época antigua, se le aplicaba a cualquier obispo distinguido, sin importar para nada si era o no obispo de Roma. Así, por ejemplo, hay documentos antiguos que se refieren al “papa Cipriano” de Cartago, o al “papa Atanasio” de Alejandría. Además, mientras en el Occidente el término por fin se reservó exclusivamente para el obispo de Roma, en varias partes de la iglesia oriental continuó utilizándose con más liberalidad. En todo caso, la cuestión más importante no es el origen del término mismo, “papa”, sino el modo en que el papa de Roma llegó a gozar de la autoridad que tuvo durante la Edad Media, y que tiene todavía en la Iglesia Católica Romana.

Los orígenes del episcopado romano se pierden en la penumbra de la historia. La mayor parte de los historiadores, tanto católicos como protestantes, concuerda en que Pedro estuvo en Roma, y que probablemente murió en esa ciudad durante la persecución de Nerón. Pero no hay documento antiguo alguno que diga que Pedro transfirió su autoridad apostólica a sus sucesores.

Además, las listas antiguas que nombran a los primeros obispos de Roma no concuerdan. Mientras algunas dicen que Clemente sucedió directamente a Pedro, otras dicen que fue el tercer obispo después de la muerte del apóstol. Esto es tanto más

notable por cuanto en los casos de otras iglesias sí tenemos listas relativamente fidedignas. Esto a su vez ha llevado a algunos historiadores a conjeturar que quizá al principio no había en Roma un episcopado “monárquico” (es decir, un solo obispo), sino más bien un episcopado colegiado en el que varios obispos o presbíteros conjuntamente dirigían la vida de la iglesia. Sea cual fuera el caso, el hecho es que durante todo el período que va de la persecución de Nerón en el año 64 hasta la Primera Epístola de Clemente en el 96 lo que sabemos del episcopado romano es poco o nada. Si desde los orígenes de la iglesia el papado hubiera sido tan importante como pretenden algunos, habría dejado más rastros durante toda esa segunda mitad del siglo primero.

Durante los primeros siglos de la historia de la iglesia, el centro numérico del cristianismo estuvo en el Oriente, y por tanto los obispos de ciudades tales como Antioquía y Alejandría tenían mucha más importancia que el obispo de Roma. Y aun en el Occidente de habla latina, la dirección teológica y espiritual del cristianismo no estuvo en Roma, sino en el Africa latina, que produjo a Tertuliano, Cipriano y San Agustín.

Esta situación comenzó a cambiar cuando el Imperio aceptó la fe cristiana. Puesto que Roma era, al menos nominalmente, la capital del Imperio, la iglesia y el obispo de esa ciudad pronto lograron gran relieve. En todo el Imperio, la iglesia comenzó a organizarse siguiendo los patrones trazados por el estado, y las ciudades que tenían jurisdicción política sobre una región pronto tuvieron también jurisdicción eclesiástica. A la postre la iglesia quedó dividida en cinco patriarcados, a saber, los de Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Roma. La existencia misma del patriarcado de Constantinopla, una ciudad que ni siquiera existía como tal en tiempos apostólicos, muestra que esta estructura respondía a realidades políticas más bien que a orígenes apostólicos. Y el carácter casi exclusivamente simbólico del patriarcado de Jerusalén, que podía reclamar para sí aún más autoridad apostólica que la propia Roma, muestra el mismo hecho.

Cuando los bárbaros invadieron el Imperio, la iglesia de Occidente comenzó a seguir un curso muy distinto de la de Oriente. En el Oriente, el Imperio siguió existiendo, y los patriarcas continuaron supeditados a él. El caso de Juan Crisóstomo, que vimos en la sección anterior, se repitió frecuentemente en la iglesia oriental. En el Occidente, mientras tanto, el Imperio desapareció, y la iglesia vino a ser el guardián de lo que quedaba de la vieja civilización. Por tanto, el patriarca de Roma, el papa, llegó a tener gran prestigio y autoridad.

León el Grande

Esto puede verse en el caso de León I “el Grande”, de quien se ha dicho que fue

verdaderamente el primer “papa” en el sentido corriente del término. En el próximo capítulo trataremos acerca de su intervención en las controversias cristológicas que dividieron al Oriente durante su tiempo. Al estudiar esas controversias, y la participación de León, dos cosas resultan claras. La primera es que su autoridad no es aceptada por las partes en conflicto por el sólo hecho de ser él obispo de Roma. Mientras los vientos políticos soplaban en dirección contraria, León pudo hacer poco para imponer su doctrina al resto de la iglesia (particularmente en el Oriente).

Y cuando por fin su doctrina fue aceptada, esto no fue porque proviniera del papa, sino porque coincidía con la del partido que a la postre logró la victoria. La segunda cosa que ha de notarse es que, aunque León no pudo hacer valer su autoridad de un modo automático, esa autoridad aumentó por el hecho de haber sido utilizada en pro de la ortodoxia y la moderación. Luego, las controversias cristológicas, a la vez que nos muestran que el papa no tenía jurisdicción universal, nos muestran también cómo su autoridad fue aumentando.

Pero mientras en el Oriente se dudaba de su autoridad, en Roma y sus cercanías esa autoridad se extendía aun fuera de los asuntos tradicionalmente religiosos. En el año 452 los hunos, al mando de Atila, invadieron a Italia y tomaron y saquearon la ciudad de Aquilea. Tras esa victoria, el camino hacia Roma les quedaba abierto, pues no había en toda Italia ejército alguno capaz de cortarles el paso hacia la vieja capital. El emperador de Occidente era un personaje débil y carente de recursos, y el Oriente había indicado que no ofrecería socorro alguno. En tales circunstancias, León partió de Roma y se dirigió al campamento de Atila, donde se entrevistó con el jefe bárbaro a quien todos tenían por “el azote de Dios”. No se sabe qué le dijo León a Atila. La leyenda cuenta que, al acercarse el Papa, aparecieron junto a él San Pedro y San Pablo, amenazando a Atila con una espada. En todo caso, el hecho es que, tras su entrevista con León, Atila abandonó su propósito de atacar a Roma, y marchó con sus ejércitos hacia el norte, donde murió poco después.

León ocupaba todavía el trono episcopal de Roma cuando, en el año 455, los vándalos tomaron la ciudad. En esa ocasión, el Papa no pudo salvar la ciudad de manos de sus enemigos. Pero al menos fue él quien negoció con Genserico, el jefe vándalo, y logró que se dieran órdenes contra el incendio y el asesinato. Aunque la destrucción causada por los vándalos fue grande, pudo haber sido mucho mayor de no haber intervenido León.

Lo que todo esto nos da a entender es que, en una época en que Italia y buena parte de la Europa occidental se hallaban sumidas en el caos, el papado vino a llenar el vacío, ofreciendo cierta medida de estabilidad. Esta fue la principal razón por la que los papas de la Edad Media llegaron a tener un poder que nunca tuvieron los patriarcas de Constantinopla, Antioquía o Alejandría.

Empero León no basaba su propia autoridad sólo en consideraciones de orden político. Para él, la autoridad del obispo de Roma sobre todo el resto de la Iglesia era

parte del plan de Dios. En efecto, Jesucristo le había dado las llaves del Reino a San Pedro, y la Providencia divina había llevado al viejo pescador a la capital del Imperio. Pedro era la piedra sobre la cual Jesucristo había prometido edificar su iglesia, y por tanto quien pretendiera construir sobre otro cimiento no podría construir sino una casa sobre la arena. Fue a Pedro a quien el Señor le dijo repetidamente: “Apacienta mis ovejas”. Y todo esto que las Escrituras nos dicen acerca del jefe de los apóstoles es también cierto acerca de sus sucesores, los obispos de Roma. Por tanto, la autoridad del papa no se debe sencillamente a que Roma sea la antigua capital del Imperio, ni a que no haya ahora en todo el Occidente quien pueda dirigir los destinos de la sociedad, sino que es parte del plan de Dios, y ha de subsistir por siempre, pues las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Como vemos, en León encontramos ya los principales argumentos que a través de los siglos se aducirían en pro de la autoridad papal.

Los sucesores de León

El prestigio de León se debió en parte a su propia persona, y en parte a las circunstancias del momento. León era indudablemente un personaje excepcional, y se ha dicho con razón que en su época no había quien se le pudiera comparar en firmeza de carácter, profundidad de percepción teológica, y habilidad política. Pero todo esto pudo manifestarse gracias a la situación política en que le tocó vivir. En efecto, León fue papa durante un período de relativa anarquía en Italia, y buena parte de su grandeza estuvo en saber llenar el vacío creado por esa anarquía.

A la muerte de León, le sucedió Hilario, quien había sido uno de los principales colaboradores del difunto papa, e hizo todo lo posible por continuar su política, aunque con menor éxito. Durante el pontificado de Simplicio, quien sucedió a Hilario, las condiciones políticas comenzaron a cambiar. En el año 476 Odoacro depuso al último emperador de Occidente. En teoría, esto quería decir que ahora todo el Imperio se hallaba unido de nuevo bajo el emperador que residía en Constantinopla. Pero de hecho lo que sucedió fue que Odoacro y los demás jefes bárbaros, al tiempo que decían gobernar en nombre del emperador, se constituían en realidad en monarcas independientes. Luego, siempre que estos monarcas fueran fuertes, le harían sombra al papa, y tratarían de manejarlo según sus propios designios. En otros momentos los emperadores de Constantinopla tratarían de hacer valer su supuesta autoridad sobre Italia, y por consiguiente sobre el papa. Pero en otras ocasiones no habría poder político alguno capaz de sobreponerse al caos, y entonces los papas se verían en la obligación y la oportunidad de llenar ese vacío.

En época de Simplicio y de sus sucesores Félix III, Gelasio y Anastasio II, las relaciones entre los papas y los emperadores de Constantinopla fueron bastante tensas,

pues los emperadores trataban de ganarse las simpatías de los monofisitas de Siria y Egipto, y los papas y todo el Occidente cristiano se oponían a esa política. Según veremos en el próximo capítulo, el monofisismo era una de las doctrinas resultantes de las controversias cristológicas que sacudieron al cristianismo de habla griega durante el siglo V. Aunque esa doctrina había sido condenada oficialmente por el Concilio de Calcedonia en el 451, contaba aún con numerosos adeptos en Siria y Egipto. Puesto que estas regiones comprendían algunas de las más ricas provincias del Imperio, los gobernantes de Constantinopla hicieron todo lo posible por granjearse la buena voluntad de los monofisitas, y esto a su vez creó tensiones entre los papas y los emperadores.

Por otra parte, en época de Félix III los godos, al mando de Teodorico, invadieron a Italia. Para el año 493 Teodorico era dueño de casi toda la península. Puesto que los godos eran arrianos, siempre temían que sus súbditos italianos conspiraran en pro de Constantinopla, y por tanto Teodorico y sus sucesores vieron con buenos ojos las desavenencias entre los papas y los emperadores, y trataron de fomentarlas. Recuértese además que fue Teodorico quien, al sospechar que su ministro Boecio conspiraba para reintroducir el poderío imperial, lo hizo encarcelar y matar.

Ya antes de la victoria final de Teodorico, el papa Félix III había roto relaciones con el patriarca de Constantinopla, Acacio. Esto es lo que los historiadores occidentales conocen como “el cisma de Acacio” (mientras los orientales culpan al papa por el cisma). Ahora, debido a los intereses de Teodorico y sus sucesores, el cisma se perpetuó.

En el año 498, cuando murió el papa Anastasio II, esta tensión entre godos y bizantinos dio por resultado la existencia de dos papas rivales. Mientras los godos y buena parte del pueblo romano apoyaban a Símaco (a quien los católicos en el día de hoy tienen por verdadero papa), el gobierno de Constantinopla sostenía a Lorenzo. En las calles de Roma hubo encuentros armados en los que murieron varios de los contendientes. Toda una serie de concilios se reunió para tratar de resolver la cuestión, hasta que por fin Símaco resultó vencedor.

Bajo el sucesor de Símaco, Hormisdas, la situación empezó a cambiar. El nuevo emperador, Justino, comenzó a interesarse cada vez más por el Mediterráneo occidental, y por tanto trató de acercarse al papa. Esta política fue seguida mucho más activamente por el sucesor de Justino, su sobrino Justiniano, bajo cuyo gobierno el viejo Imperio Romano disfrutó de un breve florecimiento. Tras una serie de negociaciones, y mientras Hormisdas era todavía papa, el cisma entre Roma y Constantinopla fue subsanado.

Al principio el rey godo Teodorico no se opuso a este acercamiento entre sus súbditos y las autoridades imperiales. Pero hacia el final de sus días comenzó a sospechar que los católicos conspiraban para derrocar el régimen de los godos y devolverle Italia al Imperio; fue entonces cuando hizo encarcelar y matar a Boecio.

Poco después el papa Juan I fue enviado por Teodorico en una embajada a Constantinopla y, cuando el obispo no consiguió todo lo que el rey deseaba, este último lo condenó a la cárcel, donde murió. Según se cuenta, Teodorico se aprestaba a entregarles a los arrianos todas las iglesias de Ravena cuando la muerte lo sorprendió.

La muerte de Teodorico marcó el ocaso del reino godo en Italia. Teodorico murió en el año 526, y en el 535 el general constantinopolitano Belisario ya había conquistado la mayor parte de la península. Aunque era de esperarse que la nueva situación política redundaría en provecho del papado, esto no sucedió. Excepto en los últimos años de su gobierno, el arriano Teodorico les había permitido a sus súbditos ortodoxos seguir su propia conciencia en cuestiones de fe. Ahora, el emperador ortodoxo Justiniano, supuestamente aliado del papa, trató de imponer en el Occidente la costumbre oriental de colocar las riendas de la iglesia en manos del estado. El resultado fue toda una serie de papas que no fueron sino títeres del Emperador y de su esposa Teodora. Los pocos que osaron tratar de interrumpir esa serie, sufrieron todo el peso del disgusto imperial. En medio de las controversias teológicas de la época, algunos de estos papas escribieron páginas tristes en la historia del papado, según veremos en el próximo capítulo.

Empero el dominio bizantino sobre Italia no duró mucho. Como hemos dicho anteriormente, el último baluarte godo fue conquistado por las tropas imperiales en el 562, y sólo seis años más tarde los lombardos invadieron el país. Su poderío militar era tal que, de haber continuado unidos, pronto habrían capturado toda la península. Pero tras sus primeras victorias se dividieron, y sus conquistas a partir de entonces fueron esporádicas. En todo caso la presencia de los lombardos, y las guerras constantes que esa presencia acarreó, obligaron a los papas a ocuparse, no sólo de las cuestiones religiosas, sino también de la defensa de Roma y sus alrededores. A la muerte de Justiniano el Imperio Oriental comenzó de nuevo su decadencia, y pronto su autoridad en Italia fue casi nula. El exarcado de Ravena, que teóricamente pertenecía al Imperio, se vio obligado a defenderse frente a los lombardos por cuenta propia. Y lo mismo fue cierto en el caso de Roma, bajo la dirección del papa. Cuando Benedicto I falleció en el 579, las tropas lombardas asediaban la ciudad. Su sucesor Pelagio II la salvó ofreciéndoles a los lombardos fuertes sumas de dinero. Además, en vista de que Constantinopla no le enviaba ayuda, Pelagio inició negociaciones con los francos, para que éstos atacaran a los lombardos por el norte. Aunque tales contactos iniciales no llevaron a la acción militar, eran señal de lo que sucedería varias generaciones más tarde, cuando los francos se volverían los principales aliados del papado.

Gregorio el Grande

En esto estaban las cosas cuando se desató en Italia una terrible epidemia. Pelagio

hizo todo lo posible por enfrentarse a este nuevo reto, pero a la postre él mismo sucumbió víctima de la peste. Era el año 590, y quien fue elegido para sucederle resultaría ser uno de los más grandes papas de todos los tiempos.

Gregorio nació alrededor del año 540 en la ciudad de Roma, en medio de una familia que al parecer pertenecía a la vieja aristocracia del lugar. Era la época en que Justiniano reinaba en Constantinopla, y sus generales trataban de conquistar a los godos en Italia. Tras las primeras victorias, Justiniano había retirado a su general Belisario del campo de batalla, y la guerra se prolongaba por años y años. Gregorio era niño cuando Totila logró reorganizar las tropas godas, y detener por algún tiempo el avance de los ejércitos imperiales. En el 545, Totila sitió a Roma, que por fin se rindió en diciembre del 546. Cuando los godos entraron en la ciudad, el arcediano Pelagio (el mismo que después sería papa) salió al encuentro del rey vencedor y le suplicó que respetara la vida y el honor de los vencidos. Totila accedió, y por tanto la caída de Roma no fue la catástrofe que pudo haber sido.

Es muy probable que Gregorio haya estado en Roma durante estos acontecimientos. En todo caso, no cabe duda de que la actuación de Pelagio fue uno de los modelos que Gregorio siguió cuando le tocó ser papa.

Todo esto nos da a entender que la Roma en que Gregorio se crió estaba mucho de ser la noble ciudad de tiempos de Augusto César. Poco después de la victoria de Totila, Belisario y las tropas imperiales volvieron a tomar la ciudad, sólo para perderla de nuevo. En medio de repetidos sitios, la población de la antigua capital se redujo enormemente. Muchos de los viejos monumentos y edificios fueron destruidos, o bien en los combates mismos, o bien en intentos de utilizar sus piedras para reforzar las defensas de la ciudad. Los acueductos fueron cortados repetidamente por los diversos atacantes, y a la postre quedaron abandonados. Los sistemas de desecación de los viejos pantanos fueron descuidados, y las frecuentes inundaciones producían epidemias no menos frecuentes.

De la juventud de Gregorio en esta ciudad venida a menos, es poco lo que sabemos. Al parecer fue prefecto de la ciudad antes de decidir ser monje. Algún tiempo después el papa Benedicto lo hizo diácono, es decir, miembro del consejo consultivo y administrativo del papa. A la muerte de Benedicto, lo sucedió Pelagio II, quien nombró al monje Gregorio embajador suyo ante la corte de Constantinopla.

En la ciudad del Bósforo Gregorio pasó seis años representando ante el Emperador los intereses del Papa y de los romanos. Durante ese tiempo se vio repetidamente envuelto en las controversias teológicas que siempre bullían en la corte bizantina, pero a pesar de ello nunca aprendió el griego. Fue también allí que trabó amistad con Leandro de Sevilla, a quien ya nos hemos referido como el principal instrumento en la conversión del reino visigodo de España a la fe católica. Por fin, en el año 586, el papa Pelagio envió otro embajador, y Gregorio pudo regresar a la tranquilidad de su monasterio en Roma.

En el monasterio de San Andrés, Gregorio pronto fue hecho abad, al mismo tiempo que servía al papa Pelagio como ayudante y secretario. En esos tiempos, la situación de Roma era difícil, pues dos años antes del regreso de Gregorio los lombardos por fin se habían unido bajo un solo rey, con el propósito de completar la conquista de Italia. Aunque desde Constantinopla el emperador enviaba algunos recursos para la defensa de Roma y de otras ciudades que todavía no habían sido conquistadas, y aunque desde el otro lado de los Alpes los francos invadían frecuentemente los territorios lombardos, la situación militar era precaria.

Para complicar las cosas, se desató una gran epidemia que diezmo la población de la ciudad. Poco antes hubo una inundación que destruyó varios de los principales graneros de la iglesia, donde se guardaba el trigo de que dependía buena parte de los habitantes. Puesto que la peste producía alucinaciones, comenzaron a circular rumores acerca de toda clase de portentos. Un gran dragón apareció en el Tíber. Del cielo llovían flechas de fuego. La muerte aparecía sobre los que iban a morir. El pánico se sumó al hambre y la peste. Para colmo de males, el papa Pelagio, quien con la ayuda de Gregorio y otros se había esforzado por mantener la ciudad relativamente limpia, enterrar a los muertos y alimentar a los hambrientos, enfermó de la plaga y murió.

En tales circunstancias, no eran muchos los que ambicionaban el puesto vacante. El propio Gregorio no tenía otro deseo que regresar a la tranquilidad de su monasterio. Pero el clero y el pueblo lo eligieron con entusiasmo y, al menos por el momento, Gregorio no podía sino continuar la interrumpida obra de Pelagio. Una de sus primeras medidas, sin embargo, fue escribirle al emperador pidiéndole que no confirmara su nombramiento (pues en esa época se acostumbraba que los emperadores en Constantinopla dieran su aprobación al papa electo antes que éste pudiera ser consagrado). Pero el prefecto de la ciudad, que sabía que no podía cumplir con sus obligaciones sin el auxilio de un papa como Gregorio, interceptó la carta.

Otra de las medidas de Gregorio fue convocar a todo el pueblo a una gran procesión de penitencia, pidiéndole a Dios que les perdonara sus pecados y que cesara la plaga. Tras escuchar del nuevo papa un sermón, que todavía se conserva, todo el pueblo salió en angustiada procesión, y se cuenta que la plaga cesó.

Aunque Gregorio no había deseado ser papa, una vez que se vio en posesión de ese cargo se dedicó a cumplir sus obligaciones a cabalidad. En la propia ciudad de Roma, organizó la distribución de alimentos a los necesitados de tal modo que había quien se ocupaba de llevar comida hasta los más escondidos rincones de la ciudad. Al mismo tiempo, el nuevo papa supervisó los envíos de grano que se hacían desde Sicilia, a fin de asegurarse de que no faltasen provisiones. Por otra parte, era necesario asegurarse de que la ciudad misma era habitable y defendible, y a estas tareas, que normalmente debían corresponder a las autoridades civiles, Gregorio se dedicó con ahínco. En la medida de lo posible, se reconstruyeron los acueductos y las fortificaciones, y se restauró la moral de la guarnición, que casi se había perdido por

falta de paga.

Para defender la ciudad frente a los lombardos, Gregorio solicitó ayuda de Constantinopla. Pero, puesto que tal ayuda no llegaba, en dos ocasiones se vio obligado a negociar directamente con el enemigo, como si el poder civil le correspondiera. Por fin logró de la reina Teodolinda que su hijo fuese educado en la fe católica, y no en la arriana de los lombardos. En todo esto, en vista de la ausencia de una política por parte del Imperio, Gregorio se vio obligado a actuar por cuenta propia, y por ello se ha dicho que fue él el fundador del poder temporal del papado.

Este poder se extendía directamente a una serie de territorios que de un modo u otro habían llegado a ser propiedad del papado, y que recibían el nombre común de “el patrimonio de San Pedro”. Además de las iglesias y varios palacios en la ciudad de Roma, había tierras que pertenecían a este patrimonio en los alrededores de la vieja capital, en otras partes de Italia, en Sicilia, Córcega y Cerdeña, en la Galia, y hasta en Africa. Como propietario de todas estas tierras, el papado gozaba de enormes riquezas. Gregorio puso esos recursos al servicio de la grandes tarea de alimentar al pueblo romano. Aunque el gobierno de la ciudad de Roma no le pertenecía, Gregorio se vio obligado a ejercerlo. Este precedente, junto a la decadencia del poder imperial en Italia, hizo que a la larga los sucesores de Gregorio quedaran como dueños y gobernantes de la ciudad de Roma y sus alrededores. Más adelante, hacia fines del siglo VIII, alguien falsificó un documento, la llamada Donación de Constantino, en el que se pretendía que el gran Emperador había donado esos territorios a los sucesores de Pedro.

En Roma, además de ocuparse de las necesidades físicas del pueblo, Gregorio se ocupó de la vida de la iglesia. Para él la predicación era de gran importancia, y por tanto dedicó buena parte de sus esfuerzos a predicar en las diversas iglesias de la ciudad, y a asegurarse que la enseñanza y la predicación recibieran particular atención por parte de todo el clero. Los lujos a que algunos se habían acostumbrado fueron prohibidos, así como los pagos excesivos que algunos clérigos recibían por sus servicios. Además, Gregorio adoptó medidas en pro del celibato eclesiástico, que paulatinamente se había ido generalizando en Italia, pero que muchos no cumplían. Empero como obispo de Roma Gregorio se consideraba a sí mismo también patriarca de Occidente. Sin reclamar para el papado la autoridad universal que antes había defendido León, Gregorio hizo mucho más que su antecesor por aplicar esa autoridad en diversas regiones. En España, apoyó las medidas que su amigo Leandro de Sevilla y el rey Recaredo tomaban en pro de la conversión del país del arrianismo al catolicismo. De hecho, fue él quien de tal modo interpretó la rebelión de Hermenegildo, a que nos hemos referido antes, que pronto se le tuvo por mártir de la fe ortodoxa, y a la postre apareció el culto a “San Hermenegildo”. En Africa el principal problema no eran los arrianos, sino los donatistas, cuyo cisma perduraba aún. En época de Gregorio, y gracias a las conquistas de Justiniano y de su general Belisario, todo el

norte de Africa formaba parte del Imperio Romano. El Egipto estaba bajo la jurisdicción del patriarca de Alejandría. Pero Gregorio, como patriarca de Occidente, creía tener cierta jurisdicción sobre el antiguo reino de los vándalos, que siempre había sido parte del Imperio de Occidente. Por tanto, trató de intervenir en esa región para destruir el donatismo que todavía persistía. Los obispos africanos, sin embargo, no tenían gran interés en proseguir la política intransigente que Gregorio les sugería, y se contentaron con seguir conviviendo con los donatistas, como habían aprendido a hacerlo durante los días difíciles del régimen vándalo.

Por su parte, Gregorio trató de que las autoridades imperiales aplicaran contra los donatistas las leyes de Constantino y sus sucesores inmediatos, que supuestamente seguían todavía vigentes, pero no se aplicaban. Mas los representantes de Constantinopla se mostraron también más tolerantes que el papa, y por tanto la política de este último en el norte de Africa fue, en términos generales, un fracaso. A Inglaterra, Gregorio envió a Agustín y sus compañeros de misión, y después mandó otros contingentes para continuar y aumentar su obra. En los territorios francos, Gregorio aumentó el prestigio de la sede romana mediante una serie de hábiles maniobras. Los diversos reyes francos estaban en constante lucha entre sí. Cada cual trataba de aumentar sus dominios a expensas de sus vecinos, y todos en pos de la hegemonía de la región. En tales circunstancias, las buenas relaciones con el prestigioso obispo de Roma podían contribuir al triunfo de uno u otro bando. Gregorio aprovechó entonces los deseos de varios de estos gobernantes para establecer relaciones con ellos, sobre todo al otorgar honores especiales a tal o cual obispo de tal o cual reino. Al mismo tiempo trató de utilizar estos contactos para pedirles a los gobernantes que reformasen las prácticas eclesiásticas en sus dominios, donde era costumbre comprar y vender cargos en la iglesia, y donde era frecuente el caso de algún laico ambicioso que de pronto era nombrado obispo. En estos intentos de reforma, Gregorio fracasó rotundamente, pues los jefes francos querían retener su poder sobre la iglesia, y lo que el Papa pedía quebrantaría ese poder. Pero, al mismo tiempo que no logró las reformas deseadas, Gregorio sí logró aumentar el prestigio y autoridad del papado en los territorios francos, pues a partir de entonces quedaron establecidos numerosos precedentes que parecían indicar que el papa tenía jurisdicción sobre los asuntos eclesiásticos en Francia.

En resumen, mediante la simple política de intervenir en diversas situaciones, y hacerlo casi siempre con tacto y habilidad diplomática, Gregorio extendió la esfera de influencia del papado. Para esta tarea, contó con la ayuda del monaquismo benedictino, que comenzaba a diseminarse por Europa occidental. Puesto que ese monaquismo y el papado fueron las dos características principales del cristianismo medieval, puede decirse que en tiempos de Gregorio se sentaron las bases que a la larga le permitirían a la iglesia occidental salir de la “era de las tinieblas”. Empero, como veremos más adelante, la obra de Gregorio tomó siglos en llegar a su completo desarrollo, y en el entretanto los períodos de corrupción y oscurantismo fueron más

frecuentes que los breves momentos de luz y reforma.

No haríamos justicia a todas las razones por las que Gregorio recibió el título de “el Grande” si nos olvidásemos de su obra literaria y teológica. Desde antes de ser papa, se había dedicado al estudio de las Escrituras y de los antiguos autores cristianos. Siendo papa, aunque le dedicó menos tiempo a ese estudio, produjo numerosos sermones y cartas, muchos de los cuales se conservan todavía. A través de esos escritos, hizo sentir su impacto sobre todo el pensamiento medieval.

Gregorio no era un pensador de altos vuelos, ni un comentarista original de las Escrituras. Al contrario, para él lo que pareciera ser “original” o “novedoso” debía evitarse por todos los medios posibles, pues la tarea del maestro cristiano no es decir algo nuevo, sino repetir lo que la iglesia ha enseñado desde su mismo nacimiento, y por tanto sólo los herejes son autores o pensadores originales. Por su parte, Gregorio se conforma con no ser sino el portavoz de la antigüedad cristiana, su intérprete para los tiempos presentes. Le basta con ser discípulo de Agustín, y maestro de las enseñanzas de éste.

Pero los siglos no pasan en vano. Un enorme abismo se abría entre el venerado obispo de Hipona y su intérprete de fines del siglo sexto. A pesar de toda su sabiduría, Gregorio vivió en un tiempo de ignorancia, y en cierta medida tenía que ser partícipe de esa ignorancia. Además, por el solo hecho de tomar a Agustín como maestro infalible, Gregorio tuerce el espíritu mismo de su maestro venerado, cuyo genio estuvo, en parte al menos, en su mente inquieta y sus conjeturas aventuradas.

Lo que para Agustín no fue sino suposición, en Gregorio se vuelve certeza. Así, por ejemplo, Agustín se había aventurado a decir que quizá haya un lugar donde quienes mueren en pecado han de pasar por un proceso de purificación, antes de pasar a la gloria. Basándose en esa conjetura por parte de su maestro, Gregorio declara que indudablemente hay tal lugar, y procede entonces a desarrollar la doctrina del purgatorio.

Fue sobre todo en lo que se refiere a la doctrina de la salvación que Gregorio mitigó y hasta transformó las enseñanzas de Agustín. Las doctrinas agustinianas de la gracia irresistible y de la predestinación quedaron relegadas en las obras de Gregorio, quien dedicó su atención a la cuestión de cómo hemos de ofrecerle a Dios satisfacción por los pecados cometidos. Esa satisfacción se ofrece mediante la penitencia, que consiste en la contrición, la confesión y la pena o castigo. A estas tres fases se añade la absolución sacerdotal, que confirma el perdón que ya Dios le ha otorgado al penitente. Quienes mueren en la fe y comunión de la iglesia, pero sin haber hecho penitencia suficiente por todos sus pecados, van al purgatorio, donde pasan algún tiempo antes de ir al cielo.

Uno de los modos en que los vivos pueden ayudar a los muertos a salir del purgatorio es ofrecer misas en su nombre. Para Gregorio, la misa es un sacrificio en el que Cristo es inmolado de nuevo (y cuenta la leyenda que en cierta ocasión, cuando

nuestro Papa celebraba la misa, se le apareció el Crucificado). Esta idea de la misa como sacrificio, que quizá podría deducirse de algunos textos de San Agustín, aunque forzándolos, es parte fundamental de la devoción y la teología de Gregorio.

Se cuenta que, cuando Gregorio era todavía abad de San Andrés, se enteró de que uno de sus monjes, que estaba a punto de morir, tenía escondidas unas monedas de oro. La sentencia del abad fue dura: el monje prevaricador moriría sin escuchar una palabra de perdón o de consuelo, y sería enterrado en un montón de estiércol, junto a su oro. Después de cumplida esta sentencia, y para la salvación del alma de Justo (que así se llamaba el monje), Gregorio ordenó que durante los próximos treinta días se dijera en su memoria la misa del monasterio. Al final de este período, el abad declaró que, según una visión recibida por el monje Copioso, hermano carnal del difunto, el alma de Justo había salido del purgatorio y se encontraba ahora en la gloria.

Todo esto no fue invención de Gregorio. Era más bien parte del ambiente y las creencias de la época. Pero, mientras los antiguos maestros de la iglesia se habían esforzado por evitar que la doctrina cristiana se contaminara con supersticiones populares, Gregorio sencillamente aceptó todas las creencias, supersticiones y leyendas de su época como si fueran la verdad evangélica. Sus obras están llenas de narraciones de milagros, apariciones de difuntos, ángeles y demonios, etc. Cuando, con el correr del tiempo, se le dio a la producción literaria de Gregorio la misma autoridad infalible que él le había dado a San Agustín, buena parte de las creencias populares del siglo sexto quedó de hecho incorporada a la doctrina cristiana.

Los sucesores de Gregorio

Los papas que siguieron a Gregorio se mostraron incapaces de continuar su obra. Su sucesor inmediato, Sabiniano, creyó prudente vender a buen precio el trigo que Gregorio había repartido gratuitamente. Cuando los pobres se quejaron diciendo que sólo los ricos podrían comer, y ellos morirían de hambre, Sabiniano comenzó una campana de difamación contra la memoria de Gregorio, diciendo que había utilizado el patrimonio de la iglesia para ganar popularidad. Como reacción, se desató una campaña pública contra el papa reinante.

Pedro el Diácono, fiel admirador de Gregorio, declaró que, en vida del difunto papa, había visto al Espíritu Santo, en forma de paloma, susurrándole al oído. (A partir de entonces buena parte de la iconografía cristiana ha representado a Gregorio con una paloma sobre el hombro). Cuando Sabiniano murió, antes de los dos años de pontificado, se dijo que Gregorio se le había aparecido tres veces sin que el papa avaro le hiciera caso, y que a la cuarta aparición el espíritu de Gregorio se enfureció de tal modo que mató a Sabiniano de un golpe en la cabeza.

El próximo papa, Bonifacio III, logró que el emperador Focas le concediera el

título de “obispo universal”, que Gregorio había rechazado. Posteriormente, otros papas han citado este precedente para indicar que aun la iglesia bizantina llegó a reconocer la primacía de Roma. Pero el hecho es que el emperador Focas, quien le dio este título a Bonifacio, era un usurpador, y que la única razón por la que honró de ese modo al Papa era que estaba enojado con el patriarca de Constantinopla, que por algún tiempo se había llamado “obispo universal”. En todo caso, el papado de Bonifacio III no duró un año, y a la muerte del emperador Focas el patriarca de Constantinopla volvió a tomar el codiciado título.

Del 607 al 625, hubo una sucesión de tres papas que lograron restaurar algo del lustre que el papado había perdido: Bonifacio IV, Deodato y Bonifacio V. Estos pontífices volvieron a la vida austera que Gregorio había llevado, y en medio de las vicisitudes de la época pudieron lograr algunas reformas en la disciplina eclesiástica, y organizar la iglesia inglesa según los patrones romanos.

Durante el próximo papado, sin embargo, comenzaron a verse las funestas consecuencias de la relación estrecha que existía entre Roma y Constantinopla. Como hemos visto en la sección anterior, desde tiempos de Juan Crisóstomo los emperadores de Constantinopla se habían acostumbrado a tener la última palabra en cuestiones eclesiásticas. La situación en el Occidente, donde a menudo no había un poder civil efectivo, era muy distinta. Pero en el siglo VII, puesto que no había emperador en el Occidente, e Italia estaba dentro de la esfera de influencia de Constantinopla, los emperadores orientales trataron de imponer su voluntad sobre los papas de igual modo que lo habían hecho con los patriarcas de Constantinopla. El papa Honorio, sucesor de Bonifacio V, tuvo que enfrentarse a la cuestión del monotelismo, doctrina que discutiremos en el próximo capítulo, y que era apoyada por el emperador Heraclio. Presionado por el Emperador, el Papa se declaró monotelita. Cuando, tras largas controversias, la cuestión se resolvió en el Concilio de Constantinopla en el año 680, el papa Honorio, que había muerto cuarenta y dos años antes, fue declarado hereje.

En el entretanto, los sucesores de Honorio se habían mostrado más firmes frente a la doctrina monotelita y a las pretensiones imperiales. Pero tuvieron que pagar esa firmeza a buen precio. Durante el papado de Severino, en el 640, el exarca de Ravena, quien era el principal representante imperial en Italia, tomó a Roma y se posesionó de los tesoros de la iglesia. Una parte del botín fue enviada a Constantinopla, y los clérigos que protestaron fueron exiliados.

Poco después el papa Martín sufrió consecuencias semejantes. Reinaba a la sazón en Constantinopla Constante II, quien trató de terminar el asunto y sencillamente prohibió todo debate acerca de él. Pero al Papa esto le parecía todavía una usurpación de poder por parte del Emperador, y convocó un concilio que se reunió en el Laterano y condenó el monotelismo, en abierta desobediencia al mandato imperial. El resultado fue que las tropas del exarca de Ravena secuestraron al Papa, que fue llevado a Constantinopla, y de allí al exilio, donde murió. El monje Máximo, quien lo había

apoyado decididamente, fue enviado al exilio, después de serles cortadas la lengua y la mano derecha, para que no pudiera dar a conocer sus supuestas herejías. Tras tales muestras del poder imperial, los sucesores de Martín obedecieron el mandato de Constante, y guardaron silencio acerca del monotelismo. Cuando por fin se reunió el Concilio de Constantinopla en el 680, esto tuvo lugar porque las circunstancias políticas habían cambiado, y el nuevo emperador estaba deseoso de llegar a un acuerdo más aceptable para la iglesia occidental. Siguió entonces un período de paz entre Roma y Constantinopla, durante el cual la primera se sometió a la segunda, al parecer sin protesta alguna.

El conflicto entre el Imperio oriental y la iglesia de Occidente surgió de nuevo en ocasión del concilio que el emperador Justiniano II hizo convocar a fines del siglo VII, y que se conoce como el Concilio “in Trullo”, por haberse reunido en uno de los salones del palacio imperial que recibía ese nombre. Entre otras cosas, se trató en él acerca del matrimonio de los clérigos. En esa época se había establecido la costumbre, tanto en el Oriente como en el Occidente, de prohibirles a los clérigos casarse después de su ordenación. Pero, mientras en el Oriente se les permitía a los hombres casados continuar su vida matrimonial después de su ordenación, en el Occidente se prohibía todo acto sexual en tales casos. El concilio in Trullo rechazó la práctica occidental, al declarar que no hay base escrituraria sobre la cual prohibirles a los clérigos casados que continúen teniendo relaciones sexuales con sus esposas. El papa Sergio se negó a aceptar las decisiones del concilio, e insistió en que todos los clérigos debían permanecer célibes. Justiniano II intentó tratarlo de igual modo que su antecesor había tratado a Martín; pero el pueblo romano se rebeló, y los oficiales imperiales habrían salido mal parados de no haber sido por la intercesión del Papa, que le pidió moderación al pueblo.

Justiniano II se preparaba a responder a este insulto cuando fue depuesto. Cuando por fin recobró el trono, comenzó una venganza sistemática contra todos los que se le habían opuesto en el período anterior. Puesto que el papa Sergio había muerto, el Emperador no podía vengarse de él, pero sí podía insistir en que el nuevo papa, Constantino, aceptara los decretos del concilio in Trullo. Con este propósito en mente, citó al Papa a Constantinopla. Dando pruebas de un valor inusitado, Constantino aceptó la invitación del Emperador.

No se sabe en qué consistieron las conversaciones entre el Emperador y el Papa. El hecho es que, aunque este último tuvo que humillarse ante el primero, pudo regresar a Roma con el favor imperial, y no se vio obligado a aceptar los decretos del discutido concilio. Poco después el Emperador fue muerto y decapitado. Cuando su cabeza fue enviada a Roma, el pueblo la profanó por las calles.

El sucesor del papa Constantino, Gregorio II, chocó también con la corte de Constantinopla. La razón de esta nueva malquerencia fue la cuestión de las imágenes, de que trataremos en el próximo capítulo, pues fue principalmente una controversia

dentro de la iglesia oriental. Una vez más el papa recibía órdenes del emperador, dictándole el curso a seguir en asuntos al parecer puramente religiosos. En este caso, el emperador ordenaba que no se veneraran en las iglesias las imágenes de los santos. Las razones por las que la corte bizantina se oponía a las imágenes serán discutidas más adelante. En todo caso, lo que aquí nos importa es que de nuevo hubo una ruptura entre Roma y Constantinopla, pues el Papa y sus seguidores se negaron a obedecer el mandato imperial. Tanto Gregorio II como su sucesor, Gregorio III, convocaron concilios que se reunieron en Roma y condenaron a los “iconoclastas” (como se les llamaba a los que se oponían a las imágenes).

El Emperador, enfurecido, envió una gran escuadra contra Roma. Pero se desató una gran tormenta, y buena parte de la flota imperial naufragó. Poco antes los musulmanes (de cuyas conquistas trataremos en capítulo aparte) habían tomado varias de las provincias más ricas del Imperio, y se habían posesionado también de toda la costa sur del Mediterráneo. Todos estos desastres señalaron el fin de la influencia de Constantinopla sobre el Mediterráneo occidental. En lo que se refiere al papado, este cambio de circunstancias puede verse en el hecho de que, hasta Gregorio III, la elección de un nuevo papa no se consideraba válida mientras no fuese ratificada por el emperador o por su representante en Ravena. Después de Gregorio, no se buscó ya esa ratificación. Esta nueva situación necesitó un cambio radical en la política internacional de los papas. Tras la destrucción de la flota bizantina, al mismo tiempo que el Papa se sintió aliviado por la desaparición de esa amenaza, también se vio agobiado por el creciente poder de los lombardos, que por varias generaciones habían estado tratando de hacerse dueños absolutos de toda Italia. Las tropas imperiales habían sido el principal obstáculo frente a las ambiciones de los lombardos. Ahora que faltaban esas tropas, ¿qué podía hacer el Papa para impedir que sus antiguos enemigos se posesionaran de Roma? La respuesta estaba clara. Más allá de los Alpes los francos se habían convertido en una gran potencia. Poco antes su jefe, Carlos Martel, había detenido el avance de los musulmanes al derrotarlos en la batalla de Tours o Poitiers. ¿Por qué no pedirle entonces, a quien había salvado a Europa del Islam, que salvara ahora a Roma de los lombardos? Tal fue la petición que Carlos Martel recibió del Papa, junto a la promesa de nombrarlo “cónsul de los romanos”. Aunque es imposible saber a ciencia cierta si Gregorio se percataba de la magnitud del paso que estaba dando, el hecho es que en aquella carta del Papa al mayordomo de palacio de los francos se estaban estableciendo varios precedentes. El Papa se dirigía a Carlos Martel ofreciéndole honores que tradicionalmente sólo el emperador o el senado romano podían otorgar, y lo hacía sin consultar a Constantinopla. Gregorio actuaba más bien como estadista autónomo que como súbdito del Imperio o como jefe espiritual. Por otra parte, con estas gestiones de Gregorio ante Carlos Martel se daban los primeros pasos hacia el surgimiento de la Europa occidental, unida (en teoría al menos) bajo un papa y un emperador.

En esto estaban las cosas cuando murieron Gregorio y Carlos Martel. Luitprando,

el rey de los lombardos, se había abstenido de atacar los territorios romanos, quizá porque sabía de las negociaciones que estaban teniendo lugar con los francos, y no quería provocar la enemistad de tan poderosos vecinos. Pero a la muerte de Carlos Martel su poder quedó dividido entre sus dos hijos, y Luitprando comenzó a avanzar de nuevo contra Roma y Ravena.

El nuevo papa, Zacarías, no tenía otro recurso que el prestigio de su oficio. Al igual que León ante el avance de Atila, Zacarías se dispuso ahora a enfrentarse a Luitprando cara a cara. La entrevista tuvo lugar en la iglesia de San Valentín, en Terni, y Luitprando le devolvió al Papa todos los territorios recientemente conquistados, además de varias plazas que los lombardos habían poseído por tres décadas. Zacarías regresó a Roma en medio de las aclamaciones del pueblo, que lo siguió en una procesión de acción de gracias hasta la basílica de San Pedro. Cuando Luitprando atacó a Ravena, Zacarías se entrevistó de nuevo con él, y otra vez logró una paz ventajosa.

A la muerte de Luitprando, sin embargo, lo sucedieron otros jefes lombardos menos dispuestos a doblegarse ante la autoridad o las súplicas del Papa, y fue entonces cuando Zacarías accedió a la deposición del rey Childerico III, “el estúpido”, y a la coronación de Pipino, el hijo de Carlos Martel (véase más arriba, la página 254). De este modo continuaba la política establecida por Gregorio III, de aliarse con los francos ante la amenaza de los lombardos.

Zacarías murió el mismo año de la coronación de Pipino (752), pero su sucesor, Esteban II, pronto tuvo ocasión de cobrar la deuda de gratitud que el nuevo rey franco había contraído con Roma. Amenazado como estaba por los lombardos, Esteban viajó hasta Francia, donde ungió de nuevo al Rey y a sus dos hijos, al tiempo que les suplicaba ayuda frente a los lombardos. En dos ocasiones Pipino invadió a Italia en defensa del Papa, y en la segunda le hizo donación, no sólo de Roma y sus alrededores, sino también de Ravena y otras ciudades que los lombardos habían conquistado, y que tradicionalmente habían sido gobernadas desde Constantinopla. Aunque el Emperador protestó, el Papa y el rey de los francos le prestaron oídos sordos. El Imperio Bizantino no era ya una potencia digna de tenerse en cuenta en el Mediterráneo occidental. Y el papa se había vuelto soberano temporal de buena parte de Italia. Esto era posible, en teoría al menos, porque el emperador reinante en Constantinopla se había declarado contrario a las imágenes, y por tanto no era necesario obedecerlo.

A la muerte de Esteban, lo sucedió su hermano Pablo, quien ocupó la sede pontificia por diez años, siempre bajo la protección de Pipino. Pero a su muerte un poderoso duque vecino se apoderó por la fuerza de la ciudad y nombró papa a su hermano Constantino. Este es uno de los primeros ejemplos de una situación que se repetirá a través de toda la Edad Media. Puesto que el papado se había vuelto una posesión territorial, y puesto que gozaba además de gran prestigio y autoridad en otras partes de Europa, eran muchos los que lo codiciaban, no por razones religiosas, sino

puramente políticas. A falta de un sistema de elección rigurosamente establecido, no faltaron nobles vecinos, o familias poderosas en la propia Roma, que se adueñaron del papado y lo utilizaron para sus propios fines. En este caso, empero, Constantino no pudo sostenerse en el poder, pues algunos romanos apelaron a los lombardos, quienes intervinieron mediante las armas, depusieron al usurpador, y procedieron a una nueva elección. El papa electo fue Esteban III, quien emprendió una terrible venganza contra los que habían apoyado la usurpación, sacándoles los ojos, mutilándolos y encarcelándolos.

Poco después murió Pipino, el rey de los francos, y lo sucedieron sus dos hijos Carlos (Carlomagno) y Carlomán, quienes se dividieron el reino. A la muerte de Carlomán en el 771, Carlomagno se posesionó de los territorios de su hermano, y desheredó así a sus sobrinos. Esto no era del todo irregular, pues entre los francos la corona no era estrictamente hereditaria, sino electiva. Aunque la costumbre de heredar los territorios se había ido estableciendo a través de las generaciones, lo que debía hacerse a la muerte de Carlomán, en teoría al menos, era permitirles a los nobles de su reino que eligieran a su sucesor o sucesores. Esto fue lo que hizo Carlomagno, a sabiendas de que los nobles del reino de su difunto hermano preferirían tenerlo a él por rey antes que a los débiles e inexpertos hijos de Carlomán. Estos últimos se refugiaron en la corte de Desiderio, rey de los lombardos, quien tomó la defensa de su causa. El resultado de todo esto fue una alianza aún más estrecha entre el papa, a la sazón Adriano, y Carlomagno.

Desiderio decidió aprovechar una oportunidad en la que Carlomagno se encontraba envuelto en otras guerras fronterizas para atacar algunos de los estados pontificios. Pero Carlomagno atravesó inesperadamente los Alpes y les infligió tales derrotas a los lombardos que el poderío de éstos quedó seriamente quebrantado. En un acto solemne, Carlomagno confirmó la donación de territorios que su padre Pipino le había hecho al papa. Esto sucedió en el año 774. A partir de entonces, y por diversas razones, Carlomagno visitó la ciudad papal repetidamente.

Una de esas visitas tuvo lugar cuando el siglo VIII tocaba a su fin. El sucesor de Adriano, León III, había sido atacado físicamente por una de las familias poderosas de Roma, que deseaba el papado para uno de sus miembros. León atravesó los Alpes y pidió socorro a Carlomagno, quien de nuevo se presentó en Roma, escuchó los argumentos de ambas partes, y falló a favor del Papa. Al llegar el día de Navidad del año 800, León presidió el culto solemne, en el que se encontraban presentes Carlomagno y toda su corte y principales oficiales, así como una enorme muchedumbre del pueblo romano.

Al terminar el culto, el Papa tomó una corona entre sus manos, marchó hasta donde estaba el Rey, lo coronó, y proclamó: “¡Dios le dé vida y victoria al grande y pacífico Emperador!” Al oír estas palabras, todos los presentes irrumpieron en vítores y aclamaciones, mientras el Papa ungía al nuevo emperador.

Era un hecho sin precedente. Hasta unas pocas generaciones antes, la elección de cada nuevo papa no era válida mientras no fuese confirmada por el emperador de Constantinopla. Ahora un papa se atrevía a coronar a un rey con el título de emperador.

Y lo hacía sin consulta previa con el Imperio Oriental. Es imposible saber a ciencia cierta cuáles eran los propósitos específicos de León al otorgarle a Carlomagno la dignidad imperial. Sin embargo, una cosa resultaba clara. Desde tiempos de Rómulo Augústulo no había habido emperador en el Occidente. En teoría, el emperador de Constantinopla lo era de todo el antiguo Imperio Romano. Pero de hecho el gobierno imperial sólo había sido efectivo en el Occidente en algunas regiones de Africa e Italia. Y aun allí su autoridad había sido burlada frecuentemente. En tiempos más recientes, los musulmanes habían conquistado los territorios imperiales en Africa, y por diversas razones la autoridad del emperador en Italia se había visto limitada al extremo sur de la península. Ahora, en virtud de la acción de León, habría un emperador de Occidente, y el papado se colocaba definitivamente fuera de la jurisdicción del Imperio de Oriente. La cristiandad occidental había nacido.

Cuando no tengo libros, o cuando mis pensamientos, que me torturan como espinas, me impiden disfrutar de la lectura, voy a la iglesia, que es el remedio disponible para todas las enfermedades del alma. La frescura de las imágenes atrae mis miradas, cautiva mis ojos [...] e insensiblemente me lleva el alma a la alabanza divina.

Juan de Damasco.

Durante los primeros capítulos de esta sección, nuestra atención se ha dirigido casi exclusivamente hacia el Occidente, a la porción del Imperio Romano que hablaba mayormente el latín. Esto es justo, pues es de ese cristianismo occidental que casi todos nosotros, tanto católicos como protestantes, somos herederos. Por tanto, la mayor parte de nuestra narración tratará acerca de él.

Pero no debemos olvidar que, mientras sucedían los acontecimientos que hemos ido refiriendo, existía todavía una iglesia pujante en la porción oriental del viejo Imperio Romano. Fue en esa parte del Imperio, en Palestina, donde el cristianismo tuvo su origen. En Antioquía los seguidores del “camino” fueron llamados “cristianos” por primera vez. En Alejandría se forjó buena parte de la teología cristiana antigua. Y la ciudad de Constantinopla fue fundada para ser una nueva Roma cristiana. Luego, haríamos mal si olvidásemos la historia de esta parte tan importante de la iglesia cristiana.

Según veremos en este capítulo, y a través de toda nuestra historia, el cristianismo oriental pronto desarrolló características muy distintas de las de su congénere de Occidente. Puesto que en el Oriente el Imperio continuó existiendo por mil años después que los bárbaros destruyeron el Imperio de Occidente, no hubo allí el vacío de poder que papas como Gregorio el Grande llenaron en el Occidente. Esto a su vez quiso decir que el estado tuvo casi siempre un dominio efectivo sobre la iglesia. En el volumen anterior vimos la trágica historia de Juan Crisóstomo en sus conflictos con la corona. Esa historia es índice de las relaciones entre la iglesia y el estado que prevalecerían por siglos en el Imperio Bizantino. El emperador tendría la última palabra, no sólo en asuntos civiles y administrativos, sino aun en cuestiones de

doctrina.

La consecuencia inmediata de esto fue que los debates doctrinales, que siempre habían sido más activos en el Oriente que en el Occidente, ahora se volvieron enconados. El partido que ganaba lograba que sus contrincantes fuesen depuestos y exiliados. A fin de triunfar en el debate, lo importante no era tanto tener razón, como tener el apoyo del emperador o sus ministros. No faltaron casos en los que los contrincantes hicieron uso directo de la violencia. Y las cuestiones que se debatían se volvieron cada vez más detalladas y abstractas.

Sin embargo, todo esto no ha de hacernos pensar que lo que estaba teniendo lugar en el Oriente carecía de importancia. Durante el período que estamos estudiando, la iglesia era todavía una, y aunque a los historiadores nos pueda parecer que ya existían diferencias marcadas entre el Oriente y el Occidente, a quienes les tocó vivir en aquellos tiempos les parecía que lo más importante era la unidad de la iglesia, a pesar de tales diferencias. Por tanto, los debates teológicos que hemos de estudiar en este capítulo, aunque tuvieron lugar mayormente en el Oriente, y nunca sacudieron verdaderamente a la iglesia occidental, fueron de gran importancia para toda la iglesia, y su impacto puede sentirse hasta nuestros días. A la postre, tanto la iglesia occidental como la oriental aceptaron el resultado final de estas controversias.

Un bosquejo: los primeros siete concilios

En términos generales, podría decirse que estos debates teológicos hallaron sus puntos culminantes en los primeros siete concilios ecuménicos. En la sección anterior hemos tratado acerca de los dos primeros. Pero en todo caso, a modo de bosquejo de lo que hemos dicho y lo que ha de seguir, ofrecemos la siguiente lista de aquellos primeros concilios y sus fechas:

1) Nicea	325
2) Constantinopla	381
3) Efeso	431
4) Calcedonia	451
5) II Constantinopla	553
6) III Constantinopla	680-681
7) II Nicea	787

Como vemos, la narración de los debates que tuvieron lugar alrededor de estos concilios nos llevará aproximadamente hasta la misma fecha en que hemos dejado nuestro relato en Occidente, es decir, la coronación de Carlomagno como emperador en el año 800. Los dos primeros concilios, el de Nicea y el de Constantinopla, trataron

principalmente acerca de la controversia arriana, que hemos discutido en la sección anterior. El lector recordará que esa controversia se refería a la relación entre el Padre y el Hijo o Verbo (y, en sus etapas finales, el Espíritu Santo). El resultado de ese debate fue la promulgación de la doctrina trinitaria por los concilios de Nicea y Constantinopla.

El tema que a partir de entonces ocupará la atención de los teólogos, y que tratarán de definir todos los concilios, hasta el sexto, se relaciona estrechamente con el anterior, y consiste en el modo en que la humanidad y la divinidad se relacionan en Jesucristo. En otras palabras, mientras en la controversia arriana el debate era principalmente trinitario, en este nuevo período el debate será cristológico. Por último, el Séptimo Concilio Ecuménico tratará acerca de las imágenes.

Pasemos entonces a discutir el desarrollo de las controversias cristológicas.

Apolinario y el Concilio de Constantinopla

Las controversias cristológicas tenían profundas raíces en diversos modos de ver la fe cristiana y la tarea de la teología. Ya en la primera sección de esta historia hemos visto que desde fecha muy temprana comenzaron a surgir distintos tipos de teología en diversas regiones del Imperio. En el Oriente, estas dos posiciones pueden describirse refiriéndonos a las dos grandes ciudades que desde tiempos antiguos habían sido los principales centros de actividad teológica: Antioquía y Alejandría. Esto no quiere decir, naturalmente, que en cada una de estas dos ciudades todos pensarán igual. Por ejemplo, siempre hubo en Antioquía quienes se acercaban más a la perspectiva alejandrina que a la antioqueña. Pero en términos generales, y a fin de clarificar la situación, la distinción entre la teología de Antioquía y la de Alejandría es válida.

En Alejandría, por lo menos desde tiempos de Clemente a fines del siglo segundo, los teólogos cristianos habían interpretado su fe a la luz de la tradición platónica. Para ellos, lo importante era descubrir las verdades eternas, de igual modo que Platón había intentado conocer el mundo de las ideas inmutables. El cristianismo era ante todo la verdadera filosofía, superior al platonismo, no porque fuera distinto de él, sino porque lo superaba. La Biblia era un conjunto de alegorías en las que el lector avisado podía descubrir las verdades eternas. Desde este punto de vista, al tratar acerca de la persona de Jesucristo, lo que les importaba a los teólogos alejandrinos era su función como maestro de verdades eternas, como revelación del Padre inefable. Su humanidad no era sino el instrumento mediante el cual el Verbo divino se comunicaba con los seres humanos. Por lo tanto, los teólogos alejandrinos subrayaban sobre todo la divinidad de Jesucristo.

En Antioquía, el cristianismo era visto de otro modo. Antioquía se encontraba junto a Palestina, y tanto en la ciudad como en sus alrededores había numerosos judíos

que constantemente servían de advertencia a los cristianos, recordándoles el sentido histórico y literal de las Escrituras. Las tierras en que Jesús había vivido y caminado estaban cerca, y por tanto no era posible prescindir del Jesús histórico, o relegarlo a segundo plano. Además, desde tiempos antiquísimos los intérpretes antioqueños habían visto la Biblia, no como un conjunto de alegorías, sino como una narración que contaba las relaciones de Dios con su pueblo y su creación. Para ellos, esto era más importante que las verdades eternas. Lo que Jesucristo había venido a hacer no era tanto revelarnos principios antes desconocidos, como iniciar una nueva era con una nueva humanidad: la iglesia. Siglos antes, Ireneo había dicho que desde los mismos inicios de la creación Dios había tenido el propósito de unirse a la humanidad, y que ahora lo había hecho en Jesucristo, para que todos sus seguidores pudiésemos a nuestra vez unirnos a Dios. Desde esta perspectiva, al tratar acerca de la persona de Jesucristo, lo importante no era su función como maestro de verdades eternas, o como revelación del Padre inefable, sino su realidad histórica, su humanidad como la nuestra. El mensaje cristiano consistía precisamente en que ahora, en Jesucristo, Dios se había unido a la humanidad. Por tanto, los teólogos antioqueños se sentían obligados a rechazar toda interpretación de la persona de Cristo que de un modo u otro negara u ocultara la realidad de su humanidad.

Por otra parte, mucho antes de estallar las controversias que ahora vamos a estudiar, la iglesia había rechazado cualquier posición extrema que negase, o bien la humanidad, o bien la divinidad de Jesucristo. El docetismo, por ejemplo, decía que el Salvador era un mensajero venido de lo alto, cuya carne humana era pura apariencia. A través de todo el siglo segundo los escritores cristianos se esforzaron por rechazar semejante interpretación de la persona de Jesucristo, que hacía de él un ser divino, carente de humanidad. Al otro extremo, hubo quienes negaron la divinidad del Salvador al decir que era “puro hombre”. Uno de estos teólogos, Pablo de Samosata, quien fue obispo de Antioquía en la segunda mitad del siglo tercero, fue condenado y depuesto precisamente por decir que Jesucristo era “puro hombre”, y que en él no habitaba Dios mismo, sino el “poder” impersonal de Dios.

Luego, al comenzar estas controversias había ciertos límites trazados de antemano. Todos concordaban en que Jesús era tanto divino como humano. Quien negara uno de estos dos elementos sencillamente sería declarado hereje, y no causaría debate alguno. Las controversias tendrían que ver, no con la cuestión de si Jesús era divino o no, ni con el asunto de si era humano o no, sino más bien con la cuestión de cómo o en qué sentido Jesús era tanto humano como divino.

Las controversias cristológicas comenzaron cuando todavía se debatía la cuestión arriana. El Concilio de Nicea había condenado el arrianismo, pero éste había logrado sobrevivir, y los mejores teólogos se esforzaban en refutarlo. Uno de estos teólogos era el obispo Apolinario de Laodicea, amigo de Atanasio y al parecer también de Basilio de Cesarea. Apolinario trató de refutar uno de los argumentos de los arrianos, quienes

decían que si el Verbo era verdaderamente Dios eterno e inmutable no se explicaba cómo podía unirse a la humanidad en Jesucristo. Apolinario respondió que en Jesucristo el Verbo divino había tomado el lugar del alma racional.

Explicemos esto. En esa época casi todos concordaban en que en todo ser humano había, además del cuerpo y del “alma animal” (es decir, el principio que le da vida al cuerpo), el “alma racional”. Esta es la sede del intelecto y de la personalidad, la que piensa, recuerda y toma decisiones. Sobre esta base, Apolinario dice que, mientras Jesús tenía un cuerpo verdaderamente humano, movido por los impulsos que mueven a cualquier cuerpo humano (el “alma animal”), su mente era puramente divina. En él, el Verbo ocupaba el lugar que en los demás seres humanos tiene el alma racional.

Aunque esta explicación a primera vista parecía satisfactoria, pronto hubo quienes se percataron de sus peligros. Un cuerpo humano con una mente y personalidad puramente divinas no es verdaderamente un ser humano. Además, los teólogos antioqueños no veían cómo tal personaje podía ser el Salvador a quien ellos proclamaban. Desde el punto de vista alejandrino, esta posición era aceptable, pues el Jesús de Apolinario podía ser perfectamente bien un maestro divino que utilizaba su cuerpo humano para traer un mensaje al mundo. Pero desde el punto de vista antioqueño la situación era muy distinta. Si la salvación se basa en el hecho de que en Cristo Dios ha tomado nuestra humanidad, para así salvamos, ¿cómo puede salvarnos un Jesús en quien Dios sólo ha tomado el cuerpo humano, y no el alma racional? ¿No es en el alma donde están los peores pecados humanos? ¿Es el cuerpo, o el alma, quien odia, codicia y desea el mal? Para salvar al ser humano en su totalidad, el Verbo ha de unirse a un ser humano completo. Esto lo expresó Gregorio de Nacianzo (el mismo acerca de quien tratamos en la sección anterior) al decir:

Si alguien cree en él [Jesucristo] como ser humano sin razón humana, el tal sí carece de toda razón, y no es digno de la salvación. Porque Jesucristo no ha salvado lo que no ha tomado. Lo que ha salvado es lo que también unió a su divinidad. Si sólo la mitad de Adán cayó, entonces es posible que lo que Cristo toma y salva sea sólo la mitad. Pero si toda su naturaleza cayó, es necesario que toda ella sea unida a la totalidad del Verbo a fin de ser salvada como un todo (Epístola 101).

La controversia duró algunos años, pero los argumentos de los antioqueños eran tan fuertes que a la postre Apolinario y sus seguidores tendrían que ser condenados. En Roma, el obispo Dámaso y otros obispos de Occidente condenaron las doctrinas de Apolinario, concordando con los antioqueños en que tal explicación destruiría la doctrina cristiana de la salvación. El cronista Epifanio nos cuenta de un sínodo reunido en el año 374, en el cual se adoptó un credo muy parecido al de Nicea, pero que al llegar a la referencia de la encarnación decía: “fue hecho hombre, es decir, hombre perfecto, con alma, cuerpo e intelecto, y todo lo que constituye un ser humano”. Por fin, el Concilio de Constantinopla del año 381 (el mismo que puso fin a la controversia arriana) condenó el apolinarismo. La iglesia había decidido que la cristología

alejandrina en su forma extrema no era aceptable.

Nestorio y el Concilio de Efeso

El próximo episodio de las controversias cristológicas tuvo lugar alrededor de la persona de Nestorio, quien finalmente fue condenado en el Tercer Concilio Ecuménico, que se reunió en Efeso en el 431.

Nestorio era un partidario de la escuela de Antioquía que había sido hecho patriarca de Constantinopla en el 428. Políticamente, su situación era difícil, pues el patriarcado de Constantinopla se había vuelto motivo de discordias entre los patriarcas de Alejandría y Antioquía. El Concilio de Constantinopla había declarado que esa ciudad tendría en el Oriente una precedencia semejante a la que gozaba la vieja Roma en el Occidente. Esto no era sino el reconocimiento de la realidad política, pues Constantinopla había venido a ser la capital del Imperio Oriental. Pero los patriarcas de Alejandría no quedaron contentos ante semejante postergación, sobre todo por cuanto tradicionalmente Constantinopla había estado más cerca de Antioquía en sus posiciones teológicas, y muchos de los patriarcas de Constantinopla resultaban entonces aliados de los de Antioquía. Por tanto, cuando Nestorio ascendió al patriarcado de Constantinopla, era de esperarse que contaría con la oposición de los alejandrinos.

El motivo inmediato de la controversia fue el término *theotokos*, que se aplicaba a la Virgen María. *Theotokos*, que se traduce generalmente como “madre de Dios”, literalmente quiere decir “paridora de Dios”. Puesto que muchas veces a los protestantes nos parece que se trata aquí de uno de los temas que estamos acostumbrados a discutir con los católicos romanos, conviene que nos detengamos a aclarar lo que se debatía. La controversia no era de carácter mariológico, sino cristológico. Lo que estaba en juego no era quién era la Virgen María, o qué honores se le debían, sino quién era el que había nacido de María, y cómo debía hablarse de él. Los antioqueños temían que, si se llegaba a hablar de una unión demasiado estrecha entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo, esta última llegaría a eclipsar la primera, de modo que se perdería el sentido de la verdadera y total humanidad del Salvador. Por tanto, Nestorio creía que había ciertas cosas que debían decirse de la humanidad de Jesucristo, y otras que debían decirse de su divinidad, y que tales cosas no debían confundirse. Por tanto, cuando su capellán Anastasio atacó el uso del término *theotokos*, diciendo que quien había nacido de María no era Dios, sino la humanidad de Jesús, Nestorio lo apoyó. Lo que Anastasio y Nestorio estaban atacando no era una idea demasiado elevada de la Virgen María, sino la confusión entre divinidad y humanidad que parecía seguirse del término *theotokos*.

Al explicar su oposición a este término, Nestorio decía que en Jesucristo Dios se

ha unido a un ser humano. Puesto que Dios es una persona, y el ser humano es otra, en Cristo ha de haber, no sólo dos naturalezas, sino también dos personas. Fue la persona y naturaleza humana la que nació de María, y no la divina. Por tanto, la Virgen es Christotokos (paridora de Cristo) y no theotokos (paridora de Dios). Entre estas dos personas, la unión que existe no es una confusión, sino una conjunción, un acuerdo o una “unión moral”.

Frente a tal doctrina, fueron muchos los que reaccionaron negativamente. Si en Jesucristo no hay más que un acuerdo o una conjunción entre Dios y el ser humano, ¿qué importancia tiene la encarnación para la salvación? Si no se puede decir que Dios nació de María, ¿no se puede decir tampoco que Dios habitó entre nosotros? ¿No se puede decir que Dios habló en Jesucristo? ¿No se puede decir que Dios sufrió por nosotros? Llevada a sus conclusiones últimas, la cristología de Nestorio parecería negar los fundamentos mismos de la fe cristiana.

Como era de esperarse, el centro de la oposición a Nestorio fue Alejandría. Cirilo, que a la sazón ocupaba el patriarcado de esa ciudad, era mucho más hábil que Nestorio tanto política como teológicamente. Tras asegurarse de que contaba con el apoyo del papa, para quien la doctrina de las dos personas en Cristo era anatema, Cirilo se lanzó al ataque. Tras una serie de cartas y de otras gestiones, la controversia llegó a tal punto que los emperadores Valentiniano III y Teodosio II decidieron convocar un concilio ecuménico, citando a los obispos a la ciudad de Efeso el 7 de junio del 431. El debate prometía ser acalorado, pues el papa y el patriarca de Alejandría se habían declarado en contra de Nestorio, mientras que el patriarca de Antioquía, Juan, lo defendía.

Venido el día en que el concilio debía reunirse, Cirilo había llegado, acompañado de un número de obispos egipcios, y de monjes decididos a defender a toda costa la doctrina alejandrina. Pero Juan de Antioquía no llegó a tiempo, y los legados del papa también estaban atrasados. Por fin, tras esperar hasta el día 22 de junio, Cirilo decidió comenzar las sesiones del concilio, a pesar de que el legado imperial y unos setenta y ocho obispos se oponían. El concilio trató rápidamente el caso de Nestorio y, sin darle oportunidad a defenderse, lo condenó como hereje y lo declaró depuesto.

Pocos días después llegaron Juan de Antioquía y los suyos, quienes al saber lo sucedido sencillamente se constituyeron en concilio aparte y condenaron a Cirilo, al tiempo que absolvían a Nestorio. Cuando llegaron los legados papales, el concilio de Cirilo (que en todo caso contaba con la mayoría de los obispos presentes) se reunió de nuevo y condenó, no sólo a Nestorio, sino también a Juan y a todos los que habían tomado parte en su concilio.

Ante tales resultados, Teodosio II intervino en el debate y encarceló tanto a Cirilo como a Juan. A esto siguió una larga y complicada serie de negociaciones, hasta que por fin, en el año 433, Juan y Cirilo se pusieron de acuerdo en una “fórmula de unión”. Mientras tanto, Nestorio fue depuesto y enviado a un monasterio en Antioquía. Más tarde fue trasladado a la remota ciudad de Petra, y por fin a un oasis en el desierto de

Libia, donde pasó el resto de sus días.

Como resultado de esas negociaciones, el concilio de Cirilo fue declarado válido, y por tanto el título de theotokos, aplicado a María, vino a ser parte de la doctrina de la iglesia y señal de ortodoxia, tanto en el Oriente como en el Occidente.

Antes de pasar al próximo episodio en esta serie de controversias, debemos señalar que la mayoría de los reformadores protestantes del siglo XVI, al tiempo que se lamentaba del excesivo culto a María en la iglesia que trataban de reformar, aceptaba como válido este Tercer Concilio Ecuménico, y por tanto estaba dispuesta a llamar a María “madre de Dios”. Esto lo hacían aquellos reformadores porque se percataban de que lo que se discutía en el siglo quinto no era el lugar de la devoción a María en la vida cristiana, sino la relación entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo.

Eutiques y el Concilio de Calcedonia

El segundo episodio en la larga serie de controversias cristológicas había terminado en una gran victoria para Alejandría, pues el antioqueño Nestorio había sido condenado como hereje y enviado al exilio. Pero cuando en el año 444 Dióscoro sucedió a Cirilo en el patriarcado de Antioquía la querella estaba lista a explotar de nuevo. Dióscoro era un hombre ambicioso que quería asegurarse del triunfo definitivo y aplastante de Alejandría sobre sus rivales Antioquía y Constantinopla, y que casi logró su propósito.

Esta vez el conflicto tuvo lugar alrededor de la persona de Eutiques, un monje de fuertes convicciones alejandrinas que residía en Constantinopla. El nuevo patriarca de esa capital era Flaviano, ante quien Eutiques fue acusado de herejía por negarse a aceptar, y atacar abiertamente, ciertas frases de la fórmula de unión del año 433. En concreto, Eutiques negaba que Jesucristo existía en “dos naturalezas después de la encarnación”, y que fuera, en virtud de su humanidad, “consubstancial a nosotros”. Al parecer, Eutiques se atrevía a atacar abiertamente la fórmula de reunión porque contaba con el apoyo de Dióscoro y del gran chambelán Crisapio. Este último era quien de veras regía los destinos del Imperio, pues Teodosio II no se ocupaba ya de los asuntos del gobierno, y los había dejado en manos de su gran chambelán. Convencido de que quienes lo apoyaban eran poderosos, Eutiques se presentó arrogantemente ante el sínodo que había sido convocado por Flaviano para tratar acerca de las acusaciones que se hacían contra él. Lo que Eutiques no sabía era que de hecho Dióscoro quería que el sínodo lo condenase, para así tener una causa que defender contra Flaviano. Luego, mientras Eutiques creía que las autoridades imperiales estaban a su favor, éstas tenían instrucciones de asegurarse de que el sínodo lo condenase. Así fue, y entonces Dióscoro salió en defensa suya, diciendo que Flaviano había actuado injustamente.

Pronto el caso de Eutiques se volvió motivo de discordia en toda la iglesia. Tanto

él como Flaviano le escribieron a León el Grande, que a la sazón era papa, el uno para apelar contra la decisión del sínodo que lo había condenado, y el otro para darle noticias acerca de ese sínodo y de las doctrinas de Eutiques. Al mismo tiempo, Dióscoro acusaba de herejía a todos los que salían en defensa de Flaviano. Al parecer, hubo oro alejandrino que pasó de las manos de Dióscoro a las de Crisapio. En todo caso, el Emperador convocó por fin un nuevo concilio, que debería reunirse en Efeso en el 449.

Desde sus mismos inicios, se pudo ver que el concilio estaba en manos de Dióscoro. Dos días antes de comenzar las sesiones, el Emperador, a instancias de Crisapio, nombró a Dióscoro presidente de las mismas, y le dio autoridad de hacer callar a quienquiera osase hablar en contra de la fe de la iglesia. El resultado fue lo que el papa León llamó, con toda razón, un “latrocinio”. Dióscoro no permitió hablar a ninguno de los que se oponían a las doctrinas de Eutiques. Cuando los legados de León trataron de leer una carta que el Papa había escrito dando a conocer su apoyo a la condenación de Eutiques, Dióscoro no se lo permitió. Flaviano trató de defenderse, y los partidarios de Dióscoro lo golpearon y pisotearon con tal violencia que a los pocos días murió. La doctrina según la cual había en Cristo “dos naturalezas” fue condenada, y todos los principales exponentes de la teología antioqueña fueron declarados herejes, y depuestos. Por último, para asegurarse de que su victoria sería definitiva, Dióscoro y los suyos decretaron que en lo sucesivo no se ordenaría a quienes sostuvieran las herejías de Nestorio y Flaviano (que para Dióscoro eran la misma cosa).

Al conocer los decretos del concilio de Efeso, el papa León se negó a aceptarlos. Según él, el supuesto concilio no era sino un “conciliábulo de ladrones”. Pero todas sus gestiones eran en vano. Teodosio II y Crisapio daban por terminada la cuestión, y estaban perfectamente contentos con el resultado del concilio.

En esto estaban las cosas cuando ocurrió lo inesperado. El Emperador, quien era un excelente jinete, tuvo un accidente ecuestre y murió. Lo sucedió su hermana Pulqueria, quien contrajo matrimonio con el militar Marciano, y gobernó con él. Pulqueria era una mujer fuerte que había dado tales muestras de habilidad en el manejo de los asuntos imperiales que había quienes estaban convencidos de que podría gobernar con firmeza y justicia. Poco antes de morir, Teodosio la había expulsado de la corte, probablemente porque se oponía a los manejos de Crisapio. Durante el período inmediatamente después del “latrocinio” de Efeso, ella fue uno de los principales defensores de la posición de León. Ahora que le tocó gobernar, se dedicó, junto a su esposo, a deshacer lo que Teodosio, Crisapio y Dióscoro habían hecho. Los obispos depuestos fueron instalados de nuevo en sus diócesis, y los restos de Flaviano fueron colocados en la Basílica de los Apóstoles en medio de una gran ceremonia. Muchos de los obispos que antes habían seguido las directrices de Dióscoro vieron que ahora soplaban vientos nuevos, y cambiaron de posición teológica.

Por fin Pulqueria y Marciano convocaron a un gran concilio que debería reunirse

en Nicea en el 451, pero que por una serie de circunstancias se reunió en Calcedonia. Este es el concilio que generalmente recibe el título de Cuarto Concilio Ecuménico. A él acudieron 520 obispos, un número mayor que a cualquiera de los concilios anteriores.

El nuevo concilio pronto condenó a Eutiques y a Dióscoro, al tiempo que perdonó a todos los demás participantes en el “latrocinio” de Efeso. La carta que León le había escrito a Flaviano, y que Dióscoro había prohibido que se leyese en Efeso, fue leída, y muchos de los presentes declararon que en esa carta se exponía su propia fe. Lo que León decía en ella era esencialmente lo mismo que había dicho Tertuliano siglos antes: en Cristo hay dos naturalezas, la humana y la divina, unidas en una sola persona. A partir de entonces, la carta de León, o Epístola dogmática, ha gozado de gran autoridad en casi toda la iglesia cristiana, donde se le ha tenido por exponente fiel de la cristología ortodoxa.

Por fin, tras varios obstáculos de carácter legal, los obispos reunidos en Calcedonia redactaron la Definición de fe, que es posiblemente el punto culminante en toda esta serie de acontecimientos, y que es aceptada hasta el día de hoy por la mayoría de las iglesias. Esta Definición, que a primera vista parece excesivamente complicada y hasta contradictoria, sólo se entiende si la leemos a la luz de la historia que hemos venido narrando, pues en ella aparece toda una serie de frases cuyo propósito es reafirmar la condenación de las diversas herejías que habían sido rechazadas hasta ese momento. Dice así:

Siguiendo pues a los santos Padres, enseñamos todos a una voz que ha de confesarse uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el cual es perfecto en divinidad y perfecto en humanidad; verdadero Dios y verdadero hombre, de alma racional y cuerpo; consubstancial al Padre según la divinidad, y asimismo consubstancial a nosotros según la humanidad; semejante a nosotros en todo, pero sin pecado; engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, y por nosotros y nuestra salvación, de la Virgen María, la Madre de Dios [theotokos], según la humanidad; uno y el mismo Cristo Hijo y Señor Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación, y sin que desaparezca la diferencia de las naturalezas por razón de la unión, sino salvando las propiedades de cada naturaleza, y uniéndolas en una persona e hipóstasis; no dividido o partido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo y Señor Jesucristo, según fue dicho acerca de él por los profetas de antaño y nos enseñó el propio Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Credo de los Padres.

La lectura de esta *Definición* muestra claramente que su propósito no es resolver la cuestión de cómo se unen en Jesucristo la divinidad y la humanidad, sino más bien evitar que se vuelva a caer en algunos de los errores en que otros han caído. Por tanto,

el término “definición” le viene perfectamente bien.

No se trata de una explicación del misterio de la encarnación, sino más bien de una definición, es decir, de una serie de límites que se establecen, pero dentro de los cuales puede haber diversas posiciones ortodoxas. Es así como casi toda la iglesia cristiana la ha aceptado y utilizado a través de los siglos.

Por otra parte, cabría preguntarse si esta Definición no dista mucho del tono sencillo de los Evangelios. A tal pregunta, la respuesta ha de ser afirmativa, aunque al mismo tiempo hemos de añadir que esto no fue culpa de los obispos reunidos en Calcedonia, sino que fue más bien el resultado del modo en que se había planteado el problema cristológico. Según hemos dicho anteriormente, desde fecha relativamente temprana la iglesia comenzó a hacer uso de lo que los filósofos habían dicho acerca del Ser Supremo para entender la doctrina de Dios. El problema está en que esa idea filosófica del Ser Supremo consiste precisamente en la negación de todo lo que es humano. Así se llegó a concebir la divinidad como algo radicalmente opuesto a la humanidad. Pero, puesto que la principal doctrina cristiana era precisamente que Dios se hizo hombre en Jesucristo, esto llevó a los teólogos a preguntarse cómo podían unirse la divinidad y la humanidad, ambas concebidas en términos de mutua oposición. Quizá si la iglesia hubiera seguido, no la doctrina de los filósofos, sino el modo de ver a Dios en que lo hacían personajes tales como Ireneo, el curso de su desarrollo cristológico habría sido otro. Pero en todo caso, dadas las circunstancias, hemos de decir que la Definición de Calcedonia era el mejor modo posible de afirmar el mensaje cristiano de la presencia de Dios en Cristo. Tras el Concilio de Calcedonia, hubo muchos que no quedaron satisfechos con sus resultados. A estas personas se les dio el nombre de “monofisitas”, derivado de dos raíces griegas que quieren decir “una sola naturaleza”. Este nombre se les dio porque se negaban a aceptar la doctrina de las dos naturalezas en Cristo.

Puesto que los concilios supuestamente “ecuménicos” de hecho no representaban el sentir de las iglesias que existían fuera de las fronteras del Imperio, pronto hubo algunas de estas iglesias que se negaron a aceptar el Concilio de Calcedonia, y que por tanto recibieron el nombre de “monofisitas”. Otras, que se negaron a aceptar el Tercer Concilio Ecuménico (Efeso, 431), fueron llamadas “nestorianas”. Acerca de estas iglesias trataremos en el próximo capítulo, que estará dedicado por entero al cristianismo fuera de las fronteras del Imperio.

Los Tres Capítulos y el Segundo Concilio de Constantinopla

La Definición de Calcedonia no puso término a los debates acerca de la persona de Jesucristo. Esto se debió en parte a que hubo muchos, aun dentro de los confines del Imperio, que no la aceptaron. En Egipto, Dióscoro pronto fue tenido por mártir, y su

doctrina por la única ortodoxa. También en Siria, el monofisismo se hizo cada vez más popular. Los historiadores debaten todavía las razones por las que el Concilio de Calcedonia no logró el apoyo de estas regiones, pero parece probable que al menos una de las razones fue que muchas personas, tanto en Siria como en Egipto, se consideraban ajenas a los intereses del Imperio, y que su oposición a las políticas oficiales tomó forma de oposición a la teología oficial del gobierno de Constantinopla.

En todo caso, los emperadores pronto se vieron en la necesidad de atraerse de nuevo a estas gentes que no veían con buenos ojos las decisiones del Concilio de Calcedonia. Egipto y Siria incluían algunas de las provincias más ricas del Imperio, y era necesario calmar la inquietud religiosa que bullía allí. Por estas razones, fueron varios los emperadores que trataron de ganarse el apoyo de los monofisitas. Repetidamente, esta política resultó ser desastrosa, pues los descontentos de Siria y Egipto lo eran por causas sociales, políticas y económicas, y su lealtad no podía lograrse mediante fórmulas teológicas, en tanto no se subsanasen las causas del desasosiego. Al mismo tiempo, la política imperial enajenó a muchos súbditos leales, la mayoría de los cuales aceptaba y defendía las decisiones de Calcedonia.

El primer emperador en tratar de intervenir directamente en el debate fue Basilisco, quien había destronado a su predecesor Zenón. En el 476, es decir, veinticinco años después del Concilio de Calcedonia, Basilisco publicó un edicto en el que se convocaba a un nuevo concilio, y se anulaban las decisiones de Calcedonia. El concilio convocado por Basilisco nunca tuvo lugar, pues poco después de su edicto Zenón recobró el trono.

El propio Zenón intentó ganarse la buena voluntad de los monofisitas más moderados al publicar en el 482 un “edicto de unión”, el Henoticon. Para esto contaba con el apoyo del patriarca Acacio de Constantinopla, quien se había ganado el respeto de los defensores de Calcedonia al oponerse al edicto de Basilisco. La solución de Zenón consistía en llamar a todos los cristianos a la antigua fe en que todos concordaban, según ésta había sido proclamada en los primeros dos concilios ecuménicos.

Empero el edicto de Zenón, en lugar de promover la unidad de la iglesia, la dividió aun más. Entre los opositores de Calcedonia, que como hemos dicho recibían en conjunto el nombre “monofisitas”, había algunos que de veras insistían en la naturaleza única del Salvador al decir que, en virtud de la encarnación, la humanidad de Cristo quedaba absorbida por la divinidad, de tal modo que era erróneo referirse a la humanidad de Cristo como tal. Pero había otros cuya fe se acercaba mucho a la de Calcedonia, y que se oponían a las decisiones de ese concilio porque, a su entender, dejaban la puerta abierta para las doctrinas de Nestorio. El edicto de Zenón, que rechazaba claramente el nestorianismo, fue del agrado de estos últimos, quienes lo aceptaron, mientras que los verdaderos monofisitas, que no podían darse por satisfechos mientras no se condenara la doctrina de las “dos naturalezas”, lo

rechazaron. Luego, el edicto de Zenón dividió a los monofisitas entre sí.

Pero mucho más serio fue el cisma que este edicto ocasionó en la iglesia de Occidente. El papa Félix III se opuso al edicto imperial por dos razones. En primer lugar, en él no se mencionaba la doctrina de las dos naturalezas de Cristo, que desde tiempos antiguos había sido la enseñanza de la iglesia occidental, y que constituía el meollo de la Epístola dogmática de León. En segundo lugar, el Papa insistía en que el Emperador no tenía autoridad para juzgar en materia de doctrina. El resultado fue que Félix excomulgó al patriarca Acacio, con quien había chocado por otros motivos. Este es el llamado “cisma de Acacio”, que mantuvo a las iglesias de Oriente y Occidente separadas hasta el año 519, cuando el emperador Justino y el papa Hormisdas llegaron a un acuerdo en el que se confirmó la autoridad del Concilio de Calcedonia y de la Epístola dogmática de León. Además, todos los obispos que habían sido depuestos por negarse a aceptar el edicto de Zenón fueron restaurados.

A la muerte de Justino en el 527, su sobrino Justiniano lo sucedió. Justiniano resultó ser uno de los más hábiles de todos los emperadores bizantinos. Su gran sueño era restaurar el Imperio Romano a su perdida unidad y grandeza. Durante su reinado, los generales Belisario, Narsés y otros emprendieron campañas que le devolvieron al Imperio Romano las costas de Africa y España, así como los territorios que los godos habían ocupado en Italia. Una vez más, el Mediterráneo se volvió un lago romano (aunque los gobernantes que se daban el título de “romanos” vivían en Constantinopla, y la mayoría de ellos hablaba el griego más bien que el latín).

Como parte de su plan de restaurar la perdida gloria del viejo Imperio, Justiniano hizo reconstruir la catedral de Santa Sofía, construida por Constantino, que había quedado en ruinas. Pero su deseo no era sencillamente volver a levantar el mismo edificio, sino crear un templo sin igual en todo el mundo. Se dice que, cuando por fin vio la obra terminada, Justiniano dijo: “Salomón, te he superado”.

De igual modo, Justiniano decidió que era necesario codificar el complejo sistema legal que el Imperio había desarrollado a través de los siglos. Esta tarea quedó en manos de Triboniano, uno de sus más capaces servidores, y en unos pocos años Justiniano había logrado producir lo que los historiadores de la jurisprudencia consideran un monumento de proporciones semejantes a las de la catedral de Santa Sofía en la historia de la arquitectura.

Pero todos los sueños de Justiniano no podrían verse realizados sin lograr la unión de una iglesia dividida por la cuestión cristológica. En Egipto y Siria había gran número de personas que se consideraban desleales al Emperador y a todo el gobierno de Constantinopla, a quienes acusaban de herejía. El propio Justiniano creía que el Concilio de

Justiniano estaba convencido de que las diferencias entre los calcedonenses y los monofisitas más moderados eran mayormente verbales, y que mediante una serie de conversaciones esas diferencias podían ser superadas. En el siglo XX, muchos

historiadores concuerdan con el juicio de Justiniano acerca del carácter verbal de la controversia, aunque al mismo tiempo señalan que había otras cuestiones políticas, étnicas, culturales y económicas que dificultaban todo acercamiento, y de las que el Emperador no parece haberse percatado. En todo caso, Justiniano comenzó a tratar a los monofisitas con más moderación que su tío y predecesor Justino. Muchos de los obispos que habían sido exiliados fueron invitados a regresar a sus sedes. Otros recibieron invitaciones para visitar al Emperador y la Emperatriz en palacio, donde fueron recibidos cortés y amistosamente.

En el 532, a instancias del Emperador, se reunió en Constantinopla un grupo de teólogos de ambas partes. Justiniano tenía grandes esperanzas acerca del resultado de esta conferencia. Leoncio de Bizancio, el más distinguido teólogo calcedonense de la época, estaba presente. En la conferencia, uno de los seis obispos monofisitas presentes declaró que había quedado convencido, y que estaba dispuesto a aceptar la fórmula de Calcedonia. El propio Justiniano, quien presidió algunas de las sesiones, parece haber quedado convencido de que sería relativamente fácil lograr un acercamiento entre los calcedonenses y la mayoría de los monofisitas. Al año siguiente el propio Emperador publicó su confesión de fe, en la que, sin hacer uso de la frase “en dos naturalezas”, se mostraba ortodoxo. Su propósito era atraer a los monofisitas moderados.

Pero de aquella conferencia que despertó tantas esperanzas en el Emperador surgiría una nueva controversia que una vez más dividiría a la iglesia. Se trata de la controversia llamada “de los Tres Capítulos”. En el curso de la conferencia de Constantinopla, y a través de sus muchas conversaciones con los jefes monofisitas, Justiniano se percató de que éstos no se oponían tanto al Concilio de Calcedonia como a las enseñanzas de algunos de los teólogos antioqueños que parecían formar el trasfondo de ese Concilio. Estos teólogos eran principalmente tres: Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Cirro e Ibas de Edesa. Todos ellos habían muerto largo tiempo antes, y sus enseñanzas no eran doctrina oficial de la iglesia. Pero el Concilio de Calcedonia parecía haber tomado de ellos algunas de las principales frases de la Definición de fe. Lo que preocupaba a los monofisitas, aun a los más moderados, era que en las obras de estos tres teólogos se encontraban aseveraciones que se acercaban demasiado al nestorianismo. Todos ellos eran teólogos antioqueños, y por tanto tendían a subrayar la humanidad del Salvador, y a distinguir entre ella y la divinidad, de un modo que les parecía peligroso a los monofisitas.

Esta situación le dictó al Emperador el curso a seguir. ¿Por qué no condenar las obras de estos tres teólogos, para así garantizarles a los monofisitas moderados que el Concilio de Calcedonia, con su afirmación de las “dos naturalezas”, no se interpretaría en sentido nestoriano? Esto fue precisamente lo que hizo Justiniano, mediante dos edictos promulgados en el 544 y el 551. A partir de entonces, la obra (y a veces las personas) de los tres teólogos condenados recibió el nombre de “los Tres Capítulos”.

Los principales obispos orientales aceptaron estos edictos, aunque al parecer varios de ellos lo hicieron bajo presión imperial.

En el Occidente la reacción fue muy distinta, pues varios de los principales obispos temían que la condenación de los Tres Capítulos era un paso inicial hacia la condenación del Concilio de Calcedonia. Pero el papa Vigilio era criatura de la Emperatriz, y por tanto carecía de fuerza moral para oponerse a los edictos imperiales. Cuando el Emperador se percató de que su primer edicto no era bien recibido en el Occidente, hizo llevar a Vigilio a Constantinopla, donde a la postre el Papa cedió a la presión imperial. La capitulación del Papa, empero, tuvo resultados contraproducentes. La reacción de los obispos occidentales fue tan fuerte y firme, que varios de los obispos orientales que antes habían apoyado al Emperador ahora cambiaron de política. En vista del revuelo causado, el propio Papa cambió de opinión, y retiró su condenación de los Tres Capítulos. Fue entonces cuando Justiniano promulgó su segundo edicto (año 551), en el que reiteraba la condenación de los Tres Capítulos.

Todo esto produjo tal revuelo que por fin el Emperador decidió convocar a un concilio general. Esta asamblea, que recibe el título de Quinto Concilio Ecuménico, se reunió en Constantinopla en el 553. Mientras tanto, el Papa se encontraba también en la ciudad, pues Justiniano no le había permitido regresar a Roma. Al concilio, Vigilio le envió una comunicación en la que, al tiempo que condenaba algunas frases que se encontraban en los Tres Capítulos, se negaba a condenar a los autores en cuestión. Pero a pesar de ello la asamblea, que representaba los intereses del Emperador, condenó los Tres Capítulos. Ante tal decisión, Vigilio insistió en su posición por algunos meses, pero a la postre capituló, accediendo a los deseos de Justiniano. Aunque esa actitud vacilante por parte del Papa produjo varios cismas en Occidente, a la postre toda la iglesia occidental aceptó el Concilio de Constantinopla del año 553 como el Quinto Concilio Ecuménico.

El monotelismo y el Tercer Concilio de Constantinopla

El último intento por parte del gobierno bizantino de atraerse a los monofisitas tuvo lugar en época del emperador Heraclio, a principios del siglo VII. El patriarca Sergio de Constantinopla, tras varios ensayos fallidos de fórmulas de acercamiento con los monofisitas, propuso la doctrina que se ha dado en llamar “monotelismo”. Esta palabra viene de las raíces griegas mono, que quiere decir “uno”, y thelema, que quiere decir “voluntad”.

Luego, lo que Sergio proponía era que en Cristo, al mismo tiempo que había dos naturalezas, la divina y la humana, según lo había declarado el Concilio de Calcedonia, había una sola voluntad. Más allá de esto, la doctrina de Sergio no está clara, pues sus posiciones y las de sus seguidores variaron tanto, y fueron hasta tal punto confusas,

que al monotelismo se le ha dado el nombre de “la herejía camaleón”. Al parecer, lo que Sergio quería decir era que en Cristo no había otra voluntad que la divina. Cuando se le preguntó al papa Honorio qué pensaba él acerca de la fórmula de Sergio, el Papa la aprobó. Pero pronto surgió oposición en varias partes del Imperio. El teólogo que más se distinguió en este sentido fue Máximo de Crisópolis, a quien se conoce como “Máximo el Confesor”. A la postre, en el año 648, la oposición al monotelismo llegó a tal grado que el emperador Constante II prohibió toda discusión acerca de si había en Cristo una o dos voluntades.

Cuando el Emperador promulgó esta prohibición, el Imperio había perdido su interés en atraerse a los monofisitas. En efecto, Siria y Egipto, las regiones donde el monofisismo tenía mayor arraigo dentro del Imperio, habían sido conquistadas poco antes por los árabes. Esto quería decir que a partir de entonces la corte de Constantinopla, en lugar de preocuparse por lograr la buena voluntad de los monofisitas de Egipto y Siria, tenía que mejorar sus relaciones con los cristianos calcedonenses que constituían la mayoría, tanto en los territorios que todavía pertenecían al Imperio, como en el Occidente.

En consecuencia, el Sexto Concilio Ecuménico, reunido en Constantinopla en el 680 y el 681, condenó el monotelismo y reafirmó la Definición de fe de Calcedonia. Entre los monotelitas condenados específicamente por el concilio se contaba el papa Honorio. Este caso de un papa condenado por nombre como hereje por un concilio ecuménico fue una de las dificultades a que tuvieron que enfrentarse los católicos que en el siglo XIX lograron que el Primer Concilio Vaticano promulgara la infalibilidad papal.

La cuestión de las imágenes y el Segundo Concilio de Nicea

La última gran controversia que sacudió a la iglesia durante el período que estamos estudiando (es decir, los años anteriores al 800) fue la que se produjo alrededor de la cuestión de si debían o no utilizarse imágenes en el culto público. En la antigua iglesia cristiana, no parece haber habido oposición alguna a la decoración de las iglesias mediante imágenes, por lo general alusivas a algún episodio bíblico. Tales imágenes se encuentran tanto en las catacumbas romanas como en la iglesia de Dura-Europo, la más antigua que se conserva. Sin embargo, según fue habiendo mayor número de conversos al cristianismo procedentes del paganismo, hubo pastores que comenzaron a temer que el uso de imágenes en las iglesias podría llevar a algunos a la idolatría. Por tanto, algún tiempo después de la conversión de Constantino, empiezan a encontrarse en los sermones cristianos amonestaciones contra el uso indebido de las imágenes. Al mismo tiempo, sin embargo, se insistía en el valor de tales imágenes como “el libro de los incultos”. En una época en que eran pocos los que sabían leer, y

menos los que poseían libros, las imágenes servían para comunicarles a los fieles algunos de los episodios bíblicos más importantes.

La controversia estalló cuando el emperador León III (que no ha de confundirse con el papa del mismo nombre) mandó derribar una estatua de Cristo que era muy venerada en Constantinopla. A partir de entonces, y a través de toda una serie de decretos imperiales, la campaña contra las imágenes tomó cada vez mayor impulso. En el año 754, el hijo de León, Constantino V, convocó un concilio que prohibió el uso de imágenes en el culto, y condenó a los que habían salido en defensa de ellas, especialmente al patriarca Germán de Constantinopla y al famoso teólogo Juan de Damasco. Así surgieron dos partidos, que recibieron los nombres de “iconoclastas” (destructores de imágenes) e “iconodulos” (adoradores de imágenes). Los argumentos de los iconoclastas se basaban en los pasajes bíblicos que prohíben la idolatría, particularmente Exodo 20:4, 5. Pero aparte de esto los historiadores no concuerdan acerca de las razones que llevaron a los emperadores a desatar su campaña iconoclasta. No cabe duda que León III era un hombre de fe sincera. Pero además es muy posible que sus decretos se hayan debido a un deseo de desmentir a los musulmanes, que acusaban a los cristianos de idolatría.

Frente a esta posición, los defensores de las imágenes trataban de relacionar lo que ahora se discutía con las controversias cristológicas que habían tenido lugar en los siglos anteriores. La razón por la cual es posible representar los misterios divinos mediante imágenes es que, en Cristo, Dios mismo nos ha dado su imagen. Negarse a representar a Cristo equivaldría a negar su humanidad. Si Cristo fue hombre, ha de ser posible representarlo, como se puede representar a cualquier otro hombre. Además, el primer creador de las imágenes fue Dios mismo, al crear a la humanidad a su imagen. Estos argumentos se encuentran claramente expuestos en las siguientes líneas de Juan de Damasco:

Puesto que algunos nos culpan por reverenciar y honrar imágenes del Salvador y de Nuestra Señora, y las reliquias e imágenes de los santos y siervos de Cristo, recuerden que desde el principio Dios hizo al ser humano a su imagen. ¿Por qué nos reverenciamos unos a otros, si no es porque somos hechos a imagen de Dios? [...] Por otra parte, ¿quién puede hacer una copia del Dios que es invisible, incorpóreo, incircunscrible y carente de figura? Darle figura a Dios sería el máximo de la locura y la impiedad. [...] Pero puesto que Dios, por sus entrañas de misericordia y para nuestra salvación, se hizo verdaderamente hombre [...] vivió entre los humanos, hizo milagros, sufrió la pasión y la cruz, resucitó y fue elevado al cielo, y puesto que todas estas cosas sucedieron y fueron vistas por los humanos [...] los Padres, viendo que no todos saben leer ni tienen tiempo para hacerlo, aprobaron la descripción de estos hechos mediante imágenes, para que sirvieran a manera de breves comentarios.

La controversia continuó durante varios años. Aunque teóricamente los edictos imperiales eran válidos en todo el antiguo Imperio Romano, de hecho el Occidente nunca los aplicó, mientras que en el Oriente la iglesia se dividió. Por fin, cuando la regencia cayó sobre los hombros de la emperatriz Irene, ésta cambió la política imperial con respecto a las imágenes, y entre ella, el patriarca Tarasio de Constantinopla y el papa Adriano convocaron a un concilio. Esta asamblea tuvo lugar en Nicea en el año 787, y recibe el nombre de Séptimo Concilio Ecuménico. Este concilio restauró el uso de las imágenes en las iglesias, al mismo tiempo que estableció que no eran dignas de la adoración debida sólo a Dios (en griego, *latría*), sino de una adoración o veneración inferior (en griego, *dulía*).

Aunque en el siglo IX los iconoclastas volvieron al poder por algún tiempo, en el año 842 las imágenes fueron finalmente restauradas, y hasta el día de hoy todas las iglesias de origen bizantino celebran esa ocasión en la “Fiesta de la Ortodoxia”. En el Occidente, aunque no hubo un movimiento iconoclasta, los reyes carolingios se negaron a aceptar las decisiones del Séptimo Concilio Ecuménico, no porque se opusieran a las imágenes, sino porque en latín sólo había un término para traducir las dos palabras griegas “*latría*” y “*dulía*”, y por tanto los francos temían que lo que el concilio había dicho era que las imágenes debían ser adoradas. Pero a la postre esta dificultad quedó aclarada, y la mayor parte de la cristiandad aceptó la autoridad del Concilio de Nicea del año 787.

Los primeros siete concilios ecuménicos discutieron cuestiones harto complejas y a menudo confusas. Pero a pesar de ello su importancia en el desarrollo de la teología cristiana ha sido inmensa. A través de toda la Edad Media, casi todos los cristianos, tanto orientales como occidentales, aceptaron su autoridad, y por tanto trataron de forjar su pensamiento dentro de los límites trazados por ellos. Sólo algunos de los cristianos que vivían fuera de las fronteras del antiguo Imperio Romano, a quienes dedicaremos el próximo capítulo, rechazaron la autoridad de algunos de estos concilios. En la época de la Reforma, la mayoría de los reformadores aceptó al menos los primeros cuatro, y por tanto son muchos los protestantes que todavía admiten su autoridad. Algunas iglesias surgidas de la Reforma aceptan los primeros siete concilios ecuménicos. Después de estos siete, la mayoría de los concilios supuestamente “ecuménicos” no tuvo representación de las iglesias orientales, que por tanto no los aprueban.

De esta fe nadie nos podrá apartar. [...] Haz lo que quieras. Si decides permitirnos el libre ejercicio de nuestra fe, nosotros no te dejaremos por ningún otro señor terreno; pero tampoco aceptaremos otro Señor celestial sino a Jesucristo, quien es el único Dios.

Los obispos de Armenia al rey de Persia

En los capítulos anteriores hemos seguido el curso de las diversas controversias teológicas como si cada una de estas hubiera terminado con la decisión de un gran concilio ecuménico. Hasta cierto punto, esto es así dentro de los confines del Imperio Romano. Pero desde fecha muy antigua el cristianismo había cruzado esos confines, y se había extendido hasta regiones relativamente remotas, donde no llegaba la autoridad imperial, y donde por tanto surgieron iglesias que pronto comenzaron a diferir del resto del cristianismo.

Uno de estos casos, acerca del cual tratamos en la sección anterior y en el primer capítulo de la presente, fue el de la conversión de los godos y demás bárbaros allende las fronteras del Imperio. Puesto que esa conversión comenzó cuando el arrianismo estaba en su apogeo, los godos y sus vecinos se hicieron arrianos. Más tarde, según hemos visto, esos pueblos invadieron el Imperio de Occidente, y así el arrianismo apareció en lugares donde nunca había tenido seguidores. En este caso, la fe divergente de los bárbaros no perduró, sino que fue desapareciendo según los invasores se fueron amoldando a las costumbres y la fe de los conquistados.

Pero hubo otros casos en los que quienes no aceptaron la autoridad de uno u otro concilio lograron subsistir a través de los siglos, y por ello en el día de hoy hay todavía iglesias que proceden de tales orígenes. Según hayan rechazado el Concilio de Efeso o el de Calcedonia, tales iglesias reciben el nombre de “nestorianas” o “monofisitas”, aunque ellas mismas no se dan tales títulos, que son despectivos dados por el resto de los cristianos. Hecha esta salvedad, y por motivos de brevedad más que de exactitud, utilizaremos esos dos nombres para referirnos a tales iglesias.

El nestorianismo en Persia

A partir de Palestina, el cristianismo se extendió, no sólo hacia el oeste, sino también hacia el este. En la primera dirección se encontraba el Imperio Romano, del cual la Tierra Santa era parte, y en el cual el cristianismo logró algunos de sus mayores triunfos. Por esto la mayor parte de nuestra historia hasta este punto se ha ocupado del curso de la fe cristiana dentro de los confines del viejo Imperio Romano.

Pero, como hemos dicho, el cristianismo se extendió también hacia el este, en dirección al Imperio Persa y por todo él. El hecho de que a la postre ese imperio no se hizo cristiano es la principal razón por la que no se han conservado datos acerca del curso de la fe cristiana en él. Pero si tales datos se conservaran, no cabe duda de que tendríamos allí tantas historias inspiradoras como las que nos han legado los mártires que ofrendaron sus vidas dentro del Imperio Romano.

En esta expansión hacia el este, el cristianismo utilizó, no el griego o el latín, sino el siríaco. Esta era la lengua que utilizaban los viajeros y comerciantes que iban desde Siria hasta los lugares más apartados del Imperio Persa. Primero en Antioquía, y después en Edesa, se fue produciendo todo un cuerpo de literatura cristiana en siríaco, y ese cuerpo fue utilizado para la propagación de la fe dentro de los territorios persas.

Edesa, que era una ciudad independiente, parece haber sido el primer estado en hacerse cristiano. Ya antes de Constantino, el rey de Edesa se había convertido, y poco después surgió una leyenda según la cual el rey Abgar IV había sostenido correspondencia con Jesucristo. La supuesta carta de Jesús a Abgar era utilizada por muchos como amuleto, y casi toda la población parece haber sido cristiana a mediados del siglo IV. Desde allí la nueva fe se extendió hacia Persia, donde encontró numerosos adherentes, sobre todo entre los habitantes de lengua siríaca. De este modo, el nombre de Cristo llegó a ser venerado en regiones tan remotas como el Turquestán.

Todo esto no se logró sin sangre y sacrificios. La dinastía de los Sasánidas, que a la sazón gobernaba en Persia, persiguió encarnizadamente al cristianismo, sobre todo después que el Imperio Romano se hizo cristiano y las autoridades persas empezaron a temer que los cristianos fuesen en realidad agentes, o al menos simpatizadores, de los romanos.

Por esta razón, los cristianos persas hicieron todo lo posible por mostrarles a las autoridades que no eran parte de una gran organización que tenía su centro en Constantinopla. En el año 410 se constituyeron en iglesia autónoma, dándole al obispo de Ctesifón el título de patriarca. De igual modo, cuando el Concilio de Efeso condenó a Nestorio en el año 431, muchos de los cristianos persas parecen haber acogido con cierto alivio el hecho de que, desde su punto de vista, la iglesia dentro del Imperio Romano se había vuelto herética.

Dados sus orígenes, la iglesia persa siempre había tenido contactos estrechos con Antioquía, y por tanto su cristología era del tipo antioqueño. Además, tras la

condenación de Nestorio, varios teólogos antioqueños se refugiaron en territorio persa. Algunos de ellos fueron a la ciudad de Nisibis, donde se dedicaron a enseñar a las futuras generaciones de teólogos persas. De este modo, la iglesia persa rompió definitivamente con el resto del cristianismo. A partir de Persia, el cristianismo nestoriano se extendió hacia el Asia Central, la India y Arabia. Tras la invasión árabe, los nestorianos no se sometieron tranquilamente al régimen musulmán, sino que produjeron gran cantidad de literatura polémica, tratando de mostrar la superioridad del cristianismo por encima del Islam. Esta literatura, esparcida en las bibliotecas de viejos monasterios, no ha sido suficientemente estudiada. Pero quizá sea de tanto valor e importancia como la de los apologistas cristianos que a partir del siglo segundo emprendieron la tarea de defender su fe frente a la cultura y las leyes grecorromanas. Además, aquellos cristianos nestorianos continuaron proclamando su fe en lugares lejanos, de tal modo que, gracias a la obra del misionero Alopén, llegó a haber cristianos nestorianos en China, y las Escrituras fueron traducidas por primera vez a la lengua de ese país.

Tras esta historia gloriosa, resulta triste comprobar que esta rama del cristianismo casi ha desaparecido. En China un cambio de dinastía destruyó por completo su misión. En la India quedan unos pocos nestorianos. Su principal núcleo se encuentra en los países actuales de Irak, Irán y Siria. Pero a principios del siglo presente fueron cruelmente perseguidos en esa región, de tal modo que su número se redujo de unos cien mil a menos de la mitad. Muchos de ellos emigraron a Norteamérica, donde organizaron algunas iglesias nestorianas.

Los monofisitas de Armenia

Pocas páginas en la historia del cristianismo son tan inspiradoras como las que narran el curso del cristianismo en Armenia. Y a pesar de ello son generalmente desconocidas por los cristianos occidentales.

El reino de Armenia se encontraba al extremo norte de la frontera entre el Imperio Romano y el Imperio Persa. Por tanto, su historia dependió siempre del curso de los acontecimientos en esas dos potencias. Por lo general, cuando los persas se consideraban suficientemente fuertes trataban de anexarse el reino vecino. Los romanos, por su parte, seguían una política distinta, pues su deseo no era conquistar Armenia, sino defender su autonomía para tener un estado aliado que protegiese sus fronteras con los persas. Dadas estas circunstancias, los armenios sentían más simpatías hacia los romanos que hacia los persas. En el siglo III los persas se apoderaron de Armenia. Para ello les dieron órdenes a sus agentes en el reino vecino de que asesinaran al rey Cosroes, y luego invadieron el país. El heredero del trono armenio, Tiridates, todavía niño, huyó con algunos de sus nobles, y se refugió entre los

romanos. El emperador Valeriano acudió en socorro de sus aliados armenios, pero los persas lo derrotaron e hicieron prisionero. Armenia quedó entonces sometida al gobierno de los persas.

Algunos años después, aprovechando que el Imperio Persa atravesaba por un período de crisis, y con la ayuda del emperador Licinio (el mismo a quien Constantino depuso más tarde), Tiridates logró regresar al trono armenio, donde fue recibido con júbilo por sus compatriotas, cansados del yugo extranjero.

Pero la crisis en el Imperio Persa fue breve, y el rey Narsés, tras poner fin a una guerra civil que había desangrado sus dominios, volvió a invadir a Armenia, lo cual obligó a Tiridates a pedir asilo de nuevo en territorio romano. En Siria, Asia Menor y Constantinopla, los refugiados armenios conocieron el cristianismo, y algunos de ellos se convirtieron. Entre estos últimos estaba un pariente de Tiridates, a quien la historia conoce como “Gregorio el Iluminador”.

Una vez más las legiones romanas marcharon al campo de batalla contra los persas, cuya invasión de Armenia amenazaba los territorios romanos. Esta vez tuvieron mejor éxito que la anterior, y los persas se vieron obligados a firmar un tratado de paz mediante el cual el Imperio Romano se anexó varias provincias que anteriormente habían pertenecido a Persia, y Tiridates recuperó su trono.

Junto a Tiridates, regresaron a Armenia los nobles que habían estado exiliados en territorio romano. Entre ellos se contaba Gregorio el Iluminador, quien inmediatamente empezó a predicar su nueva fe entre sus compatriotas. Esto no era del agrado del Rey, quien al parecer temía que el pueblo armenio creyese que la corte se había romanizado durante su exilio. Por ello, Tiridates hizo encarcelar a su pariente por quince años. Pero a la postre el propio Rey se convirtió, y muchos de los nobles lo siguieron a la fuente bautismal. Pronto surgió un movimiento de conversión en masa, en el que buena parte del pueblo abrazó el cristianismo. Este movimiento llegó a tal punto que muchos sacerdotes paganos, o sus hijos, se convirtieron también. Tales sacerdotes pronto recibieron órdenes cristianas, y se dio así el fenómeno de que en Armenia el sacerdocio cristiano se hizo hereditario, como lo había sido el pagano. Lo mismo sucedió con la jefatura de la iglesia, que pasó de Gregorio a sus descendientes. El bautismo de Tiridates tuvo lugar el día de la celebración de la Epifanía y el Bautismo de Jesucristo (el 6 de enero) del año 303, es decir, diez años antes del Edicto de Milán.

Naturalmente, al principio esta conversión en masa dejó mucho que desear. Pero poco a poco la fe cristiana se fue arraigando entre las masas. En el siglo V, el patriarca Sajak le pidió al estudioso Mesrop que tradujese la Biblia al armenio.

Esto era en extremo difícil, pues el armenio no era una lengua escrita. Por tanto, lo primero que tuvo que hacer Mesrop fue elaborar un método para escribir su idioma. Después, con la ayuda de Sajak y de varios discípulos, tradujo la Biblia, primero del siríaco y después del griego. Además Mesrop y sus seguidores se ocuparon de producir

todo un cuerpo de literatura. Esa literatura fue uno de los elementos que más contribuyeron al desarrollo del espíritu nacional de los armenios, hasta entonces divididos en varios clanes rivales.

En el año 450 la nueva iglesia se vio fuertemente amenazada. El rey de Persia trató de imponer en Armenia su religión, el mazdeísmo. Los jefes de la nación armenia se reunieron en Artachat, y convinieron en un mensaje que debía serle enviado al rey de Persia, firmado por los obispos del país: “De esta fe nadie nos podrá apartar. [...] Haz lo que quieras”. Cuando los armenios le enviaron este mensaje al rey de Persia contaban con el apoyo del emperador Teodosio II y de Crisapio (los mismos que convocaron el “latrocinio de Efeso” de que hemos tratado en el capítulo anterior). Pero poco después Teodosio murió y sus sucesores, Pulqueria y Marciano, cambiaron de política con respecto a Persia, y por tanto les retiraron su apoyo a los armenios. En el año 451, el mismo en que se reunió el Concilio de Calcedonia, las tropas persas invadieron a Armenia, y los naturales del país se vieron obligados a defenderse por sí solos. Uno de sus principales jefes militares, Vardán “el valiente”, defendió uno de los pasos entre las montañas con sólo 1036 soldados, y tras larga batalla todos murieron. Los persas conquistaron el país, y Armenia perdió su independencia.

En vista de estos acontecimientos, no ha de extrañarnos que los armenios se negasen a aceptar el Concilio de Calcedonia. Según ellos veían las cosas, los romanos, que debieron haberlos defendido por ser sus aliados y por ser sus hermanos en Cristo, los abandonaron en el momento decisivo. En consecuencia, la iglesia armenia rompió relaciones con la que existía dentro del Imperio Romano, y se declaró “monofisita”, al tiempo que acusaba a los demás cristianos, no sólo de ser traidores, sino también de ser herejes.

Armenia quedó sujeta al gobierno persa. Pero la resistencia fue tal que poco después el rey de Persia decidió concederle al país la libertad religiosa y cierto grado de autonomía. Con ese propósito, nombró gobernador de Armenia al patriota Vajan, que había logrado organizar una resistencia de guerrillas contra los persas. A partir de entonces, y hasta las conquistas turcas, la iglesia de Armenia gozó de relativa paz.

Cuando los árabes conquistaron tanto el Imperio Persa como los territorios orientales del Imperio Romano, Armenia quedó bajo su gobierno. Se cuenta que cuando el califa Omar II le concedió una entrevista al patriarca Juan Otzún, éste se presentó vestido de las lujosas vestimentas que eran símbolo de su oficio. El Califa le preguntó al Patriarca si su Maestro no había enseñado que sus discípulos debían vestir humildemente. El Patriarca le pidió al Califa que lo acompañase a una habitación privada, y allí le mostró la túnica de piel de cabra que llevaba bajo sus lujosas ropas. “El Señor nos enseñó también que no debemos hacer alarde de nuestra virtud”, le dijo al Califa. Este último, convencido de que sólo Alá podía darle a un ser humano la fortaleza para vestir de tal modo, le prometió al Patriarca que los cristianos no serían perseguidos. Durante los varios siglos que duró el régimen árabe, los cristianos

armenios vivieron sin mayores dificultades. Aunque había edictos que limitaban sus actividades, y en algunas ocasiones hubo persecución, en términos generales los árabes respetaron la religión y cultura de los armenios.

En el siglo XI los turcos seleúcidas se apoderaron del país. Estos turcos eran mahometanos, al igual que los árabes, pero se mostraron mucho más fanáticos. Al parecer, los turcos se hicieron el propósito de destruir la iglesia de Armenia, aun si para ello fuera necesario exterminar la población. En tales circunstancias, muchos armenios emigraron hacia el Asia Menor, donde por algún tiempo se estableció el reino independiente de la Pequeña Armenia. Durante el período de las cruzadas, estos armenios se hicieron aliados de los cruzados, y hubo cierto acercamiento con Roma. Pero a la postre los turcos se hicieron dueños de toda la región, y continuaron oprimiendo a los armenios. A principios del siglo XX, esa opresión llegó al punto de matar a decenas de millares de armenios. Hubo aldeas enteras que desaparecieron, y los sobrevivientes se esparcieron por todo el mundo. Muchos de ellos se dirigieron al hemisferio occidental, donde fundaron comunidades en los Estados Unidos y en Brasil. Otros armenios, que vivían en la porción de la antigua Armenia que había quedado bajo el dominio de Rusia, lograron continuar algunas de sus viejas tradiciones en su tierra ancestral.

Los monofisitas en Etiopía

Se cuenta que en el siglo IV dos hermanos cristianos, de nombre Frumencio y Edesio, naufragaron en las costas del Mar Rojo. Allí fueron capturados y hechos esclavos por los habitantes del reino de Axum, en el Africa. Tras un largo período de esclavitud, su sabiduría hizo que se les diera la libertad y llegaran a ser consejeros del rey. Edesio decidió por fin regresar a Tiro, su ciudad natal. Pero Frumencio fue a Alejandría, donde Atanasio (uno de los “gigantes” cuya vida estudiamos en la sección anterior) lo consagró obispo, y lo envió de regreso como misionero al reino de Axum. La labor misionera fue ardua, y alrededor del año 450, unos cien años después del comienzo de la obra de Frumencio, el rey Exana se convirtió al cristianismo. Al igual que en tantos otros casos, pronto los grandes personajes del reino y buena parte del pueblo lo siguieron a la fuente bautismal, y el reino se volvió cristiano.

Aquel reino de Axum fue engrandeciéndose mediante una serie de conquistas, y a la postre fue el núcleo alrededor del cual se formó la nación de Etiopía. De este modo apareció un vasto reino cristiano al sur del Egipto, allende las fronteras del Imperio Romano.

La iglesia de Etiopía guardó siempre relaciones estrechas con la del Egipto, y por tanto cuando el Concilio de Calcedonia condenó al patriarca de Alejandría, Dióscoro, los etíopes siguieron el ejemplo de la mayoría de los cristianos egipcios, y se negaron a

aceptar las decisiones de ese concilio. Es por esta razón que los demás cristianos les dan el título de “monofisitas”.

A través de los siglos, Etiopía ha mantenido su independencia, y es probablemente a ella que se refieren las leyendas que circulaban en la Europa medieval, acerca de un reino cristiano de gran riqueza, que existía más allá de los territorios dominados por los musulmanes.

Otra leyenda interesante relacionada con la historia de Etiopía es la que afirma que los emperadores de ese país, que se mantuvieron en el poder hasta la segunda mitad del siglo XX, eran descendientes de Salomón y de la reina de Saba. Según esta leyenda, cuando la reina de Saba (que supuestamente era Etiopía) se aprestaba a partir de Jerusalén, Salomón la invitó a pasar la última noche en su palacio. La Reina le manifestó que temía por su virtud, y el Rey le respondió que, siempre que no tomase nada de su palacio, él la respetaría. La Reina accedió a dormir en el palacio de Salomón bajo esos términos. Por la noche tuvo sed, y se levantó y bebió de un cántaro que había en su cámara. Entonces Salomón salió de su escondite entre las cortinas, le dijo que había tomado algo de su palacio, y se unió a ella. Por la mañana, le dio un anillo, diciéndole que si de aquella unión nacía un hijo se lo enviase con el anillo, para poder reconocerlo. Algunos años después el joven Menelik se presentó con el anillo en la corte de Salomón, quien le enseñó su sabiduría. De regreso a Etiopía, Menelik llegó a ser rey, y fundó así la dinastía de los Salomónidas.

Todo esto no es más que una leyenda. Pero señala el hecho de que el cristianismo etíope, a diferencia de buena parte de la cristiandad supuestamente más ortodoxa, ha conservado a través de los siglos un sentido claro de las raíces judaicas del cristianismo.

Los monofisitas de Egipto y Siria

Según dijimos en el capítulo anterior, dentro del Imperio Romano, en las regiones de Egipto y Siria, había fuertes contingentes que se negaban a aceptar las decisiones del Concilio de Calcedonia. Los diversos decretos de Basilio, Zenón, Justiniano y otros que discutimos entonces eran otros tantos intentos de ganarse la simpatía de estas personas. Por tanto, la historia del monofisismo dentro del Imperio Romano, al menos en sus primeros años, ha sido narrada dentro de ese contexto. Aquí sólo nos resta añadir algo acerca de las dos iglesias que surgieron de esa complicada historia, es decir, la iglesia copta y la iglesia jacobita.

El copto era el antiguo idioma de los egipcios, que éstos habían hablado antes de que el país fuese conquistado por Roma. Mientras la gente culta, particularmente en Alejandría, hablaba el griego, y muchos hablaban también el latín, los campesinos y demás personas pobres, descendientes de los antiguos habitantes del país, hablaban el

copto. Fue entre estos últimos donde el monaquismo primitivo encontró la mayoría de sus adherentes. Y fue también entre ellos donde la oposición al Concilio de Calcedonia se hizo cada vez más fuerte.

Cuando los árabes conquistaron el país, el cristianismo de habla griega, cuya fuerza estaba principalmente en las ciudades, continuó aceptando las doctrinas de Calcedonia, y siguió en comunión con el patriarca de Constantinopla. A estos cristianos se les dio el nombre de “melquitas”, que quiere decir “del emperador”. Pero la mayoría de los cristianos egipcios continuó en su oposición a las decisiones de Calcedonia, y rompió con Constantinopla. Estos cristianos reciben el nombre de “coptos”, y hasta el día de hoy constituyen la iglesia más numerosa en el Egipto.

Mientras tanto, en Siria y los alrededores sucedió algo parecido. Justiniano trató de aplastar el monofisismo en la región, pero Teodora se opuso a esa política, y protegió a algunos de los principales opositores del Concilio de Calcedonia. Uno de estos fue Jacobo Baradeo, un evangelista fervoroso de vida austera, que se dedicó a viajes misioneros en los que convirtió a muchas personas, consagró a por lo menos 27 obispos, y ordenó a millares de sacerdotes. Sus viajes lo llevaron por toda Siria, y hasta Egipto, Persia, Asia Menor y Constantinopla. Su labor fue tal que poco después se empezó a hablar de la iglesia monofisita de esa región como la “iglesia jacobita”, y así se llama hasta el presente.

Cuando los árabes conquistaron la mayor parte de los territorios en que Jacobo Baradeo había laborado, la iglesia jacobita reafirmó su independencia del Imperio Bizantino, y su repudio al Concilio de Calcedonia. Pero a pesar de ello no lograron ser tan numerosos en Siria como lo eran los ortodoxos. A mediados del siglo XX el número de sus miembros ascendía a unos cien mil.

En resumen, las principales iglesias disidentes que surgieron de las controversias cristológicas y que perduran hasta nuestros días son cinco. En oposición al Concilio de Efeso, surgió la iglesia nestoriana. Y contra el de Calcedonia se declararon las iglesias armenia, etíope, copta y jacobita, a las que los demás cristianos llaman “monofisitas”.

Las conquistas árabes

31

Aunque antes habían pedido ayuda contra los incrédulos, cuando recibieron de Dios un libro que confirmaba las Escrituras no quisieron creer. Por esa razón los infieles recibirán la maldición de Dios.

El Corán

A principios del siglo VII, parecía que por fin Europa comenzaba a salir del caos en que la habían sumido las invasiones de los bárbaros. Todos los invasores arrianos se habían vuelto católicos. Los francos, que desde un principio se habían convertido a la fe nicena, empezaban a establecer su hegemonía sobre las Galias. En las Islas Británicas, comenzaban a verse los resultados de la misión de Agustín. En Italia, en medio de las dificultades causadas por los lombardos, Gregorio el Grande ocupaba la sede pontificia.

El Imperio Bizantino disfrutaba todavía del resultado de las conquistas de Justiniano, especialmente en el norte de Africa, donde el reino de los vándalos había desaparecido.

Entonces sucedió lo inesperado. De un oscuro rincón del mundo, al que tanto el Imperio Romano como los reyes persas le habían prestado poquísima atención, surgió una avalancha que, impulsada por la predicación del Corán, parecía destinada a conquistar el mundo.

Mahoma

El fundador del Islam, Mahoma, era miembro de una familia destacada en la ciudad de Meca, en Arabia. Su padre había muerto poco antes de que Mahoma naciera, y su madre murió cuando el niño tenía seis años. Fue entonces su tío quien lo crió. Pero los negocios de la familia sufrieron serios reveses, y Mahoma pasó buena parte de su juventud como pastor.

Después se unió al comercio de las caravanas, y su éxito fue tal que la viuda rica Cadija lo puso al frente de sus negocios. Tras algún tiempo, Cadija y Mahoma contrajeron matrimonio. Mientras vivió, Cadija fue el consejero y auxiliar más cercano con que contó Mahoma. Pero durante largo tiempo el futuro Profeta del Islam se dedicó sencillamente al comercio, y su vida no parecía distinta de la de sus muchos colegas. Alrededor del año 610, cuando contaba unos cuarenta años, comenzó la carrera religiosa del Profeta. Este había acostumbrado retirarse de vez en cuando a un lugar apartado, para orar y meditar. Por esa época, había tenido ya amplios contactos con el judaísmo y con el cristianismo, pues en Arabia había buen número de judíos, y había también cristianos de diversas sectas. Algunas de estas sectas habían perdido todo contacto con el resto de la iglesia siglos antes, y por tanto sus doctrinas habían evolucionado por caminos a veces extraños. En todo caso, según cuenta la leyenda musulmana, Mahoma se encontraba en una montaña cerca de Meca cuando se le apareció el ángel Gabriel y le ordenó que proclamara el mensaje del único Dios verdadero.

Al principio, Mahoma fue algo tímido en su predicación. Tenía dudas acerca de su propia misión, y por algún tiempo no recibió otra revelación. Pero a la postre se convenció de que tenía una misión profética, y se lanzó a cumplirla. Comenzó entonces a proclamar el mensaje del Dios único, a la vez justo y misericordioso, que gobierna todas las cosas y exige obediencia de los seres humanos. Su mensaje, al estilo de los profetas del Antiguo Testamento, se presentaba frecuentemente en forma rítmica. Según Mahoma, lo que él predicaba no era una nueva religión, sino la continuación de la revelación que Dios había dado en los profetas del Antiguo Testamento y en Jesús. Este último no era divino. Pero sí era un gran profeta, que debía ser obedecido.

Los dirigentes árabes en Meca se opusieron a la predicación de Mahoma. Meca era un centro de peregrinajes en la religión politeísta de Arabia, y buena parte de sus ingresos se relacionaba con su culto. Por tanto, los comerciantes de la ciudad, muchos de los cuales habían sido colegas de Mahoma, ahora se volvieron contra él y sus seguidores.

En el año 622, Mahoma se refugió en un oasis cercano, donde estaba la población que después recibió el nombre de Medina. Es a partir de esa fecha que los musulmanes cuentan los años. Fue allí donde por primera vez se estableció una comunidad mahometana, en la que el culto y la vida civil y política siguieron las normas trazadas por el Profeta.

Tras una serie de campañas militares, negociaciones y pactos, Mahoma y los suyos tomaron la ciudad de Meca en el año 630. Con gran sabiduría y moderación, el Profeta prohibió toda venganza contra sus antiguos enemigos, y se limitó a derrocar los ídolos del templo y a instaurar el culto monoteísta.

A partir de entonces, Mahoma gozó cada vez de más prestigio y poder entre los

árabes, y a su muerte, en el 632, buena parte de la península de Arabia se había hecho musulmana.

Las conquistas de los califas

A la muerte de Mahoma la dirección de la comunidad musulmana cayó sobre los califas (del árabe califat, que quiere decir “sucesor”). El primer califa fue Abu Béquer, quien había sido uno de los principales acompañantes de Mahoma. Bajo Abu Béquer, el Islam consolidó su dominio en Arabia occidental, y tuvo sus primeros encuentros con los ejércitos bizantinos, que fueron derrotados en el 634.

Abu Béquer murió al mes siguiente, y su sucesor Omar, quien gobernó por diez años, continuó sus conquistas. El general Calid, bajo cuyo mando se encontraban las tropas que habían derrotado a los romanos, invadió la región de Siria, y en el 635 tomó la ciudad de Damasco. Tras ligeros reveses, los árabes derrotaron a un nuevo ejército que el Imperio Romano envió contra ellos, y en el 638 el Califa en persona tomó posesión de Jerusalén. Dos años después, con la capitulación de Cesarea y de Gaza, toda la región quedó en poder de los árabes.

Por el momento, los musulmanes no persiguieron a los cristianos ni a los judíos, pues eran “pueblos del libro” (es decir, del Corán) cuyo monoteísmo el Islam compartía. Así, por ejemplo, al entrar en Jerusalén el califa Omar decretó que a los cristianos “... se les asegurarán la vida y los bienes, sus iglesias y sus cruces. [...] En asuntos religiosos, no habrá presión ni coacción. Los judíos han de habitar en Jerusalén junto a los cristianos, y los que en ella residan han de pagar el mismo tributo que los habitantes de otras ciudades”.

En términos generales, esta fue la política religiosa que siguieron los primeros califas en las tierras conquistadas. Sólo el politeísmo y la idolatría se prohibían. Los cristianos y judíos podían continuar en el libre ejercicio de su culto, siempre que respetaran al Profeta y al Corán. Después se prohibió la conversión de los mahometanos al cristianismo o al judaísmo. Pero aparte de esto, y de ciertas limitaciones en las señales públicas de su culto, la única carga que se estableció sobre los judíos y los cristianos fue la obligación de pagar un tributo mediante el cual el estado se sostenía. Quienes se convertían al Islam no tenían que pagar ese impuesto. Por tanto, al mismo tiempo que los musulmanes no tenían interés especial en fomentar las conversiones a su religión, muchos de los cristianos de convicciones más flexibles terminaron por aceptar la fe del Profeta.

Al mismo tiempo que se enfrentaban a los bizantinos en Siria, los árabes invadían la otra gran potencia vecina, el Imperio Persa. Este doble frente, que en teoría pudo haber sido desastroso, produjo resultados sorprendentes. En el 657, después de derrotar repetidamente a los persas, los árabes tomaron su ciudad capital, Ctesifón. Entonces

continuaron su inexorable expansión hacia el este, mientras los persas se retiraban hacia las montañas. Finalmente, en el 651 (y por tanto en tiempos del próximo califa) el último rey persa fue muerto, y al año siguiente los musulmanes eran dueños de todo el antiguo Imperio Persa.

Mientras tanto, en el 639, otro contingente árabe invadió el Egipto, y rápidamente conquistó la mayor parte del país. En el 640, los árabes fundaron la ciudad que más tarde sería El Cairo. Y en el 642, al rendirse Alejandría, todo el país quedó en su poder. De allí la hueste musulmana continuó marchando victoriosa hacia el oeste, y en el 647 la ciudad de Trípoli capituló.

Bajo el próximo califa, Otmán, las conquistas marcharon más lentamente. En el norte de Africa los bereberes se oponían a sus avances, y el Imperio Bizantino, cuyas fronteras habían sido replegadas hasta el Asia Menor, logró por fin detener el avance del Islam en esa dirección. Además, hubo luchas internas entre los propios musulmanes, y a la postre Otmán fue atacado y muerto por uno de los hijos de Abu Béquer. Pero a pesar de todo esto Otmán había dado los primeros pasos en la fundación de una escuadra árabe, y con ella logró conquistar la isla de Chipre, que hasta entonces había sido parte del Imperio Romano.

La muerte de Otmán no puso fin a la guerra civil entre los musulmanes. Su sucesor, Alí, no pudo retener el poder, y a su muerte lo sucedieron los califas omeyas, quienes al principio se dedicaron a consolidar su poder, y establecieron su capital en Damasco.

Por estas razones, durante la segunda mitad del siglo VII las conquistas árabes fueron más lentas. Aunque repetidamente atacaron a Constantinopla y otras regiones vecinas, sus fuerzas fueron rechazadas. Su principal conquista, el norte de Africa, requirió una lucha larga y azarosa, pues tanto los bizantinos como los bereberes los resistieron a cada paso. Pero a pesar de ello Cartago capituló en el 695, y al terminar el siglo muchos de los bereberes habían aceptado el Islam.

En el año 711, un ejército musulmán compuesto de moros, bereberes y árabes, al mando de Tarik, cruzó el estrecho de Gibraltar (cuyo nombre se deriva del de Tarik) y derrotó al último rey godo, Rodrigo, cerca de Jerez. Pronto toda España, excepto los territorios asturianos y vascongados del norte, quedó bajo el dominio musulmán.

De España, las huestes victoriosas pasaron a Francia, donde se adueñaron de buena parte de la costa sur. En el 721 marcharon sobre Tolosa, y en el 732 se encontraban cerca de Poitiers cuando fueron derrotados por los francos, al mando de Carlos Martel. Anteriormente, en el 718, otro ejército islámico, apoyado por la escuadra, había atacado a Constantinopla. El emperador León III había defendido la ciudad valerosamente y los musulmanes habían perdido casi toda su escuadra y buena parte de su ejército. Otra expedición, dirigida contra Sicilia en el 720, también había fracasado. La primera marejada del avance islámico había llegado a pleamar.

Consecuencias de las conquistas

Cien años mediaron entre la muerte de Mahoma y la batalla de Poitiers. Fueron cien años que cambiaron la faz del Mediterráneo, y tendrían profundas implicaciones para el futuro de la región y de la iglesia. Hasta entonces, a pesar de las invasiones de los bárbaros, el Mediterráneo había sido un lago romano. Es cierto que durante algún tiempo los vándalos dominaron la navegación en la región al oeste de Italia. Pero ese dominio fue breve, y en todo caso nunca llegó a interrumpir la navegación y el comercio entre Egipto y Siria, por una parte, y Constantinopla e Italia, por otra.

Ahora los musulmanes se habían adueñado de toda la costa del Mediterráneo, desde Antioquía, junto al Asia Menor, hasta Narbona en el sur de Francia, y por tanto el comercio marítimo cristiano quedó limitado a la porción nordeste del Mediterráneo (los mares Egeo y Adriático), y el Mar Negro.

Durante la edad de oro del Imperio Romano, y aún después de las invasiones de los bárbaros, había existido un nutrido comercio que llevaba al Occidente productos procedentes de Egipto, y hasta del Lejano Oriente. De Alejandría se importaba el papiro, tan necesario para copiar manuscritos antiguos y producir nuevas obras. Del Oriente provenían, a través del Mar Rojo, seda y especias.

Tras las conquistas de los árabes, este comercio cesó. Esto quiso decir, por una parte, que escaseó el papiro, y que los manuscritos tuvieron que empezar a copiarse en pergamino. Pero quiso decir además que la Europa occidental quedó relativamente aislada de las más antiguas civilizaciones del Egipto, Siria y el Lejano Oriente. Esto a su vez la obligó a depender de sus propios recursos, y a desarrollar su propia civilización.

Por otra parte, las conquistas musulmanas le arrebataron a la cristiandad varios de sus más antiguos centros de difusión y pensamiento: Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Cartago. En consecuencia, sólo dos ciudades quedaron entonces que podrían disputarse la hegemonía sobre el mundo cristiano: Roma y Constantinopla. Alrededor de cada una de ellas el cristianismo fue tomando su propia forma, hasta que se produjo la ruptura definitiva, según veremos, en el año 1054.

Quizá el papa León III tenía en mente algunas de estas nuevas circunstancias aquel día de Navidad del 800, cuando ciñó la sien de Carlomagno con la corona imperial. Pero en todo caso, no cabe duda de que esas circunstancias fueron factores determinantes de los resultados de su acción. El emperador de Constantinopla, casi constantemente acosado por sus vecinos musulmanes, no tendría los recursos necesarios para intervenir decisivamente en el Occidente. Roma, por su parte, se apartaría cada vez más de una iglesia bizantina que parecía estar bajo la tutela del poder imperial. Si hasta entonces el mapa del cristianismo se había trazado sobre el eje horizontal del Mediterráneo, a partir de las conquistas árabes y de la coronación de

Carlomagno se trazaría sobre un eje vertical que iba desde Roma hasta las Islas Británicas, pasando por los territorios de los francos. El cristianismo bizantino quedaría cada vez más al margen de ese mapa.

Bajo el régimen de los carolingios

32

Cuiden los poderosos [...] de no tomar para su propia condenación las cosas de la iglesia, ni oprimir [...] las iglesias de Dios, y los lugares santos, sabiendo que las propiedades de la iglesia son las promesas de los fieles, el patrimonio de los pobres, el precio de los pecados.

Hincmaro de Reims

Cuando dejamos el Occidente, varios capítulos atrás, para narrar algo de lo que estaba sucediendo en el Oriente, el papa León III acababa de consagrar a Carlomagno como emperador. Aunque ya hemos dicho algo acerca del alcance de esa decisión, debemos regresar ahora al Occidente, para ver el curso de los acontecimientos bajo Carlomagno y sus sucesores.

Carlomagno

Cuando Carlomagno fue coronado emperador por el Papa, casi toda la cristiandad occidental formaba parte de su imperio, fuera del cual quedaban sólo las Islas Británicas y los rincones de España hacia donde se habían replegado los cristianos tras las invasiones musulmanas. Por tanto, el curso de los acontecimientos dentro de su imperio tendría amplias consecuencias para la historia futura del cristianismo, y de la Europa toda.

Pero Carlomagno no se limitó a extender sus territorios entre sus vecinos cristianos. Más que eso, se lanzó a una vasta campaña de conquista contra los sajones y los frisonos, que habitaban las fronteras al nordeste de su imperio, y contra los musulmanes que lindaban con él al suroeste. Las campañas contra los sajones y frisonos fueron largas y sangrientas. Estos pueblos, que nunca habían sido romanizados, atravesaban periódicamente las fronteras de los francos, saqueaban las aldeas, iglesias y monasterios, y regresaban con su botín a sus bosques, donde era muy

difícil darles caza. Por lo tanto, en el año 772, Carlomagno invadió sus territorios y penetró hasta Irminsul, donde destruyó un gran tronco que era el ídolo principal de los sajones. Al parecer, lo que el Rey franco se proponía era a la vez facilitar la conversión de los sajones al cristianismo, y debilitar su resistencia destruyendo su religión. Tras aceptar la rendición de los sajones, Carlomagno les envió misioneros, para que les enseñasen la fe cristiana.

Pero pocos años después, cuando el Rey de los francos se vio obligado a marchar a Italia en su campaña contra los lombardos, los sajones se sublevaron, y mataron a todos los misioneros. Entonces Carlomagno invadió de nuevo la región, aplastó la rebelión, y convocó a una asamblea nacional en Paderborn, donde los sajones, aparentemente pacificados, vieron su país organizado eclesiásticamente, con diversas diócesis y abadías que se debían ocupar de su cristianización.

Carlomagno se encontraba todavía en Paderborn cuando se le presentó la oportunidad de invadir a España. Uno de los jefes musulmanes de ese país le pidió ayuda en su rebelión contra Abderramán I, quien gobernaba el país desde Córdoba. El rey franco abandonó a Sajonia apresuradamente, cruzó sus propios territorios, y dividió su ejército en dos cuerpos, que cruzaron los Pirineos por dos lugares distintos. Tras tomar a Barcelona, Huesca y Gerona, los dos ejércitos se encontraron frente a Zaragoza, ciudad que se suponía fuese el centro de la rebelión contra Abderramán. Pero Zaragoza se negó a abrirles sus puertas, y los francos empezaron a temer que la supuesta rebelión no tendría lugar, o que habían sido traicionados.

En esto estaban las cosas cuando llegaron noticias de que los sajones se habían vuelto a rebelar, bajo el mando del jefe Videquindo. Carlomagno regresó apresuradamente a Francia, y en esa ocasión su retaguardia, al mando de Roldán, fue aniquilada por los vascos en el paso de Roncesvalles. Pero el Rey prosiguió su marcha a través de sus propios dominios, se presentó inesperadamente en Sajonia, y ahogó la rebelión.

Cuando, en el año 782, la sublevación estalló de nuevo, Carlomagno se propuso ahogarla en sangre. Hasta entonces sus medidas después de cada revuelta habían sido relativamente benignas. Pero en esta ocasión, cuando sus tropas dominaban de nuevo la región, y Videquindo había escapado a Escandinavia, el Rey de los francos ordenó que se les infligiera a los sajones un castigo ejemplar, y en Verden más de cuatro mil de ellos fueron muertos.

Esta matanza exasperó a los sajones, quienes ahora se alzaron contra Carlomagno en mayor número que antes. Tanto los sajones como los francos sabían que esta era la última rebelión, y que por tanto la lucha debía proseguir hasta el final. En el 784 los frisonos, hasta entonces aliados de los sajones, se rindieron a los francos, aceptaron el bautismo, y se apartaron de la contienda. Un año después Videquindo y sus principales jefes se rindieron definitivamente y aceptaron el cristianismo. Su bautismo marcó el fin de las revueltas de los sajones.

En esta historia nos hemos referido repetidamente al bautismo, tanto de los frisonos como de los sajones, como si ese rito se relacionara de algún modo con la rebelión y su supresión. El hecho es que existía una relación estrecha. Carlomagno estaba convencido de que, si los sajones aceptaban el cristianismo, perderían su carácter aguerrido y aceptarían buena parte de la cultura de los francos.

De este modo los sajones dejarían de ser una amenaza. Además, cualquiera que haya sido la intención que lo animaba en sus primeras campañas, a la postre Carlomagno decidió incorporar Sajonia a sus dominios. Puesto que se consideraba a sí mismo rey (y después emperador) por la gracia de Dios, parte de su misión, según él mismo la veía, consistía en asegurarse de que sus súbditos fuesen cristianos.

Por otra parte, el bautismo tenía cierto poder directo en la pacificación de los sajones. Al parecer, muchos entre ellos creían que al aceptar el bautismo estaban abandonando a sus dioses, quienes a su vez los abandonarían a ellos. Luego, una vez bautizados, no tenían otra alternativa que ser cristianos, pues de lo contrario quedarían sin dios alguno que los protegiera. Aunque muchos de los bautizados tras una campaña pronto se sumaban a la próxima rebelión, también hubo muchos que se negaron a sublevarse de nuevo, basando su decisión en el hecho de que habían sido bautizados.

Por su parte, Carlomagno siguió una política de pacificación que pronto logró asimilar Sajonia al reino de los francos. Varios miles de sajones fueron transportados a otras partes del Imperio. Y en su propia tierra el Emperador les dio el título de condes a algunos de los jefes que se mostraron leales a su gobierno. Poco después, serían los sajones quienes aplicarían a la conversión de sus vecinos los mismos métodos que Carlomagno había empleado con ellos.

Mientras todo esto sucedía, Carlomagno no abandonó por completo sus intereses en España. Bajo el mando de su hijo Ludovico Pío y del duque Guillermo de Aquitania, los francos conquistaron una amplia faja de terreno que se extendía hasta el Ebro. Al mismo tiempo, Carlomagno parece haber puesto algunos recursos a la disposición de Alfonso II el Casto, rey de Asturias, quien comenzaba el largo proceso de la reconquista de la Península Ibérica.

Dentro de sus propios territorios, Carlomagno se ocupó también de organizar y supervisar la vida de la iglesia. Al parecer, el Emperador se creía llamado a gobernar su pueblo, no sólo en asuntos civiles, sino también eclesiásticos. Aun más, Carlomagno no parece haber hecho distinción alguna entre estos dos campos. Los obispos, al igual que los condes, eran nombrados por el rey, y desapareció así la antigua costumbre de que los obispos fueran elegidos por el clero y el pueblo. Puesto que bajo Carlomagno cada obispo era directamente responsable ante el rey, la función de los arzobispos fue más bien de honor que de autoridad. Bajo Ludovico Pío, el próximo rey, los arzobispos comenzarían a adquirir más poder, y a la postre se volverían poderosos señores feudales.

Además de nombrar a los obispos, Carlomagno se ocupó de legislar acerca de la

vida de la iglesia. Esta legislación incluyó el descanso dominical obligatorio, la imposición del diezmo como si fuera un impuesto, y el mandato de predicar sencillamente y en la lengua del pueblo.

Bajo los gobiernos anteriores, el monaquismo había perdido su inspiración inicial, pues las abadías se habían vuelto ricas prebendas, codiciadas y frecuentemente logradas por personajes que no tenían el menor interés en la vida monástica, y que sólo aspiraban a hacerse ricos y poderosos. Carlomagno emprendió la reforma de los monasterios, que quedó confiada a Benito de Aniano (quien no debe confundirse con Benito de Nursia, el autor de la Regla). Benito de Aniano había abandonado la corte real para dedicarse a la vida monástica, y su sabiduría, austeridad y obediencia a la Regla pronto le ganaron el respeto del Rey, quien le encomendó la tarea de reformar y supervisar la vida monástica. Esto lo hizo nuestro monje aplicando en todo el país la Regla de San Benito, que así alcanzó mayor difusión.

Al mismo tiempo, Carlomagno se ocupó también de la educación de sus súbditos y del cultivo de las letras. Con este propósito, reformó la escuela palatina, que existía desde tiempos de los merovingios (la dinastía anterior). A esa escuela asistieron, no sólo los hijos de los nobles de la corte, sino también el propio Rey, deseoso de aumentar sus conocimientos. A ella Carlomagno trajo al diácono Alcuino de York, a quien había conocido en Italia, y quien llevó al reino de los francos la erudición que se había conservado en los monasterios británicos. De España vino Teodulfo, a quien el Rey nombró obispo de Orleans. Allí este sabio obispo ordenó que en todas las iglesias de su diócesis hubiera escuelas, y prohibió que los sacerdotes les negasen la enseñanza a los pobres, o que exigiesen pago por ella. Tras estos grandes maestros, vinieron muchos otros, así como poetas e historiadores, cuyos nombres no es necesario consignar aquí, pero que contribuyeron a un florecimiento de las letras bajo el régimen de Carlomagno y sus sucesores.

Los sucesores de Carlomagno

Normalmente, según las viejas costumbres de los francos, los territorios de Carlomagno debieron haberse repartido entre todos sus hijos. Pero cuando el viejo Rey decidió que había llegado la hora de nombrar sucesor, sólo uno de sus hijos legítimos quedaba con vida: Luis, o Ludovico, a quien por sus inclinaciones religiosas se le ha dado el nombre de “Ludovico Pío”. Aunque éste había dado muestras de habilidad administrativa y militar mientras gozó del título de rey de Aquitania bajo su padre Carlomagno, el hecho es que hubiera preferido ser monje que emperador, y que sólo la mano fuerte de su padre y los consejos de varios eclesiásticos a quienes admiraba le impidieron tomar la tonsura monástica.

Los primeros años de gobierno de Ludovico Pío fueron indudablemente los

mejores. En la primera dieta (o asamblea del Imperio) se adoptó una serie de medidas que mostraban el camino que Ludovico se proponía seguir. De estas la más notable fue el envío por todo el Imperio de comisionados imperiales para investigar cualquier caso de opresión o usurpación de poder que hubiera tenido lugar.

Animada por el mismo espíritu reformador del Emperador, la dieta del 817 ordenó que todos los monasterios se sometieran a Benito de Aniano, y que la elección de los obispos recayese de nuevo sobre el clero y el pueblo. Con este último paso, Ludovico se deshacía de uno de los más poderosos instrumentos de que su padre había disfrutado, pues a partir de ahora el alto clero no le debería la lealtad absoluta que antes le había debido a Carlomagno. Esa misma dieta les prohibió además a todos los clérigos cualquier ostentación de lujo, tales como los cinturones con piedras preciosas o las espuelas de oro. La propiedad eclesiástica quedaría fuera de la jurisdicción de los nobles. El diezmo, por demás obligatorio, se dividiría en tres porciones, de las cuales una sería del clero y dos pertenecerían a los pobres. En todas estas leyes, puede verse el hilo central de la política eclesiástica de Ludovico, que consistía en reformar la iglesia al mismo tiempo que le daba cada vez mayor autonomía. El gran peligro de tal política estaba en que era posible (y así sucedió) que los dirigentes eclesiásticos utilizasen su nueva autonomía contra los designios reformadores del Emperador, y aun contra el Emperador mismo.

Los conflictos comenzaron cuando murió la emperatriz Hermingarda, y el Emperador tomó por esposa a la bella e inteligente Judit. Pronto nació un hijo de esta unión, y los tres hijos de Hermingarda, a quienes Ludovico había nombrado sus sucesores y herederos, comenzaron a temer que su medio hermano los desposeería. El resultado fue una larga y complicada guerra civil. Durante el conflicto, Ludovico se dejó llevar repetidamente por sus inclinaciones religiosas, perdonando a los rebeldes, mientras estos últimos aprovecharon cuanta oportunidad se les presentó de humillarlo, y hasta llegaron a deponerlo. Tras su restauración, Ludovico perdonó una vez más a sus hijos rebeldes y a los partidarios de éstos. Al morir él, sus dominios se dividieron entre tres de sus hijos, pues uno de los que había tenido de Hermingarda había muerto. Lotario, el mayor, les hizo la guerra a sus hermanos, hasta que por fin, en el tratado de Verdún del año 843, los territorios que habían pertenecido a Carlomagno y a Ludovico Pío se dividieron como sigue: Lotario tomó el título imperial, Italia y una faja de terreno entre Alemania y Francia; Luis, el otro hijo de Hermingarda, obtuvo Alemania; y Francia le tocó a Carlos “el Calvo”, el hijo de Judit.

A partir de entonces, el viejo imperio carolingio sufrió una decadencia casi ininterrumpida. Por lo general, el título imperial, del que los papas pretendían disponer, recaía sobre quien gobernaba en Italia. Pero quienes reinaban en otras partes no parecían prestarle la menor obediencia. Además, los musulmanes se apoderaron de Palermo en Sicilia, y de allí pasaron al sur de Italia. En el año 846 llegaron a atacar a Roma y saquear las basílicas de San Pedro y de San Pablo, que estaban fuera de los

muros de la ciudad. En tales circunstancias, los emperadores que reinaban en Italia difícilmente podían hacer valer su autoridad en Francia y Alemania.

Bajo Carlos el Gordo, por una serie de circunstancias, la mayor parte de los territorios del Imperio quedó de nuevo bajo un solo soberano. Pero esa unidad fue efímera, y a la muerte de Carlos, en el 887, puede decirse que se extinguió el último fulgor de la gloria carolingia.

Durante todo este período de luchas fratricidas, guerras civiles, herencias disputadas, reyes depuestos y restaurados, etc., el papado se encontró en una situación harto extraña. En virtud de la acción de León III al coronar a Carlomagno, los papas parecían gozar de la autoridad de coronar a los emperadores. Por esa razón, su prestigio era grande allende los Alpes, donde cada partido quería asegurarse su apoyo. Pero, por otra parte, en la propia Roma el caos era tal que muchos papas se vieron amenazados, bien por el pueblo, o bien por alguna de las facciones que se disputaban el poder en la ciudad. A fin de sostenerse en el mando, los papas se vieron repetidamente en la necesidad de apelar al poder secular. Luego, quienes parecían tener autoridad para disponer del Imperio no podían disponer de la propia ciudad de Roma. Esto a su vez hizo del papado una presa fácil y codiciada, y en el siglo próximo lo llevó al caos y la corrupción.

El sistema feudal

Según hemos dicho anteriormente, poco antes de que Carlomagno ascendiera al trono de los francos se había producido un gran cambio político en la cuenca del Mediterráneo. Las conquistas de los árabes habían terminado el dominio cristiano sobre ese mar, que había sido un lago romano desde tiempos del emperador Augusto. El resultado de esto fue que la Europa occidental tuvo que replegarse sobre sus propios recursos, pues el comercio con el Oriente quedó drásticamente reducido. Algunos historiadores han demostrado que en época de Carlomagno había cesado el gran comercio, no sólo con el exterior, sino también dentro de sus propios dominios. Aunque había todavía cierta navegación comercial en el Adriático y cerca de los Países Bajos, esto no era suficiente para producir un comercio nutrido. Por lo tanto, el dinero dejó de circular, hasta tal punto que casi desaparecieron por completo las monedas de oro. Cada región tenía que subsistir por sí sola, y debía producir todo lo necesario para el alimento y el vestido.

En tales circunstancias, la tierra, más bien que el dinero, vino a ser la principal fuente de riqueza. El propósito de todo gran señor era aumentar sus tierras, y los terratenientes menores buscaban modos de asegurarse de que sus tierras no les serían arrebatadas. Además, a falta de comercio, uno de los principales medios que los reyes tenían para premiar el servicio y la lealtad de algún súbdito era concederle tierras.

Surgió así el sistema feudal. Este sistema consistía en toda una jerarquía, basada en la posesión de la tierra, en la que cada señor feudal, al tiempo que recibía el homenaje de sus vasallos, le debía un homenaje semejante a otro señor que se encontraba por encima de él. Las tierras que el vasallo recibía de su señor eran los “feudos”, y de aquí el nombre de “sistema feudal”.

El “homenaje” era el rito mediante el cual se sellaban las relaciones entre el vasallo y su señor. En este rito, el primero le juraba fidelidad al segundo, mientras colocaba sus manos entre las de éste, quien respondía entonces otorgándole al vasallo el “beneficio”, simbolizado por un puñado de tierra si se trataba sencillamente de tierras, o por un báculo y anillo si se trataba de un obispado, o por otros objetos según el caso.

La relación entre el vasallo y su señor no era al principio hereditaria. Al morir una de las partes, el contrato expiraba, y era necesario hacer un nuevo acto de homenaje. Además, el vasallo quedaba libre de sus obligaciones para con su señor si éste faltaba a sus obligaciones de algún modo (por ejemplo, si se negaba a acudir en defensa suya pudiendo hacerlo). Y, de igual modo, el señor no tenía obligación alguna para con el vasallo desleal.

Pronto, sin embargo, los feudos se hicieron hereditarios. Aunque durante largo tiempo se conservó la costumbre de acudir a rendirle homenaje al nuevo señor a la muerte del anterior, tal homenaje llegó a ser casi automático, y los feudos se heredaban como cualquier otra propiedad. Dadas las frecuentes uniones entre diversas familias, se hizo común el caso de vasallos que les debían homenaje a varios señores, y que por tanto se excusaban de la obediencia debida a uno de ellos a base de la obediencia debida a otros. El resultado fue la fragmentación política y económica de la Europa occidental, y la decadencia de las diversas monarquías, que difícilmente podían ejercer su autoridad. Esto afectó también la vida de la iglesia, pues los obispados y sus tierras anejas eran también feudos cuyos jefes le debían obediencia a algún señor, y a quienes otros vasallos se la debían a su vez. Puesto que ya en esta época los obispos no podían ser personas casadas, sus feudos no pasaban a sus hijos, como en el caso de otros señores feudales. Lo mismo era cierto de los abades y abadesas, que llegaron a poseer enormes extensiones de terreno y millares de vasallos. En consecuencia, el asunto de la sucesión a tales cargos eclesiásticos se volvió materia de gran importancia política, y en la próxima sección veremos las dificultades que esto causó, tanto para la iglesia como para los gobernantes seculares.

La actividad teológica

Puesto que durante el régimen carolingio hubo un efímero despertar en el estudio de las letras, era de esperarse que hubiera también cierta actividad teológica. Excepto

en la obra de Juan Escoto Erigena, esa actividad se limitó a una serie de controversias, cuyos temas nos indican cuáles eran las principales inquietudes teológicas de la época.

El único pensador sistemático, que trató de incluir en su obra la totalidad del universo, fue Juan Escoto Erigena. Su nombre nos da a entender que era oriundo de Irlanda, que a través de los siglos había conservado en sus monasterios buena parte de los conocimientos de la antigüedad, olvidados por el resto de Europa occidental. A mediados del siglo IX Erigena se estableció en la corte de Carlos el Calvo (el hijo de Ludovico Pío y Judit), donde llegó a gozar de gran prestigio debido a su erudición. Fue él quien tradujo del griego las obras del falso “Dionisio el Areopagita”. En el siglo V, alguien había compuesto estas obras, haciéndose pasar por Dionisio, el discípulo de Pablo en el Areópago. Cuando fueron introducidas en Europa occidental en época de Carlos el Calvo, nadie dudaba de su autenticidad, y fue Erigena quien las tradujo del griego al latín. A partir de entonces este falso Dionisio gozó de gran prestigio, pues se le consideraba sucesor inmediato de San Pablo. A través de él el misticismo neoplatónico hizo un gran impacto en la iglesia de habla latina, que llegó a confundirlo con las enseñanzas de San Pablo.

Además de traducir las obras del falso Dionisio, Erigena escribió un gran tratado, *De la división de la naturaleza*, cuyas enseñanzas son más neoplatónicas que cristianas. Pero en todo caso su tono era tan erudito, y sus especulaciones tan abstractas, que fueron pocos los que lo leyeron, menos los que lo entendieron, y nadie parece haberlo aceptado ni seguido.

Mucho más importantes para la vida de la iglesia fueron las controversias teológicas que tuvieron lugar en el período carolingio. De estas, la más importante, porque sus consecuencias perduran hasta nuestros días, fue la que se refería al Filioque. La palabra Filioque quiere decir “y del Hijo”, y algunas iglesias occidentales la habían interpolado en el Credo Niceno, de modo que donde la iglesia oriental decía “en el Espíritu Santo, que procede del Padre”, algunas iglesias occidentales empezaron a decir “en el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo”. Al parecer, la palabra Filioque fue añadida primero en España, y de allí pasó al reino de los francos. En todo caso, en la capilla real de Aquisgrán, la capital de Carlomagno, se acostumbraba incluir esa palabra en el Credo. Cuando unos monjes procedentes del reino franco se presentaron en Jerusalén y repitieron el Credo con esta extraña interpolación, causaron un escándalo en la iglesia oriental, que se preguntaba quién les había dado autoridad a los francos para cambiar el viejo Credo, aceptado por los concilios y por todos los cristianos ortodoxos.

Parte de lo que estaba en juego eran dos modos algo distintos de entender la doctrina de la Trinidad. Pero la controversia se hizo mucho más agria por cuanto existían fuertes rivalidades entre las iglesias de Oriente y Occidente. Cuando Carlomagno recibió del Papa el título de emperador, el gobierno de Constantinopla declaró que se trataba de una usurpación de poder, y que el Rey de los francos no era

verdaderamente emperador. Los francos afirmaron que la negación del Filioque era herejía, y por su parte los bizantinos respondieron que los herejes eran quienes osaban cambiar el Credo.

Hasta el día de hoy, ésta sigue siendo una de las cuestiones que separan a las iglesias orientales de las occidentales.

Por otra parte, esta controversia tuvo otra consecuencia, que se hace sentir hasta el día de hoy en el culto público de muchas de nuestras iglesias. Hasta esa época, el credo más común utilizado por todas las iglesias era el Niceno. Pero ahora el Papa se veía en la difícil situación de tener que tomar partido entre los francos y los bizantinos cada vez que tenía que decir el Credo. Su solución consistió en empezar a utilizar el viejo Símbolo Romano, que había caído en desuso siglos antes, y que ahora empezó a llamarse “Credo de los apóstoles”. De ese modo, el Papa evitaba tener que decidir entre los francos y los bizantinos. A partir de Roma, el Credo de los apóstoles fue difundándose por todo el resto de Europa occidental, y es por esa razón que ha venido a ser el más usado en todas las iglesias occidentales, tanto católicas como protestantes.

Otra controversia teológica del período carolingio giró alrededor de las doctrinas de Elipando de Toledo y Félix de Urgel, ambos españoles. En España había muchos cristianos que no habían huido hacia el norte durante las invasiones islámicas, y que ahora vivían bajo el régimen musulmán. Estos cristianos, los “mozárabes”, conservaban sus antiguas tradiciones de tiempos preislámicos, incluso su orden de culto, conocido como la “liturgia mozárabe”. Ahora que Carlomagno empezaba a reconquistar algunas de las tierras perdidas al Islam en España, estos mozárabes se mostraban celosos de sus antiguas tradiciones, que los francos trataban de sustituir por los usos de Roma y de Francia. Luego, había razones de tensión entre los mozárabes y los francos aun antes que estallara la controversia.

El conflicto comenzó cuando el arzobispo Elipando de Toledo, basándose en algunas frases de la liturgia mozárabe, dijo que, según su divinidad, Cristo era Hijo eterno del Padre, pero que según su humanidad era hijo sólo “por adopción”. Debido a esta frase, la posición de Elipando ha sido llamada “adopcionismo”. Pero este nombre no es exacto, puesto que lo que decían los verdaderos adopcionistas de la iglesia antigua era que Jesús había sido un hombre común y corriente a quien Dios hizo hijo adoptivo. Esto no era lo que decía Elipando. Según él, Jesús había sido siempre divino. Pero sí le parecía necesario insistir en la distinción entre la divinidad y la humanidad del Salvador, y por ello hablaba de dos modos de ser “hijo”, uno eterno y otro por adopción. Luego, lo que tenemos aquí, más bien que un verdadero adopcionismo, es la distinción marcada entre las dos naturalezas del Salvador que siglos antes caracterizó a la escuela de Antioquía, y cuya consecuencia extrema fue condenada en el Concilio de Efeso, cuando Nestorio fue declarado hereje.

Frente a estas enseñanzas de Elipando, que pronto hallaron eco en el obispo Félix de Urgel, otros insistían en la unión estrecha de las dos naturalezas del Salvador. Así,

por ejemplo, Beato de Liébana decía:

... los incrédulos no podían ver en aquel a quien crucificaban otra cosa que un hombre. Y como hombre lo crucificaron. Crucificaron al Hijo de Dios. Crucificaron a Dios. Por mí sufrió mi Dios. Por mí fue crucificado mi Dios.

Pronto las enseñanzas de Elipando y de Félix fueron condenadas por los teólogos francos y por los papas. Elipando, que se encontraba fuera de su alcance por vivir en tierras de moros, continuó afirmando sus doctrinas. Pero Félix fue obligado a retractarse, y a la postre no se le permitió regresar a Urgel, donde la influencia de los mozárabes era grande, y tuvo que pasar el resto de sus días entre los francos.

Muertos Elipando y Félix, la controversia quedó relegada a segundo plano.

En el entretanto, sin embargo, otras controversias habían aparecido dentro del propio reino franco. De todas estas, las que más nos interesan son las que se refieren a la predestinación y a la presencia de Cristo en la comunión.

La controversia acerca de la predestinación giró alrededor del monje Gotescalco, quien había sido colocado en el monasterio de Fulda cuando aún era niño. Gotescalco se dedicó a estudiar las obras de San Agustín, y llegó a la conclusión, históricamente correcta, de que la iglesia de su tiempo se había apartado de las enseñanzas del Obispo de Hipona en lo que se refería a la predestinación. Por diversas razones, Gotescalco se había ganado la enemistad de sus superiores, y por tanto cuando dio a conocer sus opiniones acerca de la predestinación no faltaron quienes aprovecharon esa ocasión para atacarlo. Entre estos enemigos de Gotescalco se encontraban Rabán Mauro, abad de Fulda, y el poderoso arzobispo Hincmaro de Reims. Tras una serie de debates, Gotescalco fue declarado hereje y encerrado en un monasterio, donde se dice que perdió la razón poco antes de morir. Aunque algunos de los más eruditos pensadores de la época lo defendieron en algunos puntos, resultaba claro que la iglesia no estaba dispuesta a aceptar las doctrinas de San Agustín sobre la gracia y la predestinación, al tiempo que pretendía que era precisamente sobre el Santo de Hipona que basaba sus enseñanzas.

La otra controversia de importancia tuvo que ver con la presencia de Cristo en la Eucaristía. El motivo de esta controversia fue una obra del monje Radberto acerca Del cuerpo y la sangre del Señor. En ella, Radberto decía que cuando el pan y el vino eran consagrados se transformaban en el cuerpo y la sangre del Señor. Ya no eran pan y vino, sino el mismo cuerpo que nació de la Virgen María y que se levantó del sepulcro, y la misma sangre que corrió en el Gólgota. Según Radberto, aunque esta transformación tiene lugar de un modo misterioso, y los sentidos normalmente no pueden verla, hay casos extraordinarios en los que le es dado al creyente ver el cuerpo y la sangre del Señor, en lugar de pan y vino.

Cuando Carlos el Calvo leyó el tratado de Radberto, tuvo dudas acerca de lo que

en él se decía, y le pidió aclaraciones al monje Ratramno de Corbie. Este le contestó que, aunque el cuerpo de Cristo está verdaderamente presente en la comunión, esa presencia no es la misma de cualquier otro cuerpo, y que en todo caso el cuerpo eucarístico no es el cuerpo histórico de Jesús, que se encuentra en el cielo a la diestra del Padre.

Esta controversia nos muestra que fue durante el período oscuro que siguió a las invasiones de los bárbaros que empezó a tomar forma la doctrina según la cual el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre del Salvador, y dejan de ser pan y vino. En el período carolingio, aunque esta opinión se había generalizado, los más estudiosos sabían que se trataba sólo de una exageración popular. Poco después comenzará a hablarse de un “cambio de sustancia”, y por fin en el siglo XIII el Cuarto Concilio de Letrán (año 1215) promulgará la doctrina de la transustanciación.

Estas son sólo unas pocas de las muchas controversias que tuvieron lugar durante el período carolingio. A primera vista, podríamos pensar que se trata de una serie de discusiones sin sentido, que no llevaron a conclusión alguna. Pero cuando vemos lo que estaba teniendo lugar dentro del contexto de los siglos anteriores, veremos por qué algunos historiadores se refieren al “renacimiento carolingio”. En medio de la oscuridad y el caos que parecían reinar por doquier durante los primeros siglos de la Edad Media, el período carolingio pareció ser un nuevo comienzo.

El renacimiento carolingio fue relativamente efímero. Un siglo después de la coronación de Carlomagno en Roma, sus posesiones estaban divididas entre varios potentados, y el título imperial se había vuelto un honor casi vacío. Pero el hecho mismo de que se había vuelto a crear el Imperio Romano de Occidente anunciaba el día en que ese Imperio, junto al papado y al monaquismo, sería uno de los factores determinantes en el curso de la Europa y la iglesia medievales.

La iglesia de Oriente después de las conquistas árabes

33

Hasta nosotros han llegado muchos cristianos, algunos de ellos italianos, otros griegos y otros alemanes, y nos han hablado cada cual a su modo. Pero nosotros los eslavos somos gente sencilla, y no tenemos quien nos enseñe la verdad [...]. Por tanto te rogamos nos envíes a alguien capaz de enseñarnos toda la verdad.

Ratislao de Moravia a Miguel de Constantinopla

En el capítulo IV seguimos el curso de la iglesia bizantina hasta que terminó la querella acerca de las imágenes. Poco después vimos que cuando estaba teniendo lugar esa disputa el Imperio Bizantino había perdido todas sus posesiones en Africa y Asia, excepto el Asia Menor. Al mismo tiempo, el Occidente se independizaba cada vez más de la tutela de Constantinopla, hasta que llegó a coronar a su propio emperador en la persona de Carlomagno.

Dadas tales circunstancias, podría suponerse que la iglesia oriental caería en un período de decadencia. Y esto fue en cierta medida lo que sucedió. Pero aquella iglesia, cercada al este y al sur por los musulmanes, llevó a cabo una activa labor misionera hacia el norte y el noroeste, al tiempo que trataba de zanjar sus diferencias con el cristianismo occidental. Luego, estos dos aspectos de la vida de la iglesia bizantina, sus misiones y sus relaciones con Roma, ocuparán nuestra atención en el presente capítulo.

La expansión del cristianismo bizantino

Tras los germanos, otros pueblos se habían establecido en la Europa central. De estos el más numeroso era el de los eslavos, cuyas diversas ramas ocupaban lo que hoy es Polonia, los países bálticos, y parte de lo que después fue Rusia, Checoslovaquia,

Yugoslavia y Grecia. Los que habían cruzado el Danubio se encontraban bajo el gobierno, al menos nominal, de Constantinopla. Los demás estaban divididos en diversas tribus y reinos. Poco después los búlgaros se habían adueñado de buena parte de la cuenca del Danubio, donde gobernaban sobre una población formada por eslavos y por antiguos súbditos de Bizancio.

Esto quería decir que el gobierno de Constantinopla tenía que cuidar sus fronteras, no sólo contra los musulmanes al sur y al este, sino también contra los búlgaros al norte.

En tales circunstancias, la carta del rey Ratislao de Moravia que hemos citado al principio de este capítulo fue recibida en Constantinopla como una bendición del cielo. Los moravos eran un pueblo eslavo cuyos territorios se encontraban al norte de los búlgaros. Luego, si Constantinopla lograba establecer una alianza con ellos, el peligro búlgaro se vería reducido.

También Ratislao tenía sus razones para buscar contactos más estrechos con Constantinopla. Durante algún tiempo sus vecinos germanos del oeste, que eran parte del Imperio de Occidente, habían estado tratando de lograr su conversión. Pero esa conversión era claramente un medio de conquista, pues se intentaba aplicar a los moravos los mismos métodos que Carlomagno había empleado en el caso de los sajones. Para los moravos, su conversión al cristianismo occidental equivaldría a perder su independencia. Por tanto, Ratislao tenía razones políticas para establecer contactos más estrechos con Constantinopla, que no trataría de utilizar su conversión al cristianismo como un medio de dominio directo sobre el país.

Para responder a la petición de Ratislao, Miguel decidió enviarle a dos hermanos, Cirilo (también conocido por Constantino) y Metodio. Estos dos misioneros se habían criado en los Balcanes, donde había muchos eslavos, y por tanto conocían su idioma. Además, habían mostrado su habilidad en otra empresa misionera emprendida algún tiempo antes en la península de Crimea. En Moravia, Cirilo y Metodio se dedicaron a la enseñanza, la predicación y la organización de la iglesia. Pero el aspecto más importante de su obra fue la tarea de reducir el idioma eslavo a la escritura, diseñar un alfabeto para ese propósito, y después traducir al eslavo tanto la Biblia como la liturgia de la iglesia y otros libros. El alfabeto cirílico (que así se llama en honor de su creador) era una adaptación del griego, y hasta el día de hoy se utiliza en varios idiomas de origen eslavo.

Empero los germanos no estaban dispuestos a permitir que los territorios moravos, hacia donde habían dirigido su codiciosa mirada, se les escaparan de las manos. Pronto los misioneros germanos comenzaron a intrigar contra Cirilo y Metodio, sobre todo por cuanto parecía que el país estaba siguiendo un proceso de conversión en masa. Por tanto, acusaron a los dos hermanos de herejía por celebrar la misa en el idioma del pueblo, aduciendo que sólo era lícito celebrar los sagrados misterios en hebreo, griego o latín. La acusación llegó a Roma, y hacia ella se dirigieron nuestros dos misioneros,

deseosos de defender su causa. Con este paso comenzaban una política difícil, pues Roma y Constantinopla se disputaban el dominio eclesiástico sobre la región de Moravia y sus alrededores. En todo caso, los papas Adriano II y Juan VII tomaron partido frente a los germanos, que les parecían estarse volviendo demasiado poderosos. Tras la muerte de Cirilo en el 869, Juan VII consagró a Metodio arzobispo de Sirmio, con jurisdicción sobre toda la zona disputada. Esto colocó al misionero bajo la protección de Roma, pero lo distanció tanto de Constantinopla como de los germanos. Esta enemistad llegó a tal punto que cuando Metodio iba camino de su diócesis fue apresado y encarcelado por largo tiempo por órdenes del arzobispo de Salzburgo. Pero por fin fue puesto en libertad y regresó a Moravia, donde continuó laborando hasta su muerte en el 885.

Tras la muerte de Cirilo y Metodio, la labor misionera entre los eslavos siguió dividida entre los occidentales y los bizantinos. Pronto la iglesia que ellos habían fundado en Moravia sucumbió, pues en el año 906 los húngaros invadieron la región y el reino moravo se deshizo. Algunos de sus conversos huyeron a territorios de los búlgaros, que se habían convertido poco antes. Otros continuaron practicando su religión bajo los húngaros. En cuanto a los demás pueblos eslavos, unos se unieron a la cristiandad occidental, y otros siguieron la inspiración de Bizancio. Por esto las naciones modernas de Polonia, Estonia, Lituania y Latvia son tradicionalmente católicas romanas, mientras que Rusia se sumó a la tradición oriental, poco más de un siglo después de la obra de Cirilo y Metodio.

Empero, para seguir un orden cronológico, antes de tratar acerca de la conversión de Rusia debemos ocuparnos de los acontecimientos que tuvieron lugar entre los búlgaros. También entre ellos había habido misioneros tanto latinos como bizantinos. De hecho, según veremos en la próxima sección de este capítulo, la cuestión de si los búlgaros estarían bajo la jurisdicción eclesiástica de Roma o la de Constantinopla fue uno de los factores que contribuyeron a aumentar las tensiones entre el cristianismo oriental y el occidental.

En el año 865 el rey de los búlgaros, Boris, decidió abrazar el cristianismo, pues en sus territorios había numerosos misioneros, tanto latinos como bizantinos. Tras recibir el bautismo, el Rey quiso que la iglesia en su país contara con un arzobispo, y así se lo pidió a Focio, el patriarca de Alejandría. Puesto que Focio le pidió más detalles y le impuso condiciones, el Rey se dirigió al papa Nicolás, quien se contentó con enviarle dos obispos y ofrecerle la opinión de los occidentales acerca de varias cuestiones de fe y de costumbres. Uno de esos obispos, Formoso de Oporto, logró ganarse la buena voluntad del Rey, quien le pidió al Papa que nombrara a Formoso arzobispo de los búlgaros. Pero Nicolás le contestó que Formoso era ya obispo de Oporto, y que estaba prohibido trasladar un obispo de una sede a otra. Molesto por la respuesta papal, Boris se volvió de nuevo hacia Constantinopla, donde el nuevo patriarca, Ignacio, consagró a un arzobispo y varios obispos para que dirigieran y

organizaran la vida de la iglesia en Bulgaria.

La impaciencia de Boris con Roma y Constantinopla no ha de interpretarse como los caprichos de un rey malcriado. Al contrario, Boris parece haber sido un cristiano convencido que de veras quería que su país conociese el evangelio, y que por tanto perdía la paciencia ante las sutilezas y suspicacias del Papa y del Patriarca. Tras largos años de reinado, Boris decidió retirarse a la vida monástica, y abdicó a favor de su hijo Vladimir. Pero el nuevo rey pronto se puso a la cabeza de una reacción pagana, y su padre salió del monasterio, lo depuso, y colocó sobre el trono a Simeón, hermano menor de Vladimir.

Bajo Simeón el cristianismo avanzó rápidamente en Bulgaria. El Rey, que antes de ser coronado había sido monje, trajo a su país varios discípulos de Cirilo y Metodio, quienes se ocuparon de la labor misionera entre sus súbditos eslavos. Además, hizo traducir al búlgaro las Escrituras y otros libros cristianos. La iglesia de ese país siguió entonces las tradiciones orientales, aunque al mismo tiempo afirmó su independencia de Constantinopla. En el año 917 el Rey tomó el título de “zar”, es decir, César o emperador, y en el 927 su arzobispo tomó el nombre de “patriarca”. Aunque al principio las autoridades de Constantinopla consideraron que tales títulos constituían una usurpación, a la postre los reconocieron.

El otro país en que las misiones bizantinas tuvieron un éxito notable y duradero fue Rusia. Aunque la mayoría de la población era eslava, se hallaba sometida al régimen de los escandinavos, que habían invadido el país desde el norte. Según veremos en el próximo capítulo, durante esta época los pueblos escandinavos se lanzaron a una serie de ataques e invasiones por toda Europa. Sus conquistas en Europa oriental los hicieron dueños de Rusia, donde establecieron un reino cuya capital fue primero Novgorod y después Kiev.

Alrededor del año 950, la reina Olga, quien había estado en contacto con misioneros de origen germano, se convirtió al cristianismo, y trató de lograr la conversión de sus súbditos. Pero sus esfuerzos no lograron resultados permanentes, y fue el rey Vladimir, nieto de Olga, quien logró que el cristianismo empezara a echar raíces profundas en el país. Por razones que no están del todo claras, Vladimir hizo venir misioneros, no del Occidente, sino del Imperio Bizantino. Las fuentes tampoco concuerdan en cuanto a si usó de la fuerza para lograr la conversión de sus súbditos, como lo hicieron otros reyes escandinavos. Pero sí resulta claro que fueron millares los que, por una razón u otra, lo siguieron a la fuente bautismal.

El hijo de Vladimir, Yaroslav, continuó su obra, y estableció lazos cada vez más estrechos con Constantinopla, al tiempo que se apartaba de Roma y del cristianismo occidental. Esta conversión en masa, al principio indudablemente superficial, echó sin embargo profundas raíces. Cuando, en el año 1240, los mongoles invadieron el país, y lo tuvieron subyugado por más de dos siglos, fue la fe cristiana el vínculo nacional que les permitió a los rusos sobrevivir como nación y por fin echar el yugo mogólico. En el

siglo XVI, tras la conquista de Constantinopla por los turcos, los rusos declararon que Moscú era “la tercera Roma”, su rey tomó el título imperial de “zar”, y el metropolitano de Moscú comenzó a llamarse “patriarca”.

En resumen, aunque sus fronteras se hallaban amenazadas constantemente por musulmanes, búlgaros y otros, el cristianismo bizantino logró dejar su sello tanto en Bulgaria como en Rusia, y ese sello no se ha borrado hasta nuestros días.

Las relaciones con Roma

Tras la querella de las imágenes, las relaciones entre Roma y Constantinopla fueron haciéndose cada vez más tensas. Roma no necesitaba ya del apoyo del emperador de Constantinopla puesto que en Carlomagno y sus sucesores se había procurado sus propios emperadores. Además, la prolongada controversia acerca de las imágenes había convencido a los occidentales de que el cristianismo oriental estaba de tal modo supeditado a los caprichos imperiales que fácilmente podía dejarse llevar hacia la herejía. Por su parte, los orientales no gustaban del modo en que los papas comenzaban a referirse a sí mismos como si gozaran de una autoridad universal, más bien que como patriarcas de Occidente. Todas estas razones llevaron por fin al cisma entre el patriarca Focio y el papa Nicolás I. Focio le debía su posición a una revolución de palacio, cuyos jefes habían depuesto al patriarca Ignacio para colocarlo a él en su lugar. Era un hombre estudioso, devoto y sincero, pero no gozaba del apoyo del pueblo, ante cuyos ojos Ignacio era casi un mártir. Puesto que ambos partidos pedían el apoyo del Papa, Nicolás intervino en el asunto, y se declaró a favor de Ignacio, a quien consideraba injustamente depuesto. Por su parte, Focio y los suyos declararon que el Papa y todos los occidentales eran herejes, pues le habían añadido al credo la palabra Filioque. Además, era la época en que Boris, el rey de Bulgaria, se mostraba dispuesto a aceptar el cristianismo, y Focio insistía en que ese país quedaba bajo su jurisdicción, mientras el Papa lo reclamaba para sí.

Por fin el cisma fue superado. Los vientos políticos cambiaron en Constantinopla, e Ignacio fue restaurado a su sede. Algún tiempo después se llegó a un acuerdo según el cual, a la muerte del anciano Ignacio, sería Focio quien lo sucedería. De este modo, el problema quedó resuelto en Constantinopla. Pero era todavía necesario resolver la cuestión de las relaciones rotas con Roma. A la postre, se llegó a un acuerdo según el cual Roma reconocería a Focio como patriarca de Constantinopla, y este último accedería a las pretensiones romanas sobre Bulgaria. Al llegar a este acuerdo, Focio y el nuevo papa, Juan VIII, no contaban con Boris, quien a pesar de lo acordado decidió continuar sus relaciones con Constantinopla más bien que con Roma. Pero en todo caso estas negociaciones pusieron fin al cisma.

Empero las causas del conflicto eran mucho más profundas. Desde tiempos

antiquísimos, las tradiciones cristianas del Oriente habían sido distintas de las del Occidente. A esto se sumaban barreras culturales y políticas. Y el papado reclamaba para sí cada vez mayores prerrogativas, contra los usos antiguos a los que el Oriente estaba acostumbrado. Por todo ello, el cisma de Focio, a pesar de haber quedado subsanado, fue el preludio de la ruptura definitiva.

Esta se produjo por motivos al parecer insignificantes. A mediados del siglo XI, el arzobispo búlgaro León de Acrida escribió una carta en la que atacaba a los cristianos latinos por utilizar pan sin levadura en la comunión, y por hacer del celibato eclesiástico una ley universal. Estas cuestiones, al parecer de importancia secundaria, pronto llevaron a una disputa tal que el papa León IX decidió enviar una embajada a Constantinopla. Desafortunadamente, el jefe de esa embajada era el cardenal Humberto, celoso reformador de la iglesia, según veremos en otro lugar de esta historia. La reforma por la cual Humberto abogaba en el occidente iba dirigida principalmente contra las violaciones del celibato eclesiástico (el “nicolaísmo”) y la compra y venta de cargos en la iglesia (la “simonía”). Por tanto, el fogoso cardenal, que para colmo de males no sabía griego, veía en las prácticas orientales los mismos enemigos contra los que luchaba en el Occidente. El matrimonio de los clérigos le parecía poco mejor que el concubinato de los nicolaítas. Y la autoridad de que los emperadores gozaban sobre la iglesia no era para él sino otra forma de simonía.

El debate se volvió cada vez más enconado. Humberto y el patriarca Miguel Cerulario intercambiaron insultos. Por fin, el 16 de julio del 1054, cuando el Patriarca se preparaba para celebrar la comunión, el Cardenal se presentó en la catedral de Santa Sofía, y sobre el altar mayor colocó un documento en el que, en nombre del Papa (que de hecho había muerto poco antes) declaraba a Miguel Cerulario hereje, rompía la comunión con él, y extendía esa excomunión a cuantos lo siguieran.

Aunque después de esa fecha hubo períodos en los que, por diversas circunstancias, las iglesias de Roma y Constantinopla volvieron a establecer la comunión entre sí, puede decirse que a partir de entonces quedó consumado el cisma que había venido preparándose por siglos.

Antes del alba, la noche oscura

34

A furore normannorum, libera nos Domine: de la furia de los normandos, líbranos Señor.

Letanía latina del siglo X

Por un tiempo, Carlomagno pareció haber arrancado la Europa occidental de las tinieblas y el caos en que había estado sumida desde las invasiones de los germanos en los siglos IV y V. Pero el hecho es que las invasiones germánicas no habían terminado, y que aprovecharían la decadencia del imperio carolingio para reanudarse.

Los normandos o vikingos

Durante varios siglos, los territorios que hoy comprenden los países de Dinamarca, Suecia y Noruega habían estado ocupados por varios pueblos llamados “escandinavos”. Durante el siglo VIII, sin embargo, estos pueblos, hasta entonces relativamente sedentarios, desarrollaron el arte de la navegación hasta tal punto que pronto se hicieron dueños de los mares vecinos. Sus naves, de más de veinte metros de largo, e impulsadas tanto por una vela cuadrada como por más de una docena de remos, podían llevar tripulaciones de ochenta hombres. En ellas, los escandinavos pronto emprendieron incursiones al resto de Europa, donde se les llamó “normandos”, es decir, hombres del norte. Su ferocidad era tanto mayor por cuanto se basaba en su religión, que les aseguraba que los soldados muertos en batalla eran llevados por las hermosas “valquirias” al paraíso o “valjala”. Además, dada la desintegración del poderío carolingio, las ricas costas del norte de Francia quedaron relativamente indefensas, y los normandos descubrieron que podían impunemente desembarcar en una región, saquear sus iglesias, monasterios y palacios, capturar esclavos, y regresar a sus tierras con enorme botín. Puesto que frecuentemente atacaban los monasterios, se les tuvo por gente irreligiosa, y su nombre sembró el pánico en toda Europa.

Al principio los normandos limitaron sus ataques a las regiones más cercanas, en

las Islas Británicas y en el norte de Francia. Pero pronto se volvieron más osados, ampliaron su campo de acción y se establecieron como conquistadores en diversos lugares. En Inglaterra, el rey de Wessex, Alfredo el Grande (871–899) fue el único que logró resistir su embate. Pero a principios del siglo XI el rey de Dinamarca, Canuto, era dueño de toda Inglaterra. En Francia, los normandos tomaron y saquearon ciudades tales como Burdeos, Nantes y París, hasta donde llegaron remontando el Sena en el año 845. En España, saquearon lugares cristianos tales como Santiago de Compostela, y musulmanes tales como Sevilla.

Después pasaron por el estrecho de Gibraltar, y empezaron a atacar las costas del Mediterráneo. A la postre se establecieron en el sur de Italia y en Sicilia, de donde expulsaron a los musulmanes y fundaron un reino normando.

Todas estas conquistas no podían sino sembrar el pánico y el caos en Europa occidental. La efímera unidad que se había logrado bajo Carlomagno y Ludovico Pio se había roto, y no quedaba autoridad alguna capaz de oponerse a los desmanes de los escandinavos. Al mismo tiempo, esos desmanes contribuían al caos, y hacían más difícil todavía la restauración de las glorias carolingias.

Por estas razones un famoso historiador se ha referido al siglo X como “un siglo oscuro, de hierro y de plomo”. Desde el punto de vista político, el Imperio logró cierto lustre hacia la segunda mitad del siglo, bajo Otón el Grande y sus sucesores inmediatos. Pero aun ese Imperio restaurado tuvo que ser un imperio de hierro y de plomo. Desde el punto de vista religioso, el papado descendió al nivel más bajo de su historia. En cuanto a los normandos, a la postre todos se hicieron cristianos. Algunos se establecieron en territorios antes cristianos, como la zona del norte de Francia que desde entonces se llamó “Normandía”, y aceptaron la fe de los pueblos conquistados. Otros sencillamente esperaron a que, por diversas razones, sus reyes se hicieran cristianos, y entonces siguieron su ejemplo (o su imperioso mandato, según el caso). En la primera mitad del siglo XI, bajo el rey Canuto, quien llegó a gobernar toda Inglaterra, Dinamarca, Suecia y Noruega, casi todos los escandinavos eran ya cristianos, al menos de nombre.

Los magiares o húngaros

Al mismo tiempo que los normandos invadían la cristiandad occidental desde el norte, otro pueblo lo hacía desde el este. Se trataba de los magiares, a quienes el mundo latino dio el nombre de “húngaros” porque parecían comportarse como los hunos de antaño. Tras establecerse en lo que hoy es Hungría, los húngaros invadieron a Alemania repetidamente, y en más de una ocasión atravesaron el Rin. La lejana Borgoña tembló bajo los cascos de sus caballos, y hasta el extremo sur de Italia sus huestes marcharon, victoriosas y destructoras. Todo lo arrasaban a su paso, y ciudades

enteras fueron incendiadas. Por fin, en el 936, Enrique I el Halconero los derrotó decisivamente, y desde entonces los ataques de los húngaros, aunque repetidos, fueron menos terribles. Poco a poco, los húngaros asimilaron la cultura de sus vecinos alemanes y de los eslavos que les estaban sometidos. A Hungría llegaron misioneros tanto de Alemania como del Imperio Bizantino. A fines del siglo X, el rey Gueisa recibió el bautismo, así como su corte y su heredero, Vayk. En el año 997, Vayk, quien para entonces había tomado el nombre de Esteban, heredó la corona, e inmediatamente les ordenó a sus súbditos que se hicieran cristianos. Por la fuerza, el país se convirtió. Tras la muerte de Esteban en el 1038, el pueblo lo tuvo por santo, y por tanto se le conoce como San Esteban de Hungría.

La decadencia del papado

El ocaso del papado no fue tan rápido como el de los carolingios. Al contrario, al faltar la unidad imperial, y por un breve tiempo, los papas fueron la única fuente de autoridad universal en la Europa occidental. Por esa razón Nicolás I, quien reinó del 858 al 867, fue el papa más notable desde tiempos de Gregorio el Grande. El poder de Nicolás se vio aumentado por una colección de documentos supuestamente antiguos, las Falsas Decretales, que les daban a los papas enormes facultades. Los historiadores modernos han comprobado que las mentidas decretales fueron escritas, no por el papa, sino por ciertos miembros de la baja jerarquía alemana, que querían aumentar el poder del papado como un freno contra sus superiores directos. Pero en todo caso el hecho es que Nicolás creía, junto a toda Europa, que las Decretales eran genuinas, y a base de ellas actuó con una energía sin precedente. Buena parte de su actuación fue en pro de la paz, que a su parecer los poderosos rompían por razones triviales, mientras era el pueblo quien sufría los desmanes de la guerra. Además trató de intervenir en el caso del rey Lotario II, que había abandonado a su esposa para casarse con la que había sido su concubina desde su juventud.

El sucesor de Nicolás, Adriano II, siguió la misma política. Los cronistas cuentan que cuando Lotario III y su corte se presentaron en Montecassino a la comunión en que el Papa oficiaba, éste lo conminó: Si te declaras inocente del crimen de adulterio, por el que te excomulgó el papa Nicolás, y prometes nunca más tener relaciones ilícitas con la ramera Waldrada, acércate aquí con fe, y toma este sacramento para remisión de tus pecados. Pero si estás pensando volver a revolcarte en el pecado del adulterio, no lo recibas, para que no provoques el juicio terrible de Dios.

El Rey y todos los presentes temblaron, sobre todo por cuanto el Papa amonestó a los demás con palabras semejantes. Pero al fin de cuentas todos tomaron la comunión.

Poco después fue toda Europa la que tembló, al saber que una terrible plaga se había desatado en la corte del Rey, y que él y todos los que con él comulgaron aquel

día habían muerto.

El próximo papa, Juan VIII, tuvo un reino mucho menos glorioso. Los sarracenos amenazaban a Italia, y el Papa apeló a Carlos el Gordo, a quien hizo rey de Italia. Pero después de recibir los honores debidos el nuevo rey marchó a Francia, donde le preocupaban las invasiones de los normandos, y el Papa tuvo que pedir auxilio a la corte bizantina. Este fue uno de los papas que tuvo que ver con el caso de Focio, que discutimos en el capítulo anterior, y la necesidad en que se encontraba lo obligó a hacer concesiones a los bizantinos que de otro modo no habría hecho. Por fin murió asesinado en su propio palacio, donde el ayudante que lo envenenó, al ver que demoraba en morir, le asestó un golpe de malleto en el cráneo.

A partir de entonces los papas se suceden unos a otros con rapidez vertiginosa. Su historia se vuelve tan complicada y tan llena de intrigas que aquí no podemos sino mencionar algunos acontecimientos que son típicos de aquellos tiempos. El papado se volvió manzana de discordia entre distintos partidos romanos y transalpinos. No faltaron los papas que fueron estrangulados, o que murieron de hambre en los calabozos en que los habían puesto sus sucesores. A veces hubo más de un papa, y hasta tres. Veamos algunos ejemplos.

En el año 897 Esteban VI presidió sobre el llamado “concilio cadavérico”. Su antecesor Formoso, el mismo que antes había sido misionero entre los búlgaros, y que después había sido papa, fue desenterrado. Lo vistieron con la indumentaria papal y lo pasearon por las calles. Después lo juzgaron, lo declararon culpable de varios crímenes, le cortaron los dedos con que había bendecido al pueblo, y echaron el resto de su cuerpo al Tíber.

En el 904 Sergio III hizo encarcelar y degollar a sus dos rivales, León V y Cristóbal I. Este mismo papa llegó al poder mediante el apoyo de una de las familias más poderosas y ambiciosas de Italia. A la cabeza de esta familia se encontraban el patricio Teofilacto y su esposa Teodora. El propio Sergio III era amante de la hija de Teofilacto y Teodora, Marozia.

Poco después de la muerte de Sergio, Marozia y su esposo Guido, marqués de Tuscia, se adueñaron del palacio de Letrán e hicieron prisionero al papa Juan X, a quien después mataron cubriéndole el rostro con una almohada. Tras los breves papados de León VI y Esteban VII, Marozia colocó en la sede pontificia a Juan XI, el hijo que había tenido, años antes, de Sergio III.

Treinta años después de la muerte de Juan XI, un nieto de Marozia ocupaba el papado, bajo el nombre de Juan XII. Juan XIII era hijo de Teodora la joven, hermana de Marozia. Su sucesor, Benedicto VI, fue derrocado y estrangulado por Crescencio, hermano de Juan XIII. Juan XIV murió de hambre o envenenado en el calabozo en que lo puso Bonifacio VII, quien a su vez fue envenenado.

Durante un breve período el emperador Otón III intervino e hizo nombrar a dos papas, primero a su sobrino de veintitrés años, quien tomó el nombre de Gregorio V, y

después al célebre erudito Gerberto de Aurillac, quien bajo el nombre de Silvestre II hizo todo cuanto estuvo a su alcance por reformar la iglesia, pero con poco éxito.

Empero a la muerte de Otón la familia de Crescencio se adueñó de nuevo del papado, hasta que los condes de Tusculum impusieron su voluntad e hicieron nombrar, sucesivamente, a Benedicto VIII, Juan XIX y Benedicto IX. Este último tenía quince años al ceñirse la tiara papal. Doce años después abdicó a cambio de que su padrino, quien lo sucedió con el nombre de Gregorio VI, le concediera ciertas rentas eclesiásticas procedentes de Inglaterra.

Gregorio VI trató de reformar la iglesia, pero pronto se encontró en una situación difícil, pues Benedicto IX, después de abdicar, volvió a reclamar el papado. Además, la familia de Crescencio, no contenta con haber perdido su antiguo poder, tenía su propio papa, quien se daba el nombre de Silvestre III.

En medio de aquel caos, Enrique III de Alemania decidió intervenir. Tras entrevistarse con Gregorio VI, reunió un sínodo en Sutri, en el año 1046. Este sínodo, siguiendo las directrices reales, declaró depuestos a los tres papas que se disputaban el título y nombró a Clemente II. Además promulgó una serie de decretos contra la corrupción eclesiástica, particularmente la compra y venta de cargos.

Clemente II murió tras un breve pontificado, y entonces Enrique III, a quien Clemente había coronado como emperador, decidió ofrecerle el trono papal al obispo de Tula, Bruno, conocido por su celo reformador. Empero Bruno se negó a aceptar el pontificado mientras el pueblo de Roma no lo eligiera.

Con ese propósito, Bruno partió hacia Roma. En su pequeña comitiva iban dos monjes, Hildebrando y Humberto. Tras siglos de tinieblas, la cristiandad occidental clamaba por una nueva luz, y aquellos tres hombres se preparaban a ofrecerla.

PARTE IV

Era de los altos ideales

La historia de Marta y María en el Evangelio muestra que la vida contemplativa ha de preferirse. María escogió la mejor parte. [...] Pero la parte de Marta, si es la que nos ha tocado, ha de llevarse con paciencia.

Bernardo de Claraval

A través de toda la “era de las tinieblas”, siempre había quedado encendida la chispa de los ideales evangélicos. Los nobles que guerreaban entre sí, los miembros de los diversos partidos que se disputaban el papado, y los siervos que en fin de cuentas proveían el sustento de Europa, eran todos cristianos. Lllamarlos “cristianos de nombre” sería inexacto, pues su fe, aunque quizá errada o inoperante, y ciertamente demasiado desentendida de los designios de Dios para la historia humana, era sincera. Se trataba más bien de personas para quienes la fe era ante todo el modo de ganar el cielo, y a quienes ese cielo les parecía tan real como la tierra en que vivían. Para ellas, la salvación del alma era el propósito último de la vida humana, y por ello los más atroces atropellos se excusaban sobre la base de su justificación eterna.

Pero la época era oscura y turbulenta. En medio de las rapiñas de los nobles, los sufrimientos de los oprimidos, la ambición de los prelados, y las invasiones de húngaros, normandos y sarracenos, las almas parecían peligrar. El pecado abundó, y la iglesia se vio obligada a ofrecer medios de gracia para su expiación. Así se desarrolló el sistema penitencial, que a la postre dio origen al conflicto entre protestantes y católicos en el siglo XVI. El noble que mataba a su pariente en el campo de batalla, o el prelado cuya ambición desbordaba, podían encontrar remedio en los sacramentos de la iglesia, y así subsistir en medio de la era tenebrosa en que les había tocado vivir.

Otro camino le quedaba al cristiano de aquella época. Puesto que la vida del común de las gentes estaba llena de desasosiego, violencias y tentaciones de toda clase, ¿por qué no apartarse de ella y seguir la senda del monaquismo? Durante toda la “era de las tinieblas”, la vida monástica ejerció una fascinación constante sobre los espíritus más religiosos.

Empero aun esa senda estrecha se había vuelto casi intransitable. Muchos monasterios fueron saqueados y destruidos por los invasores normandos y húngaros. Los que se encontraban en lugares más protegidos se volvieron juguete de las ambiciones de abades y prelados. Los nobles u obispos que eran sus supuestos protectores los utilizaban para sus propios fines. Al igual que el papado y los obispados, las abadías fueron objeto de codicia, y hubo quienes llegaron a ellas mediante la simonía o aun el homicidio, y luego las utilizaron para llevar una vida muelle muy distinta del ideal benedictino. Los monjes de vocación sincera se veían violentados por las circunstancias de la época. La Regla de San Benito apenas se cumplía. Y cuando algún monje devoto fundaba un nuevo monasterio, a la postre éste también se volvía presa de los ricos y poderosos.

La reforma cluniacense

En medio de todo esto, el duque Guillermo III de Aquitania fundó un pequeño monasterio en el año 909. En sí, esto no era nuevo, pues a través de la “era de las tinieblas” los señores feudales habían fundado casas monásticas. Pero varias decisiones sabias y circunstancias providenciales hicieron de aquel pequeño monasterio el centro de una gran reforma.

Para dirigir su fundación, Guillermo trajo a sus tierras a Bernón, quien se había distinguido por su firmeza al aplicar la Regla, y por sus propios esfuerzos en pro de la reforma de otros monasterios. Bernón le pidió a Guillermo que le concediera para su fundación un lugar llamado Cluny, que era el sitio favorito de caza del Duque. Este accedió a esa petición, y le concedió al nuevo monasterio las tierras aledañas necesarias para su sustento. El carácter de esa cesión fue de suma importancia, pues Guillermo, en lugar de retener el título y los derechos de patrono del monasterio, les donó las tierras a “santos Pedro y Pablo”, y colocó la nueva comunidad bajo la protección directa de la Santa Sede. Puesto que a la sazón el papado pasaba por una de sus peores épocas, esa supuesta protección no tenía otro propósito que prohibir la ingerencia de los señores feudales u obispos cercanos. Además, para evitar que el papado, corrupto como estaba, utilizara a Cluny para sus propios fines partidistas, Guillermo prohibió explícitamente que el papa invadiera o de cualquier otro modo tomara posesión de lo que pertenecía a los dos santos apóstoles.

Bernón gobernó a Cluny hasta el 926. De su época se conservan pocos datos, pues Cluny no fue sino un monasterio más de los muchos que Bernón reformó. A su muerte, le sucedió toda una serie de abades de gran habilidad y altos ideales, quienes hicieron de Cluny el centro de una gran reforma monástica: Odón (926–944), Aimardo (944–965), Mayeul (965–994), Odilón (994–1049) y Hugo (1049–1109). Seis abades extraordinariamente capaces y longevos rigieron los destinos de Cluny por doscientos

años. Bajo su dirección, los ideales de la reforma monástica cobraron vuelos cada vez más altos. Aunque el séptimo abad, Poncio (1109–1122) no fue digno de sus antecesores, su sucesor, Pedro el Venerable (1122–1157), le devolvió a Cluny algo del lustre que había perdido.

Al principio, el propósito de los cluniacenses no era sino tener un lugar donde practicar a cabalidad la Regla de San Benito. Pronto ese ideal amplió sus horizontes, y los abades de Cluny, siguiendo el ejemplo de Bernón, se prestaron a reformar otros monasterios. Así surgió toda una red de “segundos Clunys”, que dependían directamente del abad del monasterio principal. No se trataba de una “orden” en el sentido estricto, sino de monasterios supuestamente independientes, pero todos bajo la supervisión del abad de Cluny, quien por lo general nombraba al prior de cada monasterio. Además, la reforma cluniacense se extendió a varios conventos de monjas, el primero de los cuales, Marcigny, fue fundado a mediados del siglo XI, cuando Hugo era abad de Cluny.

La principal ocupación de todos estos monjes, según lo estipulaba la Regla, era el oficio divino. A él los cluniacenses dedicaban toda su atención, hasta tal punto que en el apogeo de su observancia se cantaban ciento treinta y ocho salmos al día. Todo esto se hacía en medio de ceremonias cada vez más complejas, y por tanto los monjes de Cluny llegaron a dedicarse casi exclusivamente al oficio divino, dejando a un lado el trabajo manual que era tan importante en la tradición benedictina. Todo esto se justificaba alegando que la función de los monjes era orar y alabar a Dios, y que para hacerlo con toda pureza no debían enlodarse en los trabajos del campo.

En su apogeo, el celo reformador de Cluny no tenía límites. Tras regular la vida de centenares de casas monásticas, los cluniacenses comenzaron a soñar con reformar la iglesia. Era la época más oscura del papado, cuando los pontífices se sucedían unos a otros con rapidez vertiginosa, y cuando tanto los papas como los obispos se habían vuelto meros señores feudales, envueltos en todas las intrigas del momento. En tales circunstancias, el ideal monástico, tal como se practicaba en Cluny, ofrecía un rayo de esperanza. Al sueño de una reforma general según el modelo monástico se sumaron muchos que, sin ser todos cluniacenses, participaban de los mismos ideales. En contraste con la corrupción que existía en casi toda la iglesia en el siglo X y principios del XI, el movimiento cluniacense, y otros que siguieron el mismo patrón, parecían ser un milagro, un nuevo amanecer en medio de las tinieblas.

Por tanto, la reforma eclesiástica de la segunda mitad del siglo XI fue concebida en términos monásticos, aun por quienes no eran monjes. Cuando Bruno de Tula se dirigía como peregrino a Roma, donde habría de tomar la tiara y el título de León IX, tanto él como sus acompañantes iban imbuidos del ideal de reformar la iglesia según el patrón monástico establecido por Cluny. De igual modo que ese monasterio había podido llevar a cabo su obra por razón de su independencia de todo poder civil o eclesiástico, el sueño de aquellos reformadores era una iglesia en la que los obispos

estuvieran libres de toda deuda al poder civil. La simonía (la compra y venta de cargos eclesiásticos) era por tanto uno de los principales males que había que erradicar. El nombramiento e investidura de los obispos y abades por los reyes y emperadores, con todo y no ser estrictamente simonía, se acercaba a ella, y debía prohibirse, sobre todo en aquellos países cuyos soberanos no tenían conciencia reformadora.

El otro gran enemigo de la reforma eclesiástica concebida en términos monásticos era el matrimonio de los clérigos. Durante siglos el celibato había tratado de imponerse; pero nunca se había hecho regla universal. Ahora, inspirados por el ejemplo monástico, los reformadores hicieron del celibato uno de los elementos principales de su programa. A la postre, lo que se había requerido sólo de los monjes se exigiría también de todos los clérigos.

La obediencia, otro de los pilares del monaquismo, lo sería también de la reforma del siglo XI. De igual modo que los monjes debían obediencia a sus superiores, toda la iglesia (de hecho, toda la cristiandad) debía estar supeditada al papa, quien encabezaría una gran renovación, como lo habían hecho dentro del ámbito monástico los abades de Cluny.

Por último, con respecto a la pobreza, tanto el monaquismo benedictino como la reforma que se inspiró en él sostenían una posición ambivalente. El buen monje no debía poseer cosa alguna, y su vida debía ser en extremo sencilla. El monasterio, en cambio, sí podía tener tierras y posesiones sin límite. Estas aumentaban constantemente gracias a los donativos y herencias que la casa recibía. A la larga se le hacía difícil al monje, con todo y ser personalmente pobre, llevar la vida sencilla que la Regla dictaba. Ya hemos dicho que los cluniacenses llegaron a negarse a cultivar la tierra, so pretexto de su dedicación exclusiva al culto divino, pero en realidad sobre la base de las muchas riquezas que su comunidad tenía. De igual modo, los reformadores se quejaban de la vida de lujo que los obispos llevaban, pero al mismo tiempo insistían en el derecho de la iglesia a tener amplias posesiones, supuestamente no para el uso de los prelados, sino para la gloria de Dios y el bienestar de los pobres. Pero a la postre tales posesiones dificultaban la labor reformadora, pues invitaban a la simonía, y el poder que los prelados tenían como señores feudales los envolvía constantemente en las intrigas políticas de la época.

Una de las principales causas de la decadencia del movimiento cluniacense fue la riqueza que pronto acumuló. Inspirados por la santidad de aquellos monjes, muchos nobles les hicieron donativos. Pronto la abadía de Cluny se volvió uno de los más suntuosos templos de Europa. Otras casas siguieron el mismo camino. Con el correr de los años, se perdió la sencillez de vida que era el ideal monástico, y otros movimientos más pobres y más recientes tomaron su lugar. Igualmente, una de las principales causas de los fracasos que sufrió la reforma del siglo XI fue la riqueza de la iglesia, que le hacía difícil desentenderse de las intrigas entre los poderosos, y tomar el partido de los oprimidos.

La reforma cisterciense

El movimiento de Cluny estaba todavía en su apogeo cuando, debido en parte a su inspiración, otros se lanzaron a empresas semejantes. En diversos lugares se renovó la vida eremítica, o por otros medios se intentó acentuar el rigor de la Regla. Así, por ejemplo, Pedro Damiano no se contentaba con el principio de “suficiencia” enunciado por San Benito para evitar la vida muelle, e insistía en la “penuria extremada”. A este espíritu rigorista se sumaba cierto descontento con el monaquismo cluniacense, que se había vuelto rico, y había elaborado sus rituales hasta tal punto que el trabajo manual se descuidaba. Estos sentimientos dieron lugar a varios nuevos movimientos monásticos, de los cuales el más importante fue el de los cistercienses.

La reforma eclesiástica de que trataremos en los dos próximos capítulos estaba en su auge cuando Roberto de Molesme decidió abandonar el monasterio de ese nombre y fundar uno nuevo en Cîteaux: de cuyo nombre latino, Cistertium, se deriva el término “cisterciense”. Poco después, por orden papal, Roberto tuvo que regresar a Molesme. Pero en Cîteaux quedó un pequeño núcleo de monjes, decidido a continuar la obra comenzada. El próximo abad, Alberico, logró que el papa Pascual II, en el 1110, colocara el nuevo monasterio bajo la protección de la Santa Sede, como lo estaba el de Cluny. Bajo Esteban Harding, el sucesor de Alberico, la comunidad continuó creciendo, y se hizo necesaria una nueva fundación en La Ferté.

Empero el gran desarrollo de la nueva orden tuvo lugar después de la entrada a ella de Bernardo de Claraval. Este tenía veintitrés años cuando se presentó en Cîteaux, y solicitó entrada a la comunidad con varios de sus parientes y amigos. Poco antes, había decidido que su vocación era unirse a ese monasterio, y se había dedicado a convencer a sus hermanos y demás allegados para que lo siguieran. El hecho de que se pudo presentar en Cîteaux con un nutrido grupo de reclutas era una de las primeras muestras de sus poderes de persuasión. Pocos años después el número de monjes en Cîteaux era tal que Bernardo recibió instrucciones de fundar una nueva comunidad en Claraval. Este nuevo monasterio pronto se volvió uno de los principales centros hacia donde se dirigían las miradas de toda la cristiandad occidental. Bernardo llegó a ser el más famoso predicador de toda Europa, que le dio el sobrenombre de “Doctor Melifluo”, porque las palabras de devoción brotaban de su boca como la miel de un panal. La fama de su santidad era tal que el movimiento cisterciense se vio invadido por multitudes que deseaban seguir el mismo camino.

Bernardo era ante todo monje. En la cita que encabeza el presente capítulo, lo vemos afirmar lo que él siempre creyó y el Señor había declarado: que la parte de María era mejor que la de Marta. Su deseo era pasar todo su tiempo meditando acerca del amor de Dios, particularmente en su revelación en la humanidad de Cristo. Esa humanidad era el tema principal de su contemplación. Esto llegó a tal punto que se

cuenta de él que en cierta ocasión, cuando uno de sus acompañantes comentó en su presencia acerca de un lago junto al cual habían andado todo un día, Bernardo preguntó: “¿Qué lago?” Como monje, Bernardo insistía en la vida sencilla que había sido el ideal del monaquismo primitivo. En esa vida, el trabajo físico, particularmente en la agricultura, era importante.

Mientras los monjes de Cluny se excusaban de ese trabajo porque no querían que las vestimentas en las que adoraban a Dios se enlodaran, los cistercienses pensaban que todo teñido de las vestiduras era un lujo superfluo, y por ello se les conoció como “los monjes blancos”.

En su organización, el movimiento cisterciense debía ser sencillo. Pero era necesario evitar la excesiva centralización de Cluny, donde todo dependía del abad. Por ello, los monasterios cistercienses eran relativamente independientes, y mantenían sus vínculos mediante conferencias anuales en las que todos los abades se reunían. Además, los abades de las primeras casas tenían cierta autoridad sobre los demás. Pero aparte de esto cada monasterio era independiente.

Aunque Bernardo estaba convencido de que María había escogido la mejor parte, pronto se vio obligado a tomar el papel de Marta. A pesar de que su propósito explícito era dedicarse a la vida retirada, tuvo que intervenir como árbitro en varias disputas políticas y eclesiásticas. Su personalidad de tal modo dominó su época, que hemos de encontrarnos con él repetidamente en esta sección de nuestra historia, ya como el gran místico de la devoción a la humanidad de Cristo, ya como el poder detrás y por encima del papado, ya como el campeón de la reforma eclesiástica, ya como predicador de la segunda cruzada, o ya como el enemigo implacable de las nuevas corrientes teológicas.

Esta breve narración de los dos principales movimientos de reforma monástica de los siglos X al XII nos ha obligado a adelantarnos en algo al orden cronológico de nuestra historia.

Por tanto, volvamos a donde habíamos dejado la sección anterior, es decir, al año 1048, en tiempos del abad Odilón de Cluny, y medio siglo antes de la fundación de Cîteaux.

¿Qué habrían hecho los obispos de antaño, de haber tenido que sufrir todo esto? [...] Cada día un banquete. Cada día una parada. En la mesa, toda clase de manjares, no para los pobres, sino para huéspedes sensuales, mientras a los pobres, a quienes en realidad pertenecen, no se les deja entrar, y desfallecen de hambre.

San Pedro Damiano

Al terminar la sección anterior, un pequeño grupo de peregrinos marchaba hacia Roma. A su cabeza iba el obispo Bruno de Tula, a quien el Emperador había ofrecido el papado. Pero Bruno se había negado a aceptarlo de manos del Emperador, y había insistido en ir a Roma como peregrino. Si en esa ciudad el pueblo y el clero lo elegían obispo, aceptaría de ellos la tiara papal. Esta actitud por parte de Bruno reflejaba una de las preocupaciones principales de quienes buscaban la reforma de la iglesia. Para estas personas, uno de los peores males que sufría la iglesia era la simonía, es decir, la compra y venta de cargos eclesiásticos. El ser nombrado por las autoridades civiles, aun cuando no hubiera transacción monetaria alguna, les parecía a Bruno y a sus acompañantes acercarse demasiado a la simonía. Un papado reformador debía surgir puro desde sus propias raíces. Como le había dicho el monje Hildebrando a Bruno, aceptar el papado de manos del Emperador sería ir a Roma “no como apóstol, sino como apóstata”.

Otro miembro de la comitiva de Bruno era el monje Humberto, quien en su monasterio en Lotaringia se había dedicado al estudio, y a escribir en pro de la reforma eclesiástica. Su principal preocupación era la simonía, y su obra *Contra los simoníacos* fue uno de los más duros ataques contra esa práctica. Humberto era un hombre de espíritu fogoso, quien llegó a afirmar que las ordenaciones hechas por un obispo simoníaco carecían de valor. Esta era una posición extrema, pues quería decir que muchísimos de los fieles, aun sin ellos saberlo, estaban recibiendo sacramentos inválidos. Más tarde, Humberto fue hecho cardenal por León IX, y fue él quien, como vimos en la sección anterior, depositó sobre el altar de Santa Sofía la sentencia de excomunión contra el patriarca Miguel Cerulario, que marca el cisma entre las iglesias de Oriente y Occidente.

Quizá el más notable miembro de aquella comitiva era el joven monje Hildebrando, quien era buen conocedor de la ciudad de Roma, de sus altos ideales y sus bajas intrigas. Nacido alrededor del año 1020 en medio de una humilde familia de carpinteros de Toscana, de niño había entrado al monasterio de Santa María del Aventino, en Roma. Allí se había dedicado al estudio y la devoción, y llegó a la conclusión de que era necesario reformar la vida eclesiástica. Fue allí donde conoció a Juan Gracián, quien llegó a ser papa bajo el nombre de Gregorio VI.

Como dijimos antes, Gregorio VI trató de reformar la iglesia. Con ese propósito en mente, llamó a Hildebrando junto a sí. Pero la reforma de Gregorio VI resultó fallida, pues pronto hubo tres pretendidos papas, y Gregorio abdicó en pro de la paz y la unidad de la iglesia. A su exilio lo acompañó Hildebrando, y se dice que fue él quien le cerró los ojos al morir.

Dos años después Bruno de Tula, camino de Roma, llamó a Hildebrando junto a sí, para que le ayudara a emprender de nuevo la reforma que Gregorio VI había intentado. Aunque algunos historiadores han pretendido ver en Hildebrando el verdadero poder que se movía tras el trono pontificio a través de varios papados, la verdad es que los documentos existentes no dan base a tal interpretación de los hechos. Hildebrando parece haber sido más bien un hombre humilde cuyo sincero deseo era la reforma eclesiástica, y que prestó su apoyo a varios papas reformadores. Ese apoyo le fue haciendo un personaje cada vez más poderoso, hasta que por fin fue electo papa, y tomó el nombre de Gregorio VII.

León IX

Por lo pronto, el próximo papa sería Bruno de Tula, quien se dirigía a Roma, no como el nuevo pontífice nombrado por el Emperador, sino como un peregrino descalzo que visitaba la ciudad papal en un acto de humilde devoción. A su paso por Italia, camino de Roma, las multitudes lo vitoreaban, y después se comenzó a hablar de los milagros que ocurrieron en aquella peregrinación.

Tras entrar en Roma descalzo, y ser aclamado por el pueblo y el clero, Bruno aceptó la tiara papal, y tomó el nombre de León IX.

Tan pronto como se vio en posesión legítima de la cátedra de San Pedro, León comenzó su obra reformadora. Para ello se rodeó de varios hombres que habían dado muestras de su dedicación a esa causa. Además de Humberto e Hildebrando, hizo venir a Pedro Damiano, monje austero que se había ganado el respeto de cuantos en Europa se lamentaban de la situación en que se encontraba la iglesia. A diferencia de Humberto, Pedro Damiano no se dejaba llevar por su celo reformador, sino que buscaba una reforma que diese muestras del espíritu de caridad que reina supremo en los Evangelios. Así, por ejemplo, compuso un tratado en el que, al mismo tiempo que

condenaba la simonía, declaraba que los sacramentos que los fieles recibían de los simoníacos sí eran válidos. Más tarde, cuando León IX tomó las armas contra los normandos, Pedro Damiano condenó la actitud guerrera del pontífice.

Con la ayuda de Hildebrando, Humberto, Damiano y otros, León IX emprendió la reforma de la iglesia. Para todos estos hombres, esa reforma debía consistir particularmente en abolir la simonía y generalizar el celibato eclesiástico. Pero esos dos puntos principales acarreaban una serie de consecuencias importantes. En medio de la sociedad feudal, la iglesia era una de las pocas instituciones en las que existía todavía cierta movilidad social. Tanto Hildebrando como Pedro Damiano eran de origen humilde, y a la postre el primero sería papa, y el segundo santo y doctor de la iglesia. Pero esa movilidad social quedaba amenazada por la práctica de la simonía, que ponía los más altos cargos eclesiásticos al alcance, no de los más aptos o los más devotos, sino de los más ricos. Si a esto se unía el matrimonio eclesiástico, se corría el riesgo de que los grandes prelados trataran de proveer una herencia para sus hijos, y que por lo tanto el alto clero se volviese una casta feudal, como las otras que existían en aquella época. Luego, la oposición de los reformadores al matrimonio eclesiástico tenía, además de los móviles explícitos de afirmar los valores de la vida célibe, otros móviles más profundos, quizá no conocidos a cabalidad por sus propios propugnadores. En todo caso, no cabe duda de que las clases populares se sumaron pronto a los reformadores, sobre todo por cuanto la práctica de la simonía colocaba el poder eclesiástico en manos de los ricos.

Después de tomar una serie de medidas reformadoras en Italia, León se dispuso a extender la reforma a lugares más distantes. Con ese propósito viajó a Alemania, donde el emperador Enrique III y algunos de sus antecesores habían dado pasos contra la simonía, pero donde León sentía la necesidad de afirmar la autoridad papal. Allí excomulgó a Godofredo de Lorena, quien se había rebelado contra Enrique, y obligó al insurrecto a someterse. Luego intercedió a su favor ante el Emperador, quien le perdonó la vida. De este modo, León afirmaba una vez más la autoridad papal por encima de los señores feudales. En Francia la práctica de la simonía estaba generalizada, y por tanto el Papa decidió visitar ese país. El rey de Francia y muchos de los grandes prelados le indicaron de diversos modos que no deseaban una visita papal. Pero a pesar de ello León, casi haciéndose el sordo, fue a Francia, donde convocó un concilio que se reunió en Reims. Allí varios prelados culpables de simonía fueron depuestos, y se dio orden de que los sacerdotes y obispos casados dejasen a sus mujeres. Aunque esta última orden no fue obedecida por muchos, el prestigio del Papa aumentó considerablemente, y la práctica de la simonía disminuyó.

Empero aquel papa reformador no dejó de cometer sus errores. De éstos probablemente el más grave fue tomar personalmente las armas contra los normandos. Estos se habían establecido en el sur de Italia y en Sicilia, y desde allí amenazaban las posesiones papales. De Alemania, León no pudo obtener más ayuda que quinientos

caballeros, al frente de los cuales marchó contra los normandos, al tiempo que aumentaba sus ejércitos con tropas de mercenarios. Pedro Damiano le increpó, mostrándole el contraste entre lo que León se proponía y las enseñanzas evangélicas. Pero a pesar de ello León marchó contra los normandos, a quienes presentó batalla en Civitá-al-mare. Allí las tropas papales fueron derrotadas, y el propio Papa fue hecho prisionero por los normandos, quienes lo retuvieron hasta pocos meses antes de su muerte.

El otro error de León consistió en enviar a Constantinopla una embajada compuesta por clérigos inflexibles del talante de Humberto, cuya actitud ante Miguel Cerulario y ante las costumbres de la iglesia oriental fue una de las principales causas del cisma.

Los sucesores de León

A la muerte de León, se corría el riesgo de que el papado se volviera de nuevo motivo de contienda entre las diversas familias y partidos italianos. El único poder capaz de evitar esto era el emperador Enrique III. Pero pedirle a Enrique que nombrase al nuevo papa sería colocar de nuevo al papado bajo la sombra de los intereses políticos. De ese modo, todo lo que León había logrado se perdería.

En tales circunstancias, Hildebrando comenzó una serie de gestiones cuyo resultado fue que el Emperador accedió a la elección del nuevo papa por los romanos, siempre que ese papa fuese alemán. Así se garantizaba que el papado no caería en manos de alguna de las familias italianas que se lo disputaban. Pero existía todavía el peligro de que, por ser alemán, el sucesor de León resultara ser un juguete del Emperador. Por esa razón, el partido reformador, que a la sazón tenía el poder en Roma, hizo recaer la elección sobre Gebhard de Eichstadt.

Gebhard era uno de los más hábiles consejeros de Enrique. Pero era también un hombre de convicciones religiosas, que no se doblegaría ante la autoridad imperial. En señal de ello, antes de aceptar la tiara le dijo al Emperador que sólo aceptaría si Enrique le prometía “devolverle a San Pedro lo que le pertenecía”. El sentido de esta frase no está del todo claro. Pero sin lugar a dudas se refiere en parte a las tierras que los normandos habían tomado, y en parte a la autoridad papal, que los emperadores y otros gobernantes siempre estaban tentados de arrebatarse.

Con el nombre de Víctor II, Gebhard ascendió a la cátedra de San Pedro en el 1055, tras una larga serie de negociaciones que tomaron todo un año. Su política religiosa fue continuación de la de León IX, pues iba dirigida mayormente contra la simonía y el matrimonio de los clérigos. En Alemania, Godofredo de Lorena se alzó de nuevo contra el Emperador, quien solicitó la presencia de su antiguo consejero Gebhard. Poco después que el Papa se reunió con su antiguo soberano, éste murió, y

dejó a su pequeño hijo Enrique IV al cuidado de Víctor. En consecuencia, éste último tuvo por algún tiempo en sus manos las riendas de la iglesia y del Imperio. Con tales poderes, su política reformadora avanzó rápidamente. Hildebrando fue enviado a Francia, donde impulsó la reforma de la iglesia, depuso a varios prelados culpables de simonía, y limitó el poder de los señores feudales sobre los obispos. En Italia, Víctor siguió una política parecida. Pero cuando sus excesivos poderes lo llevaron a cometer injusticias contra algunos de sus antiguos rivales, Pedro Damiano volvió a alzar su voz de protesta. El Papa no parece haberle prestado atención, y se preparaba a dirigirse a Alemania para hacer valer allí su autoridad cuando murió repentinamente.

Una de las últimas acciones de Víctor había sido hacer nombrar a Federico de Lorena abad de Montecasino. Este Federico era hermano de Godofredo de Lorena, el mismo que se había rebelado dos veces contra Enrique III, y a quienes los papas habían condenado. Por tanto, su nombramiento señalaba un cambio de política. En todo caso, a la muerte de Víctor fue Federico de Lorena quien lo sucedió, con el nombre de Esteban IX. Su papado fue breve. Pero en él el movimiento reformador cobró tal auge que se produjo la insurrección de los “patares”, gente del pueblo que asaltaba las casas de los clérigos y maltrataba a sus esposas y concubinas. Esteban intervino para evitar los excesos. Pero ese episodio nos muestra que eran las clases populares las que más insistían en el celibato eclesiástico y en condenar la simonía.

A los pocos meses de ser hecho papa, Esteban murió, y las viejas familias nobles se posesionaron una vez más del papado haciendo elegir a Benedicto X. Mas el partido reformador no estaba dispuesto a dejarse arrebatar el papado tan fácilmente. Los cardenales y otros prelados romanos que habían sido nombrados por los papas reformadores estaban descontentos. Hildebrando, que por otras causas se encontraba a la sazón en la corte de la emperatriz regente Inés, la convenció de la necesidad de deponer a Benedicto. Con su apoyo, y con el de otras casas poderosas, Hildebrando y Pedro Damiano reunieron a los cardenales en Roma, y todos juntos declararon depuesto a Benedicto, y eligieron a Gerhard de Borgoña, quien tomó el nombre de Nicolás II.

En vista de lo sucedido, era necesario establecer un método para la elección del papa que no quedase sujeto a las vicisitudes del momento. Con ese propósito, Nicolás II reunió el Segundo Concilio Laterano, en el año 1059. Fue allí donde por primera vez se decretó que los futuros papas debían ser elegidos por los cardenales.

El cardenalato es una institución de orígenes oscuros. Al principio, se les daba el título de “obispos cardenales” de Roma a los obispos de siete iglesias vecinas, que junto al papa presidían el culto en la basílica lateranense. En el siglo VIII aparecen por primera vez los títulos de “presbitero cardenal” y “diácono cardenal”. En todo caso, en época de Nicolás II el cardenalato era ya una vieja institución, y quienes lo ejercían eran en su mayoría personas dedicadas a la reforma. Por esa razón, el Concilio decidió que en lo sucesivo la elección de cada nuevo papa quedase en manos de los obispos

cardenales, quienes debían buscar la aprobación de los demás cardenales y, después, del pueblo romano. En cuanto a los antiguos derechos que los emperadores habían ejercido, de ser consultados antes de la consagración del nuevo papa, el Concilio se expresó ambiguamente, dando a entender que ni aun el emperador tenía derecho a vetar la elección hecha por los cardenales y el pueblo. Además, se ordenó que los futuros papas fuesen elegidos de entre el clero romano y que sólo cuando no se encontrase en ese clero una persona capacitada se acudiría a otras personas. Aunque en teoría el Concilio contaba todavía con el pueblo para la elección pontificia, en realidad limitó mucho su poder, pues determinó que en caso de tumultos o motines públicos los cardenales podían trasladarse a otra ciudad, y elegir allí al papa. El decreto del Segundo Concilio Laterano estableció el método de elección que, con algunos cambios, se sigue hasta nuestros días.

Al mismo tiempo que daba pasos para regular su sucesión, Nicolás II estableció una nueva política de alianza con los normandos del sur de Italia. Hasta entonces, estos invasores habían sido enemigos del papado, que más de una vez había tenido que acudir a las fuerzas imperiales para solicitar su apoyo. A partir de Nicolás, el papado pudo seguir una política mucho más independiente del Imperio, pues contaba con el apoyo de los normandos, cuyos jefes recibieron el título de duques, y más tarde de reyes.

A la muerte de Nicolás las antiguas familias romanas trataron de adueñarse una vez más del papado. Con el apoyo de la emperatriz regente Inés, eligieron su propio papa, a quien dieron el nombre de Honorio II. Pero los cardenales, inspirados y dirigidos por Hildebrando, declararon que esa elección, por ser contraria a lo dispuesto por el Concilio Laterano, era nula, y eligieron a Alejandro II. Este último pudo sostenerse frente a la oposición del Imperio gracias al apoyo de los normandos, hasta que cayó la emperatriz Inés y el próximo regente le retiró su apoyo a Honorio, quien tres años después de ser electo regresó a su antiguo obispado de Parma.

El pontificado de Alejandro II fue relativamente largo (1061–1073), y colocó la reforma papal sobre bases firmes. En diversas partes de Europa se tomaron medidas contra la simonía. Muchos prelados que habían comprado sus cargos fueron depuestos. Muchos otros se vieron obligados a jurar que no eran simoníacos. El celibato eclesiástico se volvió una causa cada vez más popular. Para aquellos reformadores, y para el pueblo que los seguía, no había diferencia alguna entre el matrimonio de los clérigos y el concubinato. Las esposas de los sacerdotes eran llamadas “rameras”, y tratadas como tales. El movimiento de los “patares” cobró nuevas fuerzas.

Un ejemplo del modo en que el fervor popular abrazó la causa de la reforma lo tenemos en el caso de Pedro, el obispo de Florencia. En esa ciudad, la costumbre de tener sacerdotes casados era todavía bastante general, y el pueblo y los monjes se hicieron el propósito de abolirla. Pero el obispo Pedro, que era un hombre moderado, trató de calmar los ánimos, y en respuesta los monjes lo acusaron de simoníaco. El jefe

de los monjes era Juan Gualberto de Valumbrosa, cuya austeridad era famosa en toda la comarca, y a quien muchos tenían por santo. Juan Gualberto marchó por las calles de Florencia, acusando a Pedro de simoníaco. Desde Roma, Pedro Damiano, preocupado por el excesivo celo de estos reformadores, declaró que Pedro era inocente. Pero Hildebrando tomó el partido de Juan Gualberto. En Florencia, el pueblo se negaba a aceptar los sacramentos de Pedro y de los sacerdotes casados. Pedro insistía en su inocencia.

Por fin, a alguien se le ocurrió acudir a la prueba del fuego. En las afueras de la ciudad, cerca de un monasterio adicto a Juan Gualberto, se preparó el escenario para la gran prueba. Más de cinco mil personas se reunieron. Antes de las ordalías, el monje que iba a pasar por ellas celebró la comunión, y el pueblo, conmovido, lloró. Después, en medio de dramáticas ceremonias, el monje marchó a través de las llamas. Al verlo salir al otro lado, el pueblo rompió a gritar, y declaró que se trataba de un milagro, y que por tanto quedaba probado que Pedro era simoníaco. El malhadado obispo se vio obligado a abandonar la ciudad, mientras continuaban los desmanes contra los clérigos casados y sus esposas.

Gregorio VII

A la muerte de Alejandro, se planteaba de nuevo el asunto de la sucesión. El decreto del Concilio Laterano establecía un procedimiento para la elección del nuevo papa. Pero las viejas familias romanas habían dado pruebas de que ese decreto no les infundía gran respeto. También era posible que el Imperio tratase de imponer un prelado alemán, con la esperanza de que el papado volviera a ser instrumento de los intereses imperiales. Por otra parte, el pueblo romano, imbuido de las ideas de reforma que se habían predicado en toda la ciudad desde tiempos de León IX, no estaba dispuesto a permitir que el papado se tornara otra vez juguete de los intereses políticos de uno u otro bando. Por esa razón, en medio de los funerales de Alejandro, el pueblo rompió a gritar: “¡Hildebrando obispo! ¡Hildebrando obispo!”. Acto seguido, los cardenales se reunieron y eligieron papa a quien por tantos años había dado muestras de celo reformador y de habilidad política y administrativa.

Hildebrando era un hombre de altos ideales, forjados en medio de las tinieblas de la primera mitad del siglo. Su sueño era una iglesia universal, unida bajo la autoridad suprema del papa. Para que ese sueño llegase a ser realidad, era necesario tanto reformar la iglesia en los lugares donde el papa tenía autoridad, al menos nominal, como extender esa autoridad a la iglesia oriental, y a las regiones que estaban bajo el dominio de los musulmanes. Su ideal era la realización de la ciudad de Dios en la tierra, de tal modo que toda la sociedad humana quedase unida como un solo rebaño bajo un solo pastor. En pos de ese ideal, Hildebrando había laborado largos años,

siempre entre bastidores, para dejar que otros ocuparan el centro del escenario. Pero ahora el pueblo reclamaba su elección. No había otro candidato capaz de salvar el papado de quienes querían hacer presa de él. El pueblo lo aclamó, los cardenales lo eligieron, e Hildebrando lloró. Ya no le sería posible continuar trabajando en la penumbra, y apoyar la labor reformadora de otros papas. Ahora era él quien debía tomar el estandarte y dirigir la reforma por la que tanto había añorado.

Al ascender al papado, Hildebrando tomó el nombre de Gregorio VII, e inmediatamente dio los primeros pasos hacia la realización de sus altos ideales. De Constantinopla le llegaban peticiones rogándole acudiera al auxilio de la iglesia de Oriente, asediada por los turcos seleúcidas. Gregorio vio en ello una oportunidad de estrechar los vínculos con los cristianos orientales, y quizá extender la autoridad romana al Oriente. En su correspondencia de la época puede verse que soñaba con una gran empresa militar, al estilo de las cruzadas que tendrían lugar poco después, con el propósito de derrotar a los turcos y ganarse la gratitud de Constantinopla. Pero nadie en Europa occidental respondió a su llamado, aun cuando el Papa, como un recurso extremo, se ofreció a encabezar las tropas personalmente. Por lo pronto, Gregorio tuvo que abandonar el proyecto.

En España se daban condiciones parecidas. Como veremos más adelante, era la época de la reconquista de las tierras que por casi cuatro siglos habían estado en poder de los moros. En Francia, había nobles que dirigían una mirada codiciosa hacia las tierras ibéricas, y que querían participar de la reconquista a fin de hacerse dueños de ellas. Con el propósito de darle fuerza legal a su empresa, algunos de esos nobles argüían que España le pertenecía a San Pedro, y que era por tanto en nombre del papado, y como vasallos suyos, que emprendían la reconquista. Gregorio alentó tales pretensiones. Pero su resultado fue nulo, pues por diversas razones la empresa francesa en España no se llevó a cabo.

Frustrado en sus proyectos tanto en el Oriente como en España, Hildebrando dedicó todos sus esfuerzos a la reforma de la iglesia. Para él, como para los papas que lo habían precedido, esa reforma debía comenzar por el clero, y sus dos objetivos iniciales eran abolir la simonía e instaurar el celibato eclesiástico. En la cuaresma de 1074, un concilio reunido en Roma volvió a condenar la compra y venta de cargos eclesiásticos y el matrimonio de los clérigos. Esto no era nuevo, pues desde tiempos de León IX los decretos en contra de la simonía y del matrimonio se habían sucedido casi ininterrumpidamente. Pero Gregorio tomó dos medidas que sí eran novedosas, con las que esperaba lograr que sus decretos fueran obedecidos. La primera fue prohibirle al pueblo asistir a los sacramentos administrados por simoníacos. La segunda consistió en nombrar legados papales que fueran por los diversos territorios de Europa, convocando sínodos y procurando por diversos medios que los decretos papales se cumplieran a cabalidad.

Al prohibirle al pueblo que recibiera los sacramentos administrados por

simoníacos, Gregorio esperaba hacer del pueblo su aliado en la causa de reforma, de modo que los altos prelados y los sacerdotes que no se humillaban ante las órdenes papales fueran humillados al menos por la ausencia del pueblo. Empero este decreto era difícil de cumplir, pues en las regiones donde se practicaba más abiertamente la simonía no era fácil encontrar sacerdotes que no estuvieran mancillados por ella de uno u otro modo. Luego, el pueblo se veía en la difícil alternativa entre no recibir los sacramentos en obediencia al Papa, o recibirlos y así apoyar a los simoníacos. Además, pronto hubo quien comenzó a acusar a Gregorio de herejía, y a decir que el Papa había declarado que los sacramentos administrados por personas indignas no eran válidos, y que tal opinión, sostenida siglos antes por los donatistas, había sido condenada por la iglesia. De hecho, lo que Gregorio había dicho no era que los sacramentos administrados por sacerdotes indignos no fuesen válidos, sino sólo que, a fin de promover la reforma eclesiástica, los fieles debían abstenerse de ellos. Pero en todo caso la acusación de herejía contribuyó a limitar el impacto de los decretos reformadores.

El éxito de los legados papales no fue mucho mayor. En Francia, el rey Felipe I tenía varias razones de enemistad con el Papa, y por tanto los legados no fueron recibidos cordialmente. Con el apoyo del Rey, el clero se negó a aceptar los decretos romanos. Mientras el alto clero se oponía sobre todo a los edictos referentes a la simonía, muchos en el bajo clero se resistían a las nuevas leyes con respecto al matrimonio. En efecto, había buen número de clérigos casados, personas relativamente dignas de los cargos que ocupaban, que no estaban dispuestos a abandonar a sus esposas y familias sencillamente porque el ideal monástico se había adueñado del papado. Por tanto, estos clérigos se vieron forzados a unirse a los simoníacos en su oposición a la reforma que los papas prepugnaban. Gregorio y sus compañeros, surgidos todos de la vida y los ideales monásticos, estaban convencidos de que el monaquismo era el patrón que todos los clérigos debían imitar, y en ese convencimiento, al mismo tiempo que dañaron su propia causa creándoles aliados a los simoníacos, produjeron sufrimientos indecibles entre el clero casado y sus familias.

En Alemania, Enrique IV se mostró algo más cordial para con los legados papales. Pero esto no lo hizo porque estuviera de acuerdo con su misión, sino sencillamente porque esperaba que el Papa lo coronase emperador, y no quería granjearse su enemistad. Con el beneplácito real, los legados trataron de imponer los decretos romanos. En cuanto a la simonía, tuvieron cierto éxito. Pero la oposición a los edictos referentes al matrimonio eclesiástico fue grande, y tales edictos sólo se cumplieron en parte.

En Inglaterra y Normandía, Gregorio gozaba de cierta autoridad, pues años antes, cuando todavía era consejero de Alejandro II, había prestado su apoyo a Guillermo de Normandía, “el Conquistador”, quien tras la batalla de Hastings se había hecho dueño de Inglaterra. Ahora los legados papales aprovecharon esa deuda de gratitud para hacer

valer los mandatos reformadores. Puesto que tanto Guillermo como su esposa Matilde apoyaban la reforma, los legados fueron bien recibidos, y se condenó la simonía. Pero Guillermo insistió en su derecho de nombrar los obispos en sus territorios. Y entre el bajo clero la oposición al celibato eclesiástico fue grande.

Todos estos acontecimientos convencieron a Gregorio de que era necesario continuar el proceso de centralización eclesiástica que sus predecesores habían comenzado. Hasta entonces, los obispos metropolitanos habían tenido gran independencia, y la autoridad papal había sido más nominal que real. En vista de la oposición general a los decretos de reforma, Hildebrando llegó a la conclusión de que era necesario promover la autoridad papal, a fin de que sus mandatos tuvieran que ser obedecidos. En consecuencia, bajo su pontificado las pretensiones de la sede romana llegaron a un nivel sin precedente. Aunque Gregorio nunca llegó a promulgar todas sus opiniones con respecto al papado, éstas se encuentran en un documento del año 1075. En él, Gregorio afirma no sólo que la iglesia romana ha sido fundada por el Señor, y que su obispo es el único que ha de recibir el título de “universal”, sino también que el papa tiene autoridad para juzgar y deponer a obispos; que el Imperio le pertenece, de tal modo que es él quien tiene derecho a otorgar las insignias imperiales, así como a deponer al emperador; que la iglesia de Roma nunca ha errado ni puede errar; que el papa puede declarar nulos los juramentos de fidelidad hechos por vasallos a sus señores; y que todo papa legítimo, por el sólo hecho de ocupar la cátedra de San Pedro, y en virtud de los méritos de ese apóstol, es santo. Sin embargo, todo esto no pasaba de ser teoría mientras los reyes, emperadores y demás señores laicos tuviesen autoridad para nombrar a los obispos y abades. Si los dirigentes eclesiásticos recibían sus cargos de los laicos, sería a ellos que les deberían fidelidad y obediencia, y no al papa.

Esto parecía haber quedado comprobado por el modo en que fueron recibidos los legados papales en su misión de reformar la iglesia de los diversos reinos. Por esa razón, en el año 1075, y después en el 1078 y el 1080, Gregorio prohibió a todos los clérigos y monjes recibir obispados, iglesias o abadías de manos laicas, so pena de excomunión. En el 1080, se añadía que también serían excomulgados los señores laicos que invistieran a alguien en tales cargos.

Con estos decretos quedaba montada la escena para los grandes conflictos entre el Pontificado y el Imperio.

El conflicto entre el Pontificado y el Imperio

37

Les prohibimos a todos los clérigos recibir de manos del emperador, del rey, o de cualquier laico, sea varón o mujer, la investidura de un obispado, de una abadía, o de una iglesia.

Gregorio VII

Los decretos de Gregorio VII acerca de la investidura laica eran consecuencia natural de sus ansias reformadoras y de su visión del papado. Pero había fuertes razones por las que los reyes y emperadores veían en tales decretos una seria amenaza a su poder. Aun aparte de cualquier conflicto con el papado, los soberanos de la época veían en sus derechos de investidura religiosa uno de sus más valiosos instrumentos contra el excesivo poder de los nobles. La nobleza hereditaria tendía a afirmar su independencia frente a los reyes. Las tierras que estaban en manos de tales nobles no estaban a disposición del rey, para otorgarlas a quienes le fuesen fieles. Las tierras y demás riquezas eclesiásticas, en cambio, precisamente por no ser hereditarias, quedaban frecuentemente a disposición del soberano, quien entonces podía asegurarse de que, frente a los grandes señores laicos, frecuentemente rebeldes, se alzaba una iglesia rica, poderosa, y fiel al rey. Además, si el poder de investidura quedaba en manos del papado, los reyes temían que pudiera ser utilizado contra ellos por motivos puramente políticos.

Todo esto estaba en juego cuando Gregorio prohibió las investiduras laicas. Aun cuando el Papa parece haber dado este paso sencillamente para asegurarse de que todo el clero fuese de espíritu reformador, el hecho es que era un paso que podía tener enormes consecuencias políticas. Esto creó conflictos entre el poder laico y el eclesiástico a todos los niveles. En Inglaterra y Normandía, Gregorio no hizo aplicar sus decretos, porque estaba convencido de que Guillermo y Matilde nombrarían obispos reformadores. Pero el principal conflicto fue el que estalló entre el Papa y el Emperador.

Gregorio VII y Enrique IV

A pesar de sus decretos en contra de la investidura laica, el Papa no parecía estar dispuesto a aplicarlos universalmente. Mientras los diversos señores laicos designaran a personas dignas, y su investidura se hiciese sin sospecha alguna de simonía, Gregorio no insistiría en sus decretos. El caso de Enrique IV de Alemania, sin embargo, era más difícil, pues varios de sus nombramientos, hechos sin prestar atención alguna a los edictos papales, eran cuestionables. Pero a pesar de ello el Papa se limitó a hacerle llegar noticia de su descontento.

La chispa que provocó el incendio fue la cuestión del episcopado de Milán. La sede de esa ciudad había estado en disputa por algún tiempo, y por fin esa dificultad parecía haberse resuelto, cuando se produjeron motines en la ciudad. El obispo que por fin había logrado ser reconocido como legítimo trataba de imponer el celibato eclesiástico. Quizá con su anuencia, los patares se lanzaron de nuevo a las calles, insultaron a los clérigos casados y a sus esposas, y destruyeron sus propiedades. Algunos de éstos huyeron a Alemania, donde pidieron socorro a Enrique. Este último, sin consultar con el Papa, declaró depuesto al obispo de Milán, y nombró a otro en su lugar.

La respuesta de Gregorio no se hizo esperar. Apeló a la autoridad que decía tener de juzgar a reyes y emperadores, y le ordenó a Enrique que se presentase en Roma, donde sus graves delitos serían juzgados. Si no acudía antes del 22 de febrero (de 1076) sería depuesto, y su alma condenada al infierno.

Al recibir la misiva del Papa, el Emperador parecía hallarse en la cumbre del poder. Poco antes había ahogado una sublevación entre sus súbditos sajones. Su popularidad en Alemania era grande; los jefes de la iglesia en sus dominios parecían dispuestos a apoyarle.

La situación de Gregorio era parecida. Poco antes, el día de Nochebuena del 1075, un tal Cencio, al mando de un grupo de soldados, había irrumpido en la iglesia en que se celebraba la misa y el Papa, herido y golpeado, había sido hecho prisionero. Cuando el pueblo lo supo, se lanzó a las calles, sitió, tomó y arrasó la torre en que Hildebrando estaba cautivo, y sólo dejó escapar a Cencio porque el Pontífice le perdonó la vida, a condición de que fuera en peregrinaje a Jerusalén.

Por tanto, ambos contrincantes, al tiempo que habían recibido pruebas recientes del apoyo con que contaban, también habían tenido señales de la oposición que existía contra ellos, aun entre sus propios súbditos.

El Emperador no podía acudir a Roma, para ser juzgado como un criminal cualquiera. Luego, su única salida estaba en hacer ver que el Papa que lo declaraba depuesto y excomulgado no era legítimo, y que por tanto sus sentencias carecían de valor. Con ese propósito convocó a un sínodo que se reunió en Worms el día 24 de

enero. Allí el cardenal Hugo “el Blanco”, quien anteriormente había exaltado a Hildebrando, declaró que se trataba de un tirano cruel y adúltero, dado además a la magia. Acto seguido, sin pedir más pruebas, los obispos se sometieron a la voluntad imperial, y declararon depuesto a Gregorio. Sólo dos prelados se atrevieron a protestar, y aun éstos firmaron cuando se les señaló que de negarse a hacerlo serían culpables de traición contra el Emperador. Entonces, en nombre del concilio, Enrique le comunicó estas decisiones “a Hildebrando, no ya papa, sino falso monje”.

Un mes después, el 21 de febrero, Hildebrando presidía el concilio a que había llamado a Enrique, cuando el sacerdote Rolando de Parma irrumpió en el recinto, gritando en nombre del Emperador que Hildebrando no era ya papa, y que el soberano les ordenaba a todos los allí reunidos que fueran ante su presencia el día de Pentecostés, cuando un nuevo pontífice sería nombrado.

La esperanza de Enrique era que algunos de los miembros de aquel concilio se atemorizaran, e Hildebrando perdiera así algo de su apoyo. Pero lo que sucedió fue todo lo contrario. Algunos de los presentes trataron de castigar físicamente al mensajero, y sólo la intervención del Papa logró evitarlo. Tras restablecer el orden, Gregorio se dirigió a la asamblea, diciéndole que estaban presenciando los grandes males que según las Escrituras habrían de venir en tiempos del Anticristo. Luego el concilio recesó hasta el día siguiente, dejando al Papa a cargo de dirigir contra el Emperador “una sentencia aplastante, que sirva de lección a las edades por venir”. Al otro día por la mañana, el 22 de febrero, el Papa condenó y declaró depuestos y excomulgados a los obispos alemanes que se habían prestado a los designios de Enrique. En cuanto a éste último, el Papa declaró:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, por el poder y la autoridad de San Pedro, y en defensa y honor de la iglesia, pongo en entredicho al rey Enrique, hijo del emperador Enrique, quien con orgullo sin igual se ha alzado contra la iglesia, prohibiéndole que gobierne en todos los reinos de Alemania y de Italia. Además libro de sus juramentos a quienes le hayan jurado o pudieran jurarle fidelidad. Y prohíbo que se le obedezca como rey.

Al recibir la sentencia papal, Enrique decidió responder de igual modo, y reunió a un grupo de obispos que declaró excomulgado a Gregorio. En diversos lugares los más fieles seguidores del Emperador siguieron su ejemplo, y por tanto el cisma parecía inevitable.

Pero el poder de Enrique no era tan firme como parecía. Muchos de sus seguidores sabían que las acusaciones que se hacían contra Gregorio eran falsas, y temían por la salvación de sus almas. Pronto hubo obispos que le escribieron al Papa, pidiendo perdón por haberse prestado a los manejos del Emperador. Luego Guillermo de Utrecht, uno de los principales acusadores de Hildebrando, murió de repente, y el pánico cundió por las filas imperiales. Los sajones amenazaban rebelarse de nuevo.

Varios nobles poderosos, fuera por motivos de conciencia o de política, comenzaron a negarle obediencia al Emperador. En su propia corte corrió el rumor de que quienes se contaminaran con su trato harían peligrar sus almas. El Papa convocó a una dieta del Imperio, que debería reunirse en febrero del próximo año, para juzgar al Rey, deponerlo y elegir su sucesor.

En tales circunstancias, no le quedaba a Enrique otro recurso que apelar a la misericordia del Papa. Para ello, tenía que entrevistarse con Gregorio, y lograr su absolución, antes que la dieta se reuniera en Augsburgo. Por tanto, reunió en derredor suyo a los pocos fieles servidores que le quedaban, y emprendió el camino hacia Italia. Pero sus enemigos le cerraban el paso por la ruta más directa, y tuvo que desviarse a través de Borgoña. Cuando por fin llegó a los Alpes, la nieve era tanta que era casi imposible atravesar la cordillera. Por fin, con la ayuda de los naturales del lugar, y tras mil peripecias, logró cruzar los Alpes y entrar en Italia. Allí le esperaba una sorpresa. Los nobles y muchos de los clérigos del norte de la Península sentían gran odio hacia Hildebrando y sus rigores excesivos, y por tanto fueron muchos los que, al saber que Enrique IV estaba en el país, acudieron a él. Pronto el Emperador marchaba al frente de un ejército imponente, compuesto por gentes que creían que había venido a Italia a deponer al Papa.

Gregorio, por su parte, no sabía cuáles eran las verdaderas intenciones de Enrique. Temiendo un ataque militar, decidió detener su marcha hacia Alemania, donde se había propuesto presidir la dieta del Imperio, y fijó su residencia en Canosa, cuyas fortificaciones lo protegerían si el Emperador venía en son de guerra.

Pero Enrique no estaba dispuesto a jugarse el trono de Alemania continuando su política de oposición al Papa. Su propósito era someterse al Pontífice. Pero hacerlo, no ante la dieta del Imperio, en presencia de sus súbditos, sino en la relativa intimidad de la corte papal. Repetidamente le pidió al Papa que lo recibiera; pero éste rechazó todas sus peticiones. Varias de las personas más allegadas a Gregorio intercedieron a favor del soberano excomulgado.

Por fin se le permitió entrar en Canosa. Pero las puertas del castillo permanecieron cerradas, y Enrique se vio obligado a pedir entrada durante tres días, vestido de penitente a la intemperie, en medio de la nieve profunda que todo lo cubría.

Al parecer, Gregorio temía que el arrepentimiento de su enemigo no era sincero, y por tanto hubiera preferido proseguir con sus planes de deponerlo y nombrar su sucesor. Pero, ¿cómo podía quien se llamaba el principal de los seguidores de Cristo negarle el perdón a quien de tal modo lo pedía? A la postre, las puertas se abrieron, y el Emperador, descalzo y vestido de penitente, fue conducido hasta el Papa, quien exigió de él una larga lista de condiciones, y completó su humillación negándose a aceptar su juramento sin la garantía de otros nobles y prelados que se comprometieron a obligar al Rey a cumplir lo prometido.

Al salir de Canosa, Enrique era un hombre derrotado. Los italianos que se habían

unido a su causa, al ver que se había humillado ante Gregorio, le dieron amplias muestras de su desprecio. Acompañado de su pequeña corte, el Rey se refugió en la ciudad de Reggio. Allí se le unieron los muchos prelados que, tras humillarse ante Gregorio, habían obtenido su absolución.

Empero Enrique había logrado una gran ventaja. La sentencia de absolución había sido revocada. Mientras no le diese al Papa otra excusa, éste no podía excomunicarlo de nuevo, ni insistir en su deposición. En el entretanto, los príncipes y obispos que en Alemania se habían sublevado contra su autoridad se veían obligados a seguir el rumbo que se habían trazado, y eligieron un nuevo emperador. Pero tras la entrevista de Canosa habían perdido el principal argumento que justificaba su rebelión. Enrique no era ya un hombre excomulgado, a quien era pecado obedecer. A pesar de su humillación y quebrantamiento, era todavía el legítimo soberano del país.

Gregorio dejó que los acontecimientos corrieran su curso. Los sublevados se reunieron y eligieron su propio emperador, de nombre Rodolfo. Los legados papales, presentes en la elección, trataron de lavarse las manos. Mas su propia presencia daba a entender que de algún modo el Papa aprobaba lo que se estaba haciendo.

La ambigua postura papal llevó a la guerra civil. Enrique regresó a Alemania, donde pronto contó con un fuerte ejército. Numerosas ciudades se negaron a abrirle sus puertas a Rodolfo. Las tropas del legítimo emperador ganaban batalla tras batalla.

La prudencia debió haberle dictado otros consejos a Gregorio.

Pero estaba tan convencido de la justicia de su causa, o del poder de la excomunión, que una vez más decidió intervenir y excomulgó a Enrique, y hasta se atrevió a profetizar que en breve el Emperador sería muerto o depuesto. Pero esta vez los resultados no fueron los mismos. La sentencia de excomunión fue recibida con desprecio por los seguidores del Emperador. La guerra siguió su curso, mientras los prelados de Alemania, y después los de Lombardía, se reunían para declarar depuesto a Gregorio y elegir su presunto sucesor, quien tomó el nombre de Clemente III. En el campo de batalla, las tropas de Enaue sufrieron un serio revés junto al río Elster. Pero en esa misma batalla perdió la vida el pretendiente Rodolfo. El partido rebelde quedó sin jefe, y la profecía papal fue desmentida, pues quien murió no fue Enrique, sino su rival.

Aunque la guerra civil continuó por algún tiempo, ya no había duda de quién sería el vencedor.

Tan pronto como la nieve se derritió en los pasos de los Alpes en la primavera del 1081, Enrique marchó contra Roma. Hildebrando se encontraba prácticamente solo, pues los normandos, quienes habían sido los mejores aliados de sus antecesores frente a las pretensiones del Imperio, también habían sido excomulgados por él. Los defensores del Papa que trataron de cortar el paso al Emperador fueron derrotados. Con toda premura, Gregorio hizo las paces con los normandos. Pero éstos, en lugar de ir a defender a Roma, atacaron las posesiones italianas del Imperio Bizantino. Sólo la

ciudad de Roma le quedaba al papa que poco antes había visto al Emperador humillarse ante él.

Los romanos defendieron su ciudad y su papa con increíble valor. Tres veces Enrique sitió la ciudad, y otras tantas se vio obligado a levantar el sitio sin haberla tomado. Los romanos le rogaban al Papa que hiciera las paces con el Emperador, y les evitara así tantos sufrimientos. Pero Gregorio permaneció inflexible, e insistía en la excomunión de Enrique. Por fin se agotaron la resistencia, la paciencia y la fidelidad de los romanos, quienes les abrieron las puertas de la ciudad a las tropas imperiales, mientras Gregorio se refugiaba en el castillo de San Angel.

Desde San Angel, vio cómo Enrique entraba en triunfo en la ciudad papal, y cómo se reunían los prelados que venían a confirmar la elección del antipapa Clemente III. A su vez, éste coronó al Emperador. Mientras tanto, sin cejar en sus convicciones, el viejo Hildebrando era prácticamente un prisionero dentro de los muros de San Angel. Todos esperaban que el Emperador tomaría aquel último reducto de la autoridad de Gregorio VII, cuando llegó la noticia de que un fuerte ejército normando marchaba hacia la ciudad. Puesto que los soldados normandos eran más que los suyos, Enrique abandonó Roma, después de destruir varias secciones de sus murallas.

Los normandos entraron triunfantes en la ciudad papal, e inmediatamente se dedicaron a cometer toda clase de atropellos. A los pocos días, los ciudadanos no toleraron más su crueldad, y se rebelaron. Atrincherados en sus casas, y conocedores del lugar, los romanos parecían haber tomado la ventaja cuando los normandos decidieron incendiar la ciudad. Las gentes que salían huyendo a las calles eran muertas sin misericordia por los invasores, dispuestos a vengar las bajas sufridas. Cuando por fin terminó la sublevación, los normandos hicieron cautivos a millares de romanos, y los vendieron como esclavos. Se ha dicho que el estropicio causado por estos supuestos aliados de la iglesia fue mucho mayor que el que produjeron los godos o los vándalos en el siglo V.

En medio de todo esto, Gregorio permaneció mudo. Los normandos eran sus aliados, y era él quien les había hecho venir a la ciudad. Pero bien sabía que no podía contar ya con el apoyo de los romanos, a quienes su obstinación había causado tan graves daños. Por ello se retiró a Montecasino, y después a la fortaleza normanda de Salerno. Desde allí continuó tronando contra Enrique y contra el antipapa Clemente III, que por fin había logrado establecer su residencia en Roma. Poco antes de morir, perdonó a todos sus enemigos, excepto a estos dos, a quienes condenó al tormento eterno. Se cuenta que a la hora de su muerte dijo: “He amado la justicia y odiado la iniquidad. Por ello muero en el exilio”.

Así terminó sus días aquel paladín inexorable de altos ideales. Gracias a él, la reforma preconizada por los papas había avanzado notablemente en diversas regiones de Europa. La simonía había quedado reducida; y en aquellos lugares en que todavía se practicaba, era vista como un vicio inexcusable. El celibato eclesiástico era ahora el

ideal, no sólo de los monjes y de los papas reformadores, sino también de buena parte del pueblo. El papado había visto una de sus horas más brillantes cuando Enrique IV se humilló ante Hildebrando en Canosa. Pero todo esto se logró a un precio enorme. Centenares de familias de clérigos fueron deshechas. Las honestas mujeres que habían vivido en lícito matrimonio con hombres ordenados fueron tratadas como concubinas o como ramera, y arrancadas de sus hogares. Alemania e Italia se vieron envueltas en cruentas guerras civiles. Roma fue destruida, y muchos de sus habitantes vendidos como esclavos. Gregorio amó sinceramente la justicia y odió la iniquidad. Pero la “justicia” que amó fue tan eclesiocéntrica, su política tan dedicada a la exaltación del papado, sus ideales reformadores tan rígidamente tomados de la vida monástica, que muchos de sus resultados fueron inicuos. Su exilio fue una desventura más entre las muchas que su reforma acarreó.

Urbano II y Enrique IV

Poco antes de morir, Hildebrando había declarado que su sucesor debería ser Desiderio, el abad de Montecasino. Este era un hombre de avanzada edad, que no tenía otra ambición que la de continuar el resto de sus días en la vida de devoción que llevaba en su monasterio. Fue hecho papa a la fuerza, bajo el nombre de Víctor III. A los cuatro días de su elección huyó de Roma y retornó a Montecasino. De allí lo sacaron los ruegos de los partidarios de la reforma. Pero durante un año Clemente III, a quien el Emperador reconocía como el papa legítimo, ocupó la ciudad de Roma sin oposición alguna. Cuando Víctor regresó a su sede, lo hizo apoyado por la fuerza militar de sus aliados, quienes tomaron parte de la ciudad. Pero poco después se sintió enfermo de muerte, y regresó a Montecasino, donde murió después de brevísimo pontificado.

Su sucesor fue Odón de Chatillon, obispo de Ostia, quien tomó el nombre de Urbano II. Al igual que Hildebrando, Urbano era un hombre de profundas convicciones monásticas, formado a la sombra de Bruno, el fundador de los cartujos. Poco después de su elección, las vicisitudes políticas fueron tales que quedó como dueño de Roma, de donde el antipapa fue expulsado. A Urbano se le conoce sobre todo porque fue él quien impulsó la primera cruzada (véase el capítulo IV). Pero además continuó la política reformadora de Hildebrando, y su lucha contra el Emperador. En sus intentos de reforma, rompió con el rey Felipe I de Francia, a quien excomulgó por haber abandonado a su esposa y tomado otra. En Inglaterra, gracias a la intervención de Anselmo de Canterbury (de quien trataremos más adelante), logró que el rey se declarase a su favor, y contra el papa del Emperador. En España apoyó la reconquista, que se encontraba en uno de sus momentos más gloriosos.

Pero el acontecimiento más notable del pontificado de Urbano en lo que se refiere

a las relaciones con el Emperador, fue la rebelión de Conrado, el hijo de Enrique IV, quien se declaró rey de Italia, y fue proclamado como tal por el partido papal, a cambio de que renunciara a todo derecho de investidura eclesiástica. Poco después, en un concilio reunido en Piacenza, la emperatriz Adelaida, esposa del Emperador, lo acusó de graves crímenes contra su persona. Una vez más, Enrique fue excomulgado, aunque la previa sentencia de excomunión no había sido abrogada.

Pascual II y los dos Enriques

Cuando murió Urbano II, Enrique IV había comenzado a reponerse del golpe de la traición de Conrado. Al principio, se había dejado abatir por la terrible noticia de que su hijo predilecto se había rebelado contra él. Pero a la postre invadió a Italia, y logró recobrar algo de su poder en esa región.

El sucesor de Urbano fue Pascual II, quien tuvo esperanzas de ver terminado el cisma cuando murió el antipapa Clemente. Pero el Emperador hizo elegir en rápida sucesión a otros tres, y el cisma continuó.

De regreso a Alemania, Enrique gozó de un nuevo despertar de su antigua popularidad. La rebelión de Conrado despertó las simpatías de sus súbditos, y el viejo rey disfrutó de varios años de renovado vigor. Durante ese período logró que la dieta del imperio desheredara a Conrado, y declarara heredero de la corona alemana a Enrique, el segundo hijo del Emperador. Además proclamó la “paz del Imperio”, que consistió en una prohibición de guerrear durante cuatro años. Con sus nuevas fuerzas, Enrique logró imponerles esa paz a sus nobles, y el comercio prosperó. Esto le ganó la afición del pueblo, que gozó de los beneficios de la paz; y el odio de los nobles, que perdieron los de la guerra. Pero nadie se ocupaba ya de su excomunión, a pesar de haber sido repetida por Pascual.

El golpe fatal e inesperado vino a fines del año 1104, cuando Enrique, su segundo hijo, siguió el ejemplo de su hermano Conrado y se rebeló, diciendo que le era imposible obedecer a un soberano excomulgado. Padre e hijo se declararon la guerra, y alrededor de cada uno de ellos se reunió un ejército. El hijo decía que tan pronto como su padre se sometiera a la autoridad papal, y la excomunión fuese abrogada, su rebelión terminaría. Varias veces los dos contendientes se entrevistaron, y por fin el rebelde, mediante una artimaña, se posesionó de la persona de su padre, y lo hizo prisionero. La dieta del Imperio se reunió, eligió rey a Enrique V, y envió una embajada a Roma para tratar con el Papa acerca del fin de las hostilidades. Pero Enrique IV escapó, y pronto tuvo numerosos seguidores. Los dos ejércitos se preparaban para la batalla, cuando el viejo emperador murió, tras casi medio siglo de turbulento reinado.

Empero la muerte de Enrique IV no puso fin a la contienda entre el papado y el

Imperio. La cuestión de las investiduras no se resolvía tan fácilmente, pues en ella entraban en conflicto los intereses de los emperadores y los ideales de los reformadores. Pronto el joven Enrique comenzó a nombrar obispos con la misma libertad con que lo había hecho su padre. Pascual reunió un sínodo en el que, por una parte, lamentaba los conflictos del reino pasado, y aceptaba como válidas las consagraciones que se habían hecho hasta entonces con investidura laica, siempre y cuando no hubiese mancha de simonía; pero por otra parte el mismo sínodo declaró que a partir de entonces no se aceptarían las investiduras laicas, y que quienes desobedecieran ese decreto serían excomulgados.

Por diversas circunstancias, Enrique demoró tres años en poderse enfrentar al reto que el Papa le lanzaba. Pero al fin de ese plazo invadió a Italia, y el Papa se vio forzado a llegar a un acuerdo con el Emperador, pues ninguno de sus aliados militares acudió en su ayuda. En este caso, lo que Enrique proponía era sencillamente que, si el Papa y la iglesia estaban dispuestos a renunciar a todos los privilegios feudales que los prelados tenían, el Emperador abandonaría toda pretensión al derecho de investidura, que quedaría exclusivamente en manos eclesiásticas. Presionado por su difícil situación, Pascual accedió, con la sola salvedad de que el “patrimonio de San Pedro” quedaría en manos de la iglesia romana. Además, el Papa coronaría a Enrique como emperador.

Como era de esperarse, este acuerdo produjo una reacción violenta entre los prelados que se veían despojados de todo su poder temporal. No faltó quien le echó en cara al Papa la liberalidad con que había dispuesto de los privilegios de los demás, al tiempo que había conservado los suyos. Entre los nobles de Alemania, este acuerdo también produjo recelos, pues los grandes magnates temían que el Emperador, tras aumentar su poder enormemente con las posesiones eclesiásticas, aplastara el de ellos. Para colmo de males, el pueblo de Roma, al ver que se le hacía violencia al Papa, se sublevó, y Enrique abandonó la ciudad y se llevó prisioneros a Pascual y a varios cardenales y obispos. El Pontífice trató entonces de resistir al Emperador, pero a los pocos meses se rindió ante él, y declaró que, por salvar a la iglesia de más indignidades, estaba dispuesto a hacer lo que no haría por salvar su propia vida. Enrique entonces llevó al Papa de regreso a Roma, y fue coronado en la iglesia de San Pedro, a puertas cerradas por temor al pueblo romano.

Pero tan pronto como Enrique regresó a Alemania, comenzó a tener nuevas dificultades. Muchos de los nobles y del alto clero, desprovistos de otra alternativa, se rebelaron. Mientras el Papa permanecía mudo, fueron muchos los prelados que excomulgaron al Emperador. A ellos se sumaron después algunos sínodos regionales. Con cierta vacilación, Pascual parecía apoyar la excomunión de Enrique. Cuando este último protestó que el acuerdo hecho estaba siendo violado, el primero le contestó sugiriendo que se convocara un concilio universal para dirimir la cuestión. Esto era algo que el Emperador no podía permitir, pues sabía que casi todos los obispos estaban

en contra suya.

Entonces Enrique apeló de nuevo a la fuerza. Tan pronto como la situación de Alemania se lo permitió, marchó contra Roma, y Pascual se vio obligado a abandonar la ciudad y a refugiarse en el castillo de San Angel, donde murió.

El Concordato de Worms

Tan pronto como murió Pascual, los cardenales se dieron prisa en elegir su sucesor, a fin de evitar la intervención del Emperador. El nuevo papa, Gelasio II, tuvo un pontificado breve y accidentado. Un magnate romano, perteneciente al partido imperial, lo hizo prisionero y lo torturó. El pueblo se rebeló y le devolvió la libertad. Poco después el Emperador volvió a Roma, y Gelasio tuvo que huir a Gaeta, en medio de vicisitudes novelescas. A su regreso, el mismo magnate trató de posesionarse de nuevo de su persona, y el Papa tuvo que huir de la iglesia y esconderse en un campo, donde fue encontrado, medio desnudo y casi exánime, por un grupo de mujeres. Decidió entonces refugiarse en Francia, donde murió poco después en la abadía de Cluny.

La decisión de Gelasio de refugiarse en Francia era señal de una nueva política hacia la que el papado se veía impelido. Puesto que el Imperio parecía ser su enemigo mortal, y puesto que la alianza con los normandos no había dado los resultados apetecidos, los papas comenzarían a ver en Francia el aliado capaz de sostener su posición frente a las pretensiones de los emperadores alemanes.

El próximo papa, Calixto II, era de origen francés, descendiente de los antiguos reyes de Borgoña, y pariente del Emperador. Este último estaba cansado por la contienda interminable, sobre todo por cuanto aun el apoyo de sus nobles le resultaba dudoso. Cuando varios de sus más importantes prelados se declararon a favor de Calixto, y contra el antipapa Gregorio VIII, a quien Enrique había hecho nombrar, el soberano decidió que había llegado la hora de hacer las paces definitivas con el papado reformador.

Las negociaciones fueron largas, y no faltaron nuevas campañas militares, recelos y amenazas. Pero a la postre ambas partes llegaron al Concordato de Worms. En él se determinaba que los prelados serían nombrados mediante una elección libre, según la antigua usanza, aunque en presencia del Emperador o de sus representantes. La investidura mediante la entrega del anillo y del báculo pastoral quedaría en manos de las autoridades eclesiásticas, pero sería el poder civil el que les concedería a los obispos y abades, mediante el cetro, todos sus derechos, privilegios y posesiones feudales. El Emperador se comprometía además a devolverle a la iglesia todas las propiedades eclesiásticas que estaban en sus manos, y a hacer todo lo posible por que los diversos señores feudales hicieran lo propio.

Así terminaba aquel largo período de luchas entre el Pontificado y el Imperio. En varias ocasiones posteriores, y por diversas razones, el poder civil volvería a chocar con el eclesiástico. Pero en el caso de que ahora nos ocupamos lo que tuvo lugar fue un conflicto entre el papado reformador y un poder civil que se había acostumbrado a tratar con una iglesia anterior a la reforma.

A la postre, la reforma que aquellos papas impulsaron llegó a imponerse. La ley (y muchas veces la práctica) del celibato eclesiástico se hizo universal en toda la iglesia occidental.

Por algún tiempo, la simonía fue casi completamente erradicada. El poder del papado se acrecentó cada vez más, hasta llegar a su cumbre en el siglo XIII.

Sin embargo, la querella de las investiduras muestra que aquellos papas reformadores, al mismo tiempo que tomaban tan en serio el ideal monástico del celibato, y hacían todo lo posible por hacerlo regla universal para el clero, no hacían lo mismo con el otro ideal monástico, la pobreza. La cuestión de las investiduras cobraba importancia para el poder civil porque la iglesia se había hecho extremadamente rica y poderosa, y ese poder no podía permitir que tales recursos estuvieran en manos de personas que no le fuesen adictas. Enrique V puso el dedo sobre la llaga al sugerir que la investidura quedase en manos eclesiásticas, siempre y cuando los prelados así investidos carecieran de los poderes y privilegios de los grandes señores feudales. Para los papas reformadores, las posesiones de la iglesia pertenecían a Cristo y a los pobres, y por tanto entregárselas al poder civil era casi una apostasía. Pero el hecho es que esas posesiones se utilizaban para fines de lucro personal, y para promover la ambición de los prelados que en teoría no eran sino sus custodios. La iglesia, al tiempo que insistía sobre su independencia en los asuntos espirituales, no estaba dispuesta a renunciar a toda ingerencia en los temporales. Y esa ingerencia tenía lugar, no ya favor de los pobres y oprimidos, como en tiempos anteriores, sino por motivos de ambiciones personales y de dinastía.

Lo digo a los presentes. Ordeno que se les diga a los ausentes. Cristo lo manda. A todos los que allá vayan y pierdan la vida, ya sea en el camino o en el mar, ya en la lucha contra los paganos, se les concederá el perdón inmediato de sus pecados. Esto lo concedo a todos los que han de marchar, en virtud del gran don que Dios me ha dado.

Urbano II

De todos los altos ideales que cautivaron el espíritu de la época, ninguno tan arrollador, tan dramático, ni tan contradictorio, como el de las cruzadas. Por espacio de varios siglos la Europa occidental derramó su fervor y su sangre en una serie de expediciones cuyos resultados fueron, en los mejores casos, efímeros; y en los peores, trágicos. Lo que se esperaba era derrotar a los musulmanes que amenazaban a Constantinopla, salvar el Imperio de Oriente, unir de nuevo la cristiandad, reconquistar la Tierra Santa, y en todo ello ganar el cielo. Si este último propósito se logró o no, toca al Juez Supremo decidirlo. Todos los demás se alcanzaron en una u otra medida. Pero ninguno de estos logros fue permanente. Los musulmanes, derrotados al principio por estar divididos entre sí, a la postre se unieron y echaron a los cruzados.

Constantinopla, y la sombra de su Imperio, pudieron continuar existiendo hasta el siglo XV, pero a la larga cayeron ante el ímpetu de los turcos otomanos. Las iglesias latina y griega se unieron brevemente por la fuerza a raíz de la Cuarta Cruzada; pero el verdadero resultado de esa unidad forzada fue que el odio de los griegos hacia los latinos se acrecentó. La Tierra Santa estuvo en posesión de los cristianos alrededor de un siglo, y volvió a caer en manos de los musulmanes.

Trasfondo de las cruzadas: las peregrinaciones

Desde el siglo IV, las peregrinaciones a Tierra Santa se habían hecho cada vez más

populares. En fecha anterior se estableció la costumbre visitar las tumbas de los mártires en el aniversario de su muerte. Ahora que el Imperio era cristiano, se hacía posible emprender peregrinaciones más largas, a Tierra Santa o a Roma, donde descansaban los restos mortales de San Pedro y San Pablo. La madre de Constantino, Elena, creyó haber descubierto en Jerusalén los restos de la “vera cruz”. Ese descubrimiento, y las basílicas que ella y varios emperadores hicieron construir, aumentaron la fascinación de la Tierra Santa para los cristianos. Al mismo tiempo, varios de los “gigantes” a quienes dedicamos nuestra Sección Segunda atacaron las peregrinaciones, diciendo que se trataba de una superstición, y que en todo caso había más mérito en quedarse en casa y hacer el bien que en marchar a algún lugar lejano por motivos religiosos.

A pesar de esa oposición, durante la “era de las tinieblas” las peregrinaciones se hicieron cada vez más populares. Pronto se les consideró una forma de penitencia adecuada para ciertos pecados. En algunos documentos del siglo VII, las vemos incluidas entre las penitencias que es lícito imponer a un pecado. Aunque había otros lugares de peregrinación, el de mayor prestigio, tanto por la distancia como por su importancia histórica, era naturalmente la Tierra Santa.

Cuando los árabes tomaron los lugares sagrados del cristianismo, algunos temieron que las peregrinaciones a Tierra Santa se dificultasen sobremanera. Pero los gobernantes árabes en su mayoría se mostraron en extremo benévolo para con los peregrinos cristianos, que continuaron afluyendo hacia Jerusalén y los santos lugares. Puesto que muchas veces los mares no eran seguros, a causa de la piratería, la ruta común de los peregrinos de Occidente les llevaba primero a Constantinopla, y de allí por tierra a través de Anatolia y Siria, hasta Jerusalén.

La reforma del siglo XI les daba gran valor a las peregrinaciones, que en esa época se volvieron más fáciles y comunes porque la piratería había sido casi totalmente erradicada del Mediterráneo.

Pero hacia fines de ese siglo las circunstancias políticas cambiaron en el Cercano Oriente. Hasta entonces, la gran potencia de la región había sido el califato abasí, cuya capital estaba en Bagdad. Aunque sus relaciones con el Imperio Bizantino no eran cordiales, éste último tenía en él un fuerte baluarte contra las hordas de Asia central. Pero en el siglo XI el poderío abasí se deshizo, y los turcos seleúcidas invadieron el califato, y después el Imperio. Constantinopla se vio amenazada, y por ello le pidió ayuda repetidamente al Occidente. Los santos lugares fueron tomados primero por los turcos. Después la dinastía árabe de los fatimitas, cuyo poder tenía su sede en Egipto, comenzó a tomar las tierras conquistadas por los turcos. Estos se dividieron en varios bandos. Para los peregrinos, el resultado de todo esto fue hacer su viaje confuso y peligroso. Los que regresaban a Europa contaban que cada ciudad parecía tener un gobierno distinto, y que por todas partes había fuertes bandas de ladrones contra las cuales era necesario armarse.

Dadas las nuevas circunstancias, y el hecho de que eran muchos los peregrinos que no volvían a sus hogares, comenzó a pensarse de la Tierra Santa como el lugar de la última peregrinación. Muchos documentos de la época nos hablan de peregrinos que esperaban morir en Jerusalén o en el camino. Y algunos llegan a mostrarse decepcionados por haber podido regresar. Para los espíritus más exaltados, la muerte en peregrinación a Tierra Santa vino a ser la suprema elección divina, como la muerte a manos del Imperio lo había sido para los mártires de antaño.

Por otra parte, la situación así creada dio lugar a los peregrinajes armados. Aquellos peregrinos no iban a conquistar la Tierra Santa. Pero si tropezaban con algún bandido, o si alguna banda de soldados pretendía matarlos o hacerlos cautivos, debían estar prontos a defenderse. Así llegó a haber peregrinajes que parecían pequeños ejércitos. Y en ellos se encuentran algunas de las raíces de las cruzadas.

Trasfondo de las cruzadas: la guerra santa

La tradición de la guerra santa se fundiría a la de las peregrinaciones para crear el ideal de las cruzadas. Como es de todos sabido, la iglesia antigua tuvo serias dudas acerca de si se podía ser soldado y cristiano al mismo tiempo. Pero en época de Constantino esas dudas habían sido resueltas, y por tanto los cristianos parecen haber sido relativamente numerosos en las legiones romanas. Eusebio narra las guerras de Constantino contra Majencio y Licinio como si se tratara de una empresa ordenada por Dios. Para ello tenía amplios precedentes en el Antiguo Testamento, y no dejó de hacer uso de ellos. Poco después Agustín desarrolló la teoría de la guerra justa, y señaló las condiciones necesarias para poder darle ese título a un acto bélico cualquiera. En la “era de las tinieblas”, fueron muchos los obispos cristianos que de un modo u otro apoyaron a algún ejército que salía al campo de batalla. Las conquistas de Carlomagno recibieron sanción papal. En la época que estamos estudiando, el papa León IX dio el ejemplo, al marchar al frente de las tropas con las que esperaba derrotar a los normandos. Al mismo tiempo, según veremos en el próximo capítulo, los cristianos trataban de echar a los moros de España. En esa empresa contaban con el apoyo de la iglesia y la bendición del papa, que a veces llegó a reclamar los territorios conquistados como propiedad de San Pedro.

Además, Gregorio VII, la figura predominante de la reforma del siglo XI, había tratado de enviar soldados occidentales a socorrer al Imperio Bizantino, pero sus convocatorias habían caído en oídos sordos

La Primera Cruzada

Fue en tiempos de Urbano II cuando se dieron todas las circunstancias necesarias para la gran empresa. El emperador de Bizancio, Alejo Comneno, había enviado emisarios a Roma para pedir socorro contra los turcos. Las autoridades eclesiásticas habían estado tratando de ponerle coto al espíritu guerrero de los nobles al declarar la Tregua de Dios y la Paz de Dios. La primera establecía ciertos períodos durante los cuales se prohibía guerrear, y que normalmente cubrían las principales fiestas de la iglesia, los domingos, el Adviento hasta la Epifanía, y desde el Miércoles de Ceniza hasta la octava después de la Resurrección. La segunda establecía que ciertos lugares, propiedades y personas quedarían exentos de todas las suertes de la guerra. Pero todo esto no bastaba, y muchas veces no se cumplía. Por tanto, los papas reformadores, y Urbano en particular, buscaban otros medios de poner fin a las interminables escaramuzas entre nobles.

Por otra parte, los últimos años del siglo XI fueron tristes en la mayor parte de Europa occidental. Hubo varios años seguidos en que las cosechas escasearon. En algunas regiones el hambre fue atroz. A ella se sumaron las epidemias. La peste causó grandes estragos. Pero la enfermedad que más se temía, por cuanto no se había conocido antes, fue la de “los ardientes”. Los enfermos sufrían de altísima fiebre, y sus pies y manos se gangrenaban, pudrían y caían en pedazos. Los pocos enfermos que lograban sobrevivir quedaban mutilados, y condenados a una existencia miserable.

En medio de tales circunstancias, no ha de sorprendernos la acogida que tuvo el llamamiento del papa Urbano cuando en el Concilio de Clermont, en Francia, lanzó su famoso llamamiento a la Primera Cruzada. Puesto que Urbano era francés, es de suponerse que su discurso, dirigido a todos los presentes, fue hecho en el idioma del pueblo. Tras referirse a los peligros que atravesaban los cristianos de Oriente por la amenaza turca, el Papa pasó a describir en detalle los horrores que sufrían los peregrinos, la profanación de los lugares sagrados, y la imperiosa necesidad de acudir en socorro de los hermanos griegos. Antes de que terminase su discurso, la multitud comenzó a expresar su aprobación. Luego el Papa les ofreció una indulgencia plenaria a todos los que murieran en la empresa. Esto quería decir que cualquier pecado, por muy grave que fuese, les sería perdonado, e irían directamente al Paraíso. La muchedumbre continuó expresando su entusiasmo y, al concluir el discurso, rompió a gritar: “¡Dios lo quiere! ¡Dios lo quiere! ¡Dios lo quiere!”.

El resultado de su llamamiento fue mucho más allá de todas las esperanzas del Papa. Lo que él parece haber deseado era que se comenzasen los preparativos para una gran expedición militar, según los patrones tradicionales, dirigida por los nobles. Pero el resultado inmediato fue una fiebre de entusiasmo que parecía ser tan contagiosa como la plaga. Pronto surgieron numerosos predicadores de la gran empresa. Todos los sueños apocalípticos que por largos siglos habían estado reprimidos en las clases bajas salieron a relucir. Hubo quien tuvo visiones de la Jerusalén celestial, que descendía del cielo, y quedaba suspendida en el Oriente. Otros vieron grandes bandadas de aves, de

peces, o de mariposas que se dirigían hacia el este, como indicándoles a los cruzados el camino a seguir. Algunos decían haber recibido sobre el hombro la marca de la cruz, que los declaraba elegidos para la peregrinación militar. Y no faltaban quienes mostraban orgullosos tal señal de la gracia divina.

El más famoso de estos predicadores populares fue Pedro el Ermitaño, cuyo manto de lana raída las multitudes trataban de besar. Su predicación encendida, su fervor contagioso, y su austera pobreza lo hicieron el principal jefe de las multitudes que soñaban con la Tierra Prometida. Se cuenta que muchas gentes tomaban los pelos de su mula, para hacer de ellos reliquias.

Pedro el Ermitaño se paseó por toda Francia, anunciando la Cruzada y llevando en pos de sí una multitud siempre creciente de seguidores entusiastas. Mientras los nobles y los caballeros preparaban cuidadosamente su expedición, esta gente, agobiada por sus circunstancias presentes, sencillamente decidían seguir a Pedro o a algún otro predicador semejante. E iban, más bien que como soldados, como peregrinos y colonizadores. Muchos herraron sus bueyes para la larga marcha, los uncieron a un carretón, y sobre él cargaron a su familia y sus escasas posesiones.

Pedro y sus seguidores pasaron entonces a Alemania, para reclutar todavía seguidores, y se internaron en territorios de los húngaros, donde esperaban ser bien recibidos. Pero los cruzados no llevaban provisiones, y por tanto tenían que sustentarse con lo que tomaban del país. Pronto tuvieron que luchar contra cristianos que trataban de defender sus bienes; primero los húngaros, y después los búlgaros. En estas peripecias, Pedro perdió mucha de su autoridad, y el “ejército” comenzó a desbandarse. Por fin llegaron a las fronteras del Imperio Bizantino, y Alejo Comneno hizo todo lo posible por acelerar su paso a través de él, a fin de evitar incidentes como los ocurridos en Hungría. Con ayuda imperial, los cruzados atravesaron el Bósforo y se internaron en Anatolia. Allí tuvieron sus primeros encuentros con los turcos, que resultaron desastrosos. A la postre, siguiendo los consejos del Emperador, decidieron aguardar al ejército de los nobles antes de intentar tomar la ciudad de Nicea.

En el entretanto, otras bandas de cruzados habían partido de Francia y de otras regiones de Europa. Muchas de estas partidas estaban peor organizadas que la de Pedro el Ermitaño, y ni siquiera esperaron a salir de Alemania antes de entregarse al pillaje. Esto se entiende, pues se trataba de gente desposeída que se consideraban enviadas en una misión divina, y para quienes por tanto la riqueza de los territorios que atravesaban parecía un sacrilegio. Pero el resultado neto fue que muchas de estas bandas fueron aniquiladas por los habitantes del país, y que algunos sobrevivientes quedaron sometidos a condiciones de penuria aún mayor que la que habían sufrido en sus tierras natales.

Además, buena parte de estos “soldados de Cristo” se dedicó a matar judíos. Puesto que iban a tierras lejanas a luchar contra los infieles, ¿por qué no comenzar esa lucha inmediatamente, y matar a los judíos que encontraban a su paso? En Praga, en

Metz, en Ratisbona y en Maguncia fueron millares los judíos muertos por los cruzados. Cuando por fin Enrique IV regresó al país después de un viaje a Italia, se prohibieron los abusos contra los judíos. Pero ya el mal estaba hecho.

Mientras aquellas bandadas desorganizadas se dirigían hacia el Oriente, los nobles se preparaban para una expedición militar en regla. El Papa había nombrado a Ademar de Monteil, obispo de Puy, legado suyo, y por tanto jefe de la empresa. Pero de hecho los cruzados partieron de Europa hacia Constantinopla por diversos rumbos. El jefe de los soldados procedentes de la región del Rin, tanto alemanes como franceses, era Godofredo de Bouillon, duque de la Baja Lorena. Los franceses del sur iban al mando directo de Raimundo de Saint-Gilles, conde de Tolosa, y los acompañaba Ademar, el jefe espiritual de la Cruzada. Otros franceses seguían a Hugo de Vermandois, hermano del rey Felipe I. Y los normandos del sur de Italia seguían a Bohemundo y Tancredo, dos nobles de la región. Contingentes más pequeños procedentes de otros países (Galicia, Inglaterra, Escandinavia, etc.) se unieron a estos ejércitos principales.

Cada cual por su propio camino, las columnas de cruzados fueron llegando a Constantinopla. Allí el emperador Alejo los recibió con cortesía y toda clase de festejos y donativos. Pero al mismo tiempo se mostró firme, obligándolos a jurarle lealtad, y que cualquier ciudad bizantina que fuese tomada de los turcos volvería a formar parte del Imperio. Cuando los ejércitos partieron de la ciudad, Alejo les proveyó una escolta militar, no sólo para que les sirviera de guía, sino también para evitar que se dedicaran a saquear el territorio que tenían que atravesar. Por todas partes se veían los esqueletos de las primeras oleadas de cruzados, a quienes los turcos habían batido fácilmente. Pedro el Ermitaño y los demás sobrevivientes se sumaron a la empresa de los nobles.

La primera acción militar contra los turcos fue el sitio de Nicea, donde el sultán seleúcida, Kirlik Arslán, tenía su capital. Los turcos no parecen haberles prestado gran atención a las huestes invasoras, posiblemente porque esperaban que fuesen tan fáciles de vencer como lo habían sido las hordas de Pedro el Ermitaño. Cuando descubrieron su error, la ciudad de Nicea estaba sitiada. Un ejército turco que acudió en su auxilio fue derrotado por las tropas de Raimundo de Tolosa, quien ordenó que las cabezas de los enemigos muertos fuesen lanzadas por encima de las murallas de Nicea, para sembrar el pánico entre los defensores.

Pero Nicea estaba junto a un gran lago, y los cruzados, carentes de fuerzas navales, no podían evitar que los sitiados recibieran recursos por esa vía. A petición de los cruzados, el Emperador utilizó una flotilla para cerrar el cerco. La caída de Nicea, la ciudad que había sido sede del Primer Concilio Ecuménico, era inevitable.

Pero Alejo temía la codicia de los cruzados. La mayor parte de la población de Nicea era cristiana, y si la ciudad era tomada sin mayor daño podría ser incorporada fácilmente al Imperio Bizantino. Por tanto, el Emperador abrió negociaciones secretas con los sitiados, quienes le abrieron las puertas que daban al lago, mientras los

cruzados atacaban las murallas por tierra. Antes que las murallas cedieran, los atacantes vieron ondear dentro de la ciudad el pendón imperial. Alejo tomó posesión de la ciudad, y no les permitió a los cruzados tomar botín alguno, aunque sí repartió entre ellos comida abundante, además de oro y piedras preciosas tomados del tesoro del Sultán.

De Nicea, los cruzados partieron rumbo a Antioquía. Para la marcha, se dividieron en dos columnas, que marchaban a una jornada de distancia entre sí. Aquella división resultó ser la salvación del ejército, pues el sultán Kirlik había logrado reunir todas sus tropas y preparar una celada en la llanura de Dorilea. Allí el primer ejército fue sorprendido y rodeado. No había modo alguno de escapar de la matanza, y lo único que sostuvo a los cristianos en el combate fue la certeza de que si se rendían les esperaba una suerte peor que la muerte. Desde la madrugada hasta el mediodía se defendieron bajo una lluvia constante de flechas, sin esperanza de victoria. Pero entonces llegó Raimundo de Tolosa al frente del segundo ejército. Antes de atacar, esta otra fuerza se dividió. Mientras Raimundo se lanzó al combate, otro contingente, al mando del obispo Ademar, rodeó el campo a escondidas, tras una elevación del terreno. La carga de Raimundo sorprendió a los turcos, quienes rompieron el cerco alrededor del primer ejército. Este último cobró nuevos bríos, de tal modo que las tropas cristianas se unieron para presentarle un frente común al enemigo. Este comenzaba a reorganizarse cuando de pronto Ademar y los suyos atacaron su retaguardia. La resistencia de los turcos se quebró ante tantas sorpresas, y huyeron despavoridos. La matanza fue enorme, y los cruzados quedaron en posesión del campo de batalla y del campamento del Sultán, con todas sus tiendas y tesoros. El camino hacia Tierra Santa quedaba abierto.

Pero los soldados europeos no contaban con las dificultades del terreno en Anatolia. Durante seis semanas, hasta que llegaron a Iconio, sufrieron sed y toda clase de privaciones. Muchas de las bestias de carga murieron, y el glorioso ejército de la cruz se vio obligado a colocar sus fardos sobre cabras y cerdos. Pero aquella experiencia consolidó la unidad entre tropas procedentes de diversas regiones, que apenas lograban comprenderse entre sí.

Tras dos días de descanso en Iconio, el ejército marchó hasta Heraclea, donde derrotó de nuevo a los turcos. Después se dividió de nuevo, pues unos decidieron tomar hacia Antioquía el camino más corto y peligroso, mientras otros prefirieron hacer un largo rodeo a través de la región de Armenia, donde esperaban recibir apoyo y provisiones de la población cristiana. Cuando por fin los dos cuerpos se reunieron cerca de Antioquía, ambos tenían malas noticias que compartir. Los que habían tomado la ruta de Armenia habían sido bien recibidos por los habitantes del lugar. Pero en los pasos de las montañas habían perdido gran cantidad de vidas, y de animales, armas y provisiones. Los que habían seguido el otro camino tuvieron mejor suerte, pero las desavenencias entre ellos se hicieron insoportables. Frente a los muros de

Tarso, Tancredo y Balduino, el hermano de Godofredo de Bouillon, combatieron entre sí. Por fin Balduino decidió abandonar la empresa común y aceptar la oportunidad que le ofrecían los armenios de establecer un condado independiente en Edesa.

El jefe turco de Antioquía se había preparado para el ataque de los cruzados haciendo venir provisiones de toda la región, y pidiendo refuerzos de otros jefes turcos. Los atacantes tuvieron la fortuna de capturar un gran envío de provisiones destinadas a Antioquía, y con ellas restaurar sus fuerzas y su moral. El cerco prometía ser largo, pues Antioquía era todavía una gran ciudad, protegida por una muralla con cuatrocientos torreones. Pero los cruzados tenían víveres, y estaban dispuestos a esperar la rendición de la ciudad. Poco después llegaron varios navíos genoveses, cargados de refuerzos y de vituallas. Desde Chipre, el patriarca exiliado de Jerusalén, Simeón, les enviaba cuanto podía. Mas todo esto no bastaba. A fines del año 1097 no había qué comer en el campamento de los cristianos, mientras los sitiados permanecían firmes y sus provisiones no se agotaban. El ejército cristiano corría peligro de deshacerse. Las desertiones eran cada vez más numerosas. Una noche Pedro el Ermitaño, fogoso y mudable como el apóstol del mismo nombre, abandonó el campamento. Afortunadamente, Tancredo logró capturarlo antes de que los demás siguieran su ejemplo, y lo trajo de regreso al ejército. Otro desertor se topó con Alejo Comneno, quien venía con refuerzos, y lo convenció de que la empresa había fracasado, y las tropas bizantinas se perderían sin remedio.

Cuando Alejo siguió los consejos de los desertores y marchaba de regreso a Constantinopla, la situación en Antioquía había cambiado radicalmente. Un armenio que residía en la ciudad les abrió el paso a los francos, quienes entraron en Antioquía al grito de “ ¡Dios lo quiere! ” Los turcos, tomados por sorpresa, se refugiaron en la ciudadela fortificada que se encontraba en medio de la villa. Los cristianos, tanto cruzados como residentes de Antioquía, se lanzaron a las calles y mataron a todos los turcos que no se refugiaron en la ciudadela con suficiente rapidez.

El entusiasmo de la victoria duró sólo cuatro días. El siete de junio un nuevo ejército turco, al mando de Kerbogah, le puso cerco a Antioquía. Los cristianos se encontraban entonces entre dos fuerzas enemigas, el nuevo ejército que ahora los sitiaba y los antiguos sitiados, que todavía dominaban la ciudadela. La situación era desesperante; el hambre, insostenible. El largo sitio, y la enorme matanza, habían dado lugar a epidemias terribles.

Fue entonces cuando un humilde campesino provenzal, llamado Pedro Bartolomé, fue a ver a los jefes de la Cruzada para confiarles las visiones que había tenido. En ellas San Andrés y el propio Jesucristo se le habían aparecido, y le habían dicho que la lanza que había herido el costado del Señor se hallaba enterrada bajo la iglesia de San Pedro, allí mismo, en Antioquía. Al principio los jefes no le prestaron atención. En aquel ejército abundaban las visiones. Pero después el sacerdote Esteban tuvo otras revelaciones en las que parecía confirmarse lo que Pedro Bartolomé había dicho. Por

fin los jefes decidieron ir a buscar la Santa Lanza. Todo el día cavaron donde Pedro Bartolomé les indicó. Estaban dispuestos a abandonar la búsqueda cuando el visionario saltó al hoyo y besó algo que apenas se veía en el fondo. Con redoblado ánimo, los que cavaban exhumaron lo que el vidente les indicaba, ¡y descubrieron que era una lanza!

Un frenesí se posesionó del ejército. En otra visión, Pedro Bartolomé recibió el mandamiento de que los cruzados ayunaran por cinco días, y después atacaran a los que los cercaban. Cuando, después del período de ayuno, aquel ejército casi delirante se lanzó sobre los turcos, con la Santa Lanza como estandarte, las tropas de Kerbogahuyeron despavoridas. En medio del desorden, fueron miles los turcos que murieron, mientras sus enemigos los perseguían sin tregua. El ejército turco quedó deshecho. Por fin, los cruzados regresaron al campamento del enemigo, para tomar el botín de guerra. Allí encontraron numerosas mujeres que los turcos habían traído consigo, y un cronista nos cuenta que era tal el fervor de aquellos soldados cristianos que “no les hicimos nada malo, sino sólo matarlas a lanzadas”.

La conquista de Antioquía no facilitó la empresa de los cruzados. Bohemundo quería la ciudad para sí, de igual modo que Balduino antes había tomado a Edesa. Raimundo de Tolosa insistía en el juramento hecho al emperador bizantino. Tales disensiones demoraban la marcha sobre Jerusalén. Por fin el ejército, que veía su entusiasmo refrenado, amenazó a los nobles, diciéndoles que puesto que Antioquía parecía causar tales contiendas lo mejor sería destruir sus murallas, para que nadie se dejase llevar por la ambición. Ante tales amenazas, los nobles hicieron unas paces forzadas. Bohemundo quedó en Antioquía, en tanto que Raimundo y el grueso del ejército proseguían hacia Jerusalén. Pero antes de salir Raimundo ordenó la destrucción de las defensas, y le prendió fuego a la ciudad. Ademar de Puy, el único capaz de mantener unidos a aquellos nobles de ambiciones discordantes, había muerto de la fiebre en Antioquía. No había ahora más jefes religiosos reconocidos que los visionarios al estilo de Pedro Bartolomé.

Según se acercaban al final de su larga peregrinación, la gente del pueblo insistía cada vez más en que se apresurara la marcha. Pero los nobles, acostumbrados como estaban a guerrear en pos de botín y tierras, querían detenerse a cada paso para asediar una ciudad o tomar una fortaleza. Al llegar a Trípoli, el emir de esa ciudad los recibió cortésmente y les prometió pagar fuerte tributo. Pero Raimundo pensó que quizá se lograría un pago más elevado si antes de hacer un trato tomaban la fortaleza de Arca. El ejército se resistía a esta nueva demora. Godofredo de Bouillon, quien había salido en una breve expedición, se unió de nuevo al grueso de las tropas, y tomó el partido del pueblo. Era necesario continuar de inmediato la marcha hacia Jerusalén.

Pedro Bartolomé, el visionario que había llevado al descubrimiento de la Santa Lanza, tuvo una nueva revelación, en la que se le dijo que la expedición no debía tardar más en el camino. Si iban a tomar Arca, debían hacerlo de inmediato, mediante un ataque frontal, y continuar inmediatamente hacia la Ciudad Santa. Raimundo y los

suyos no le prestaron atención. El vidente se declaró pronto a probar su visión mediante el fuego. El Viernes Santo, a prima tarde, cuarenta mil testigos se reunieron para presenciar las ordalías. Dos piras fueron encendidas. Entre ellas había un pasadizo estrecho de unos cuatro metros de largo, por donde debía transitar el presunto profeta. Este, tras pedir la ayuda del cielo, tomó la Santa Lanza, y con paso firme y decidido se adentró entre las llamas. Allí lo vieron cuarenta mil testigos pasearse lentamente, hasta que salió al otro lado. Sobre lo que sucedió entonces los cronistas difieren. Hay quien dice que el falso profeta cayó exánime al otro lado, y que esa noche murió a consecuencia de sus quemaduras. Pero la versión que se difundió entre los cruzados era que, al verlo salir ileso de las llamas, el pueblo se lanzó sobre él, para tratar de tocarlo, o de obtener un pedazo de sus ropas a modo de reliquia, y que el tumulto fue tal que sus propios seguidores le quebraron varios huesos, a consecuencia de lo cual murió esa noche.

En todo caso, la mayoría de los cruzados no estaba dispuesta a continuar el sitio de Arca, que pronto fue levantado. A regañadientes, Raimundo siguió el impulso incontenible que parecía arrastrar a aquel ejército hacia Jerusalén. Pero el resultado de su ambición fue que perdió el apoyo con que antes había contado entre los soldados. Su lugar fue tomado por Godofredo de Bouillon, que en el momento propicio había insistido en la necesidad de continuar la marcha hacia Jerusalén.

Por fin, el 7 de junio de 1099, desde la colina que recibió el nombre de Montjoie (es decir, monte del gozo), los cruzados atisbaron las murallas de la Ciudad Santa. Pero aquellas murallas, hasta entonces tema de sus sueños, pronto se convirtieron en una pesadilla.

Quienes ocupaban a Jerusalén no eran turcos, sino árabes procedentes en su mayoría del Egipto. Al principio, los gobernantes fatimitas del Egipto habían visto con buenos ojos las victorias de los cruzados sobre los turcos. Pero ahora, aprovechando esas victorias, decidieron emprender la conquista de los territorios que los turcos habían ocupado, y que anteriormente habían estado en manos árabes. Atacado a la vez por los cruzados y por los fatimitas, el poderío de los turcos seleúcidas desapareció. Pero esto a su vez dejó a los cruzados en confrontación directa con los fatimitas.

Los defensores de Jerusalén habían tomado buenas medidas para su resguardo. Sus almacenes y cisternas estaban llenos. Todos los cristianos fueron echados de la ciudad, tanto para evitar que traicionaran a los defensores como para asegurarse de que las provisiones duraran más tiempo. Al mismo tiempo, los jefes árabes envenenaron todos los pozos de los alrededores, destruyeron las cosechas y arrasaron todo lo que pudiera ofrecerles el más mínimo abrigo a los cruzados.

Cuando éstos llegaron al término de su viaje, tuvieron que enfrentarse a las nuevas dificultades que los árabes les habían preparado. El único lugar cerca de la ciudad donde había agua era el estanque de Siloé. Pero aun allí el agua era tan escasa que los animales y la gente se pisoteaban por alcanzarla, y pronto se volvió fétida por los

cadáveres. Aparte de aquel lugar, el agua más próxima se encontraba a varias leguas de distancia, y fue necesario que buena parte de los cruzados se dedicara a traerla para los que se ocupaban de cercar la ciudad. Además, no había madera para construir las torres y demás artefactos necesarios para el asedio. Luego, otro contingente fue enviado hasta las cercanías de Samaria, de donde se trajeron los troncos necesarios. Poco después una flota genovesa llegó a un puerto cercano con refuerzos y provisiones. Aunque la pequeña escuadra fue sorprendida en puerto por los árabes, y destruida, sólo los barcos se perdieron. Los refuerzos, junto a los marineros y las provisiones, aliviaron la condición de los cruzados. Muchos de los marineros eran también buenos carpinteros, y la construcción de los instrumentos de asedio se aceleró.

A principios de julio llegaron noticias de que un ejército árabe se dirigía a Jerusalén. Si el sitio duraba mucho más, los cruzados se verían atrapados entre las murallas y ese nuevo ejército. Entonces alguien tuvo una visión. El difunto obispo Ademar de Puy se le apareció y le dijo que para tomar la ciudad el ejército debía hacer penitencia, marchar descalzo alrededor de ella y ayunar, y luego atacarla con todas sus fuerzas.

La mañana del 8 de julio los árabes que guardaban las murallas se dieron el gusto de burlarse de aquellos soldados, supuestamente valerosos, que marchaban descalzos alrededor de la ciudad en pos de los obispos y el resto del clero, lamentándose y entonando himnos plañideros. Pero el 12 las torres estaban listas para el asalto. Frente a ellas, los defensores reforzaron las murallas. Esa noche, a cubierto de la oscuridad, los cruzados dismantelaron las torres, y las transportaron de tal modo que quedaron frente a los puntos más débiles de las murallas. En la madrugada del 13, el ataque empezó. Todo ese día, y el siguiente, la batalla continuó, sin que los atacantes lograran abrir brecha entre los defensores. Las bajas eran enormes en ambos ejércitos. Las fuerzas flaqueaban.

Por fin, en la mañana del 15, el caballero Leotoldo, del ejército de Godofredo de Bouillon, logró saltar el parapeto y posesionarse de una pequeñísima porción de la muralla. Pronto lo siguieron Godofredo, Tancredo y otros. Por aquella brecha el ejército cruzado se abrió paso. La resistencia se deshizo. El pánico cundió entre los defensores. En otros lugares se abrieron nuevas brechas. ¡Jerusalén estaba de nuevo en manos cristianas! Entonces aquellos soldados de Cristo se dedicaron a la venganza. Todos los soldados sarracenos fueron muertos, y la población civil no sufrió mejor suerte. Muchas mujeres fueron violadas.

A otras se les arrancaron los niños de pecho, para estrellarlos contra las paredes. Los judíos habían acudido a la sinagoga. Los cruzados le prendieron fuego al edificio, y los mataron a todos. Según cuenta un testigo ocular, la carnicería fue tal que en el Pórtico de Salomón la sangre llegaba a las rodillas de los caballos. Cuando por fin terminó la matanza, y se decidió que era hora de enterrar los cadáveres, los sobrevivientes entre los sarracenos eran tan pocos que fue necesario pagarles a los

cristianos más pobres para que se ocuparan de la tétrica labor.

Historia posterior de las cruzadas

Tras el baño de sangre, los cruzados se dedicaron a organizar sus conquistas. Si bien unos meses antes el jefe natural parecía haber sido Raimundo de Tolosa, ahora lo era Godofredo de Bouillon, quien fue elegido rey de Jerusalén. Algunos cronistas antiguos cuentan que Godofredo se negó a tomar el título real en la ciudad donde el Rey de Reyes había muerto, y que por tanto se llamó sólo “protector del Santo Sepulcro”. En todo caso, cuando su hermano Balduino lo sucedió poco después (año 1100), sí tomó el título de rey.

Así quedó establecido el Reino de Jerusalén, organizado según los patrones feudales franceses, y cuyos principales vasallos eran el Príncipe de Antioquía (Bohemundo) y los condes de Edesa (Balduino) y de Trípoli (Raimundo de Tolosa).

Empero muchos de los que habían marchado en aquella Primera Cruzada no tenían intención de permanecer en el Oriente.

Tan pronto como Jerusalén fue conquistada consideraron que su labor había terminado, y se dedicaron a cumplir los ritos prescritos para los peregrinos, para después partir. A duras penas Godofredo pudo retener suficientes caballeros para enfrentarse al ejército sarraceno que marchaba hacia Jerusalén. Este fue derrotado en Ascalón. Pero la partida de muchos de los caballeros dejaba al Reino de Jerusalén en situación precaria.

El resultado de esto fue un llamado constante a Europa para que se enviaran refuerzos. Así las cruzadas se volvieron una institución militar y religiosa. Continuamente partían hacia Tierra Santa contingentes en los que se mezclaban las motivaciones de aventura con el espíritu de penitencia. Luego, cuando los historiadores se refieren a la Segunda Cruzada, la Tercera Cruzada, etc., los acontecimientos que narran son sólo los puntos culminantes de un movimiento ininterrumpido que cautivó la imaginación de la cristiandad occidental durante varios siglos. Además, esas cruzadas, por así decir, “oficiales” han sido objeto de atención especial porque fueron dirigidas por los reyes y los poderosos. Pero siempre existió la corriente popular, representada en la Primera Cruzada por Pedro el Ermitaño y por las varias bandas de cruzados pobres que les siguieron a él y a otros predicadores semejantes. Entre las masas, el espíritu apocalíptico y mesiánico de las cruzadas perduró por varias generaciones. De algún modo, esas masas escucharon ecos de la predilección de las Escrituras por los pobres (tema que no se predicaba en su época) y frecuentemente se convencieron de que eran ellas quienes debían traer el reino de Dios. Un tema semejante puede verse en las repetidas cruzadas de niños. Puesto que la inocencia era el mejor medio de merecer el favor divino, se pensaba que estaba

reservado a niños inocentes el vencer a los infieles, mediante la intervención milagrosa del cielo. Luego, cada vez que se encendía el fervor popular, grandes columnas de niños marchaban hacia Tierra Santa, sin lograr otro resultado que morir en el camino o ser hechos esclavos por los señores cuyos territorios tenían que atravesar. Toda esta historia de religiosidad popular, de esperanzas de redención y de visiones apocalípticas queda eclipsada cuando los historiadores se ocupan tan sólo de las cruzadas “oficiales”.

Hecha esa salvedad, y a modo de breve bosquejo de los acontecimientos posteriores, pasemos a considerar las cruzadas que los historiadores enumeran. La Segunda Cruzada tuvo lugar en respuesta a la caída de Edesa, tomada por el sultán de Alepo en el 1144. Generalmente se dice que el gran predicador de aquella cruzada fue Bernardo de Claraval (el mismo de quien tratamos en el primer capítulo de esta sección). Pero lo cierto es que cuando Bernardo comenzó su predicación ya había otros dedicados a la misma tarea, aunque con una perspectiva muy distinta. De éstos el más famoso era el fraile Rodolfo, un personaje muy parecido a Pedro el Ermitaño.

La predicación de Rodolfo era eminentemente popular y escatológica. El Anticristo estaba a punto de venir. Los pobres, sin esperar el mandato de los nobles, debían partir inmediatamente hacia Tierra Santa, donde el gran conflicto final tendría lugar. De camino, era necesario destruir a los judíos, pueblo contumaz rechazado por Dios. Con este mensaje, Rodolfo iba de región en región. Se decía que poseía el don pentecostal, pues en todas partes la gente lo entendía. Doquiera Rodolfo predicaba, los espíritus se enardecían, la gente abandonaba los campos para marchar a Tierra Santa, y las vidas de los judíos peligraban.

La predicación de Bernardo fue todo lo contrario. De hecho, el monje de Claraval parece haberle dedicado tanta atención a refutar a Rodolfo como le dedicó a la cruzada misma. Según él, la predicación no ha de ser tal que altere la vida ordenada de las masas, y ha de tener lugar sólo con el consentimiento de las autoridades eclesiásticas. Rodolfo se equivocaba en sus expectativas apocalípticas y en su odio a los judíos. Pero éstos no eran sus errores fundamentales. Su error fundamental consistía en romper la disciplina de la iglesia y de la sociedad. Por su parte, Bernardo se dedicó a predicarles a los poderosos. Poco antes el rey de Francia, Luis VII, había prometido marchar en peregrinación armada a Tierra Santa, para cumplir el voto que su difunto hermano Felipe no había podido guardar. Ahora Bernardo se dedicó a reclutar caballeros que siguieran al Rey a la guerra santa. Además viajó a Alemania, donde por fin persuadió al emperador, Conrado III, a unirse a la empresa.

Cuando por fin los ejércitos partieron, bajo las órdenes del Emperador y del Rey, contaban con casi 200.000 hombres, de los cuales más de la cuarta parte eran ineptos para portar armas. Después de pasar por Constantinopla, los alemanes siguieron por tierra hasta Dorilea, donde los turcos les infligieron una aplastante derrota. Con parte de sus tropas, el Emperador regresó a Constantinopla, y de allí se embarcó hacia San

Juan de Acre. El resto de su ejército, al mando de su hermano Otón, fue destrozado en las cercanías de Laodicea. En el entretanto los franceses habían sido derrotados también por los turcos, y Luis VII se embarcó para Antioquía con parte de sus tropas. Las demás, entre las que se encontraban los pobres que se habían unido a la empresa, sencillamente quedaron a merced de los turcos, quienes redujeron a esclavitud a los que no mataron. El príncipe de Antioquía, Raimundo de Aquitania, era tío de Leonor, la esposa de Luis. Allí los franceses fueron bien recibidos, hasta que el Rey comenzó a sospechar de las relaciones entre su esposa y el Príncipe. Cuando Leonor pidió la anulación de su matrimonio, Luis decidió partir hacia Jerusalén, forzando a su esposa a seguirlo.

El Rey Balduino III de Jerusalén persuadió a Luis y a Conrado, que también había llegado a la Ciudad Santa, para que emprendieran la toma de Damasco, que nunca había sido conquistada por los cristianos. Hacia allá partieron los cruzados. Pero cuando vieron que el sitio sería prolongado y penoso desistieron de su empresa. El Emperador decidió que era tiempo de regresar a Europa. Poco después el rey Luis hizo lo mismo. La Segunda Cruzada había terminado.

Por breve tiempo pareció que el Reino de Jerusalén tenía su futuro asegurado. Los musulmanes no lograban ponerse de acuerdo entre sí, y el rey de Jerusalén, Amalarico I, extendió su poderío hasta el Cairo. Pero tales logros fueron efímeros. El nuevo sultán de Egipto, Saladino, consolidó bajo su poder las fuerzas musulmanas, y en el 1187 tomó a Jerusalén.

La noticia conmovió a la cristiandad, y el papa Gregorio VIII convocó a una nueva cruzada. Esta Tercera Cruzada fue dirigida por tres soberanos: el emperador Federico Barbarroja, el rey de Inglaterra Ricardo Corazón de León, y el rey de Francia, Felipe II Augusto. Se trataba cada vez más de una empresa aristocrática. En esta ocasión, sobre la base de las lecciones aprendidas en episodios anteriores, se prohibió que cualquier persona que no pudiese cubrir todos sus gastos durante dos años de campaña marchase con los cruzados. Pero a pesar de ello millares de pobres se lanzaron al camino. Al mismo tiempo, se estableció el diezmo para la Tierra Santa, que era un impuesto adicional que todos, tanto pobres como ricos, debían pagar. Pronto hubo quejas en el sentido de que los pobres pagaban los gastos de guerra de los poderosos, y sin embargo no se les permitía marchar con el ejército, ni recibir los bienes espirituales que esa marcha conllevaba.

La Tercera Cruzada fue otro fracaso. Federico Barbarroja se ahogó, y su ejército se deshizo. Muchos regresaron a Alemania, otros se unieron a los demás cruzados frente a San Juan de Acre, y muchos murieron a manos de los musulmanes. Los pobres que marchaban por cuenta propia se unieron a los cristianos de Palestina y a los restos del ejército alemán, y sitiaron a San Juan de Acre. Algún tiempo después Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto se sumaron a sus fuerzas. Se dice que llegó a haber más de medio millón de sitiadores. Por fin, tras dos años de asedio, la ciudad se rindió. Pronto

Felipe Augusto inventó excusas para regresar a Francia, donde esperaba aprovecharse de la ausencia de Ricardo para apoderarse de las posesiones inglesas en el continente. Por su parte, Ricardo Corazón de León permaneció algún tiempo en Tierra Santa, donde se volvió una figura legendaria.

Pero su único logro militar fue obligar a Saladino a levantar el sitio de Jafa. Por fin, en vista de las noticias alarmantes que le llegaban de Francia e Inglaterra, decidió regresar a su reino. Antes, firmó un pacto con Saladino en el que éste se comprometía a respetar a los peregrinos cristianos que vinieran con intenciones pacíficas. Además le dejó la isla de Chipre, que había conquistado, al depuesto rey de Jerusalén, Guido de Lusignan.

El regreso de Ricardo Corazón de León a sus posesiones fue accidentado. Para no evitar pasar por los territorios de Felipe Augusto, tomó el camino que llevaba a través de Austria. Pero allí fue hecho prisionero, y el Emperador no le permitió proseguir hasta que se declaró vasallo suyo y le prometió un enorme rescate.

Si bien las dos cruzadas anteriores no tuvieron grandes resultados positivos, la próxima los tuvo negativos. La Cuarta Cruzada fue convocada por Inocencio III, en quien, según veremos más adelante, el poder del papado llegó a su apogeo. Lo que pretendía en este caso no era dirigirse a Tierra Santa, sino atacar a los musulmanes en el centro mismo de su poder, en Egipto. Se esperaba que de ese modo la reconquista de Jerusalén sería más fácil y duradera. Esta vez, en lugar de dejar la empresa en manos de los príncipes, el Papa se declaró su único jefe legítimo, señalando cómo en la Tercera Cruzada los intereses temporales de los reyes habían llevado al desastre. Al igual que en la Primera Cruzada, los soldados de Cristo marcharían bajo las órdenes directas de los legados papales.

El más famoso predicador de esta nueva aventura fue Foulques de Neuilly, hombre de origen humilde que nos recuerda a Pedro el Ermitaño. Aunque en su vestimenta era más moderado que Pedro, y evitaba llevar las ropas sucias y raídas por las que el Ermitaño se había hecho famoso, en su predicación Foulques era mucho más radical. Su gran tema era la usura. En aquella época el desarrollo de la economía monetaria había dado lugar al sistema, tan común para nosotros, en que el dinero, además de ser medio de cambio, es objeto de comercio. Los ricos utilizaban su dinero para hacerse más ricos, al tiempo que quienes se veían obligados a tomar prestado quedaban empeñados para el resto de sus vidas. Contra esta creciente práctica inhumana Foulques arremetió valientemente. La riqueza mal habida, lograda mediante la explotación de los débiles, ha de ser devuelta y repartida entre los pobres, quienes son los elegidos de Dios.

Aquella predicación inflamada pudo haber causado la condenación del predicador en cualquier otro tiempo. Pero una de las características más notables de Inocencio III era la de saber retener en el seno de la iglesia, y utilizar para sus propósitos jerárquicos, a los elementos al parecer más anárquicos. Según veremos más adelante,

esto fue lo que hizo con San Francisco de Asís. En el caso de Foulques, el Papa le encomendó la predicación de la nueva cruzada. Esto era del agrado de Foulques, quien inmediatamente se dedicó a anunciar una gran empresa en la que los pobres, por razón de la elección divina, eran los únicos capaces de derrotar a los infieles. A fin de sostenerlos, Foulques recaudó “el tesoro de la Cruzada”. Luego todo guerrero hábil, por muy pobre que fuese, podía participar directamente de aquel proyecto. Y los que no podían acudir personalmente podían ofrecer su apoyo económico, aunque fuese tan pequeño como la ofrenda de la viuda.

Así reunió un gran ejército, tanto de pobres como de nobles, dispuesto a marchar bajo la dirección del Papa. Para proveerles transporte, se negoció con la República de Venecia, cuya flota debía llevarlos a Egipto. En pago por ese servicio, los venecianos pedían que, camino a Egipto, los cruzados se detuvieran en una ciudad que los húngaros les habían arrebatado, y se la devolvieran a Venecia. Al principio Inocencio se opuso al uso de los soldados de Cristo contra los húngaros, que eran también cristianos. Pero a la postre, temeroso de que el ejército se deshiciera antes de embarcarse, accedió. Los cruzados reconquistaron la ciudad, se la devolvieron a los venecianos, y se prepararon a proseguir su camino.

Pero en el entretanto otras negociaciones secretas estaban teniendo lugar. El trono de Constantinopla estaba en disputa, y uno de los pretendientes le había pedido a Inocencio que lo apoyara, y le prometió que cuando se ciñera la corona colocaría a la iglesia griega bajo la autoridad papal. Inocencio le prometió ayuda, pero rechazó su plan de que los cruzados, antes de ir a Egipto, pasaran por Constantinopla y pusieran sobre el trono al protegido del Papa. A pesar de la negativa del Pontífice, las negociaciones continuaron con los cruzados. El pretendiente, que se llamaba Alejo, les prometió participar con ellos en la cruzada, y mantener en Tierra Santa un destacamento de al menos quinientos caballeros. Además, parece que buena cantidad de oro bizantino pasó a manos de varios de los jefes de la cruzada. El hecho es que ésta, en lugar de dirigirse directamente a Egipto, fue a Constantinopla, donde hizo coronar a Alejo IV. Pero éste no fue capaz de sostenerse en el poder, ni de cumplir las promesas hechas a quienes se lo habían dado. A los pocos meses fue depuesto por Alejo V. Los cruzados aprovecharon esta coyuntura para tomar la ciudad por segunda vez, deponer al nuevo emperador, dedicarse al saqueo, y por fin elegir otro emperador. Este soberano, electo por un colegio de seis venecianos y seis franceses, era Balduino de Flandes.

Así se fundó el Imperio Latino de Constantinopla, que pretendía ser la continuación del Imperio Bizantino. Inmediatamente se nombró también un patriarca latino, y de ese modo, en teoría al menos, las iglesias de Oriente y de Occidente quedaron unidas, bajo la obediencia del Papa. Al principio, éste no recibió con agrado las noticias de lo que los cruzados habían hecho. Pero a la postre aceptó los hechos consumados, y llegó a pensar que la divina Providencia, en su inescrutable sabiduría,

había utilizado este medio para reunir la iglesia bajo una sola cabeza.

Empero los bizantinos no aceptaron aquel atropello como un hecho consumado. Balduino y sus sucesores pudieron ejercer su autoridad mayormente en la porción europea del Imperio. Aun allí, el Epiro se hizo independiente bajo el “déspota” —entiéndase “soberano”— Miguel I. Su sucesor, Teodoro, tomó a Tesalónica en el 1224 y allí se hizo coronar emperador. Este Imperio Bizantino de Tesalónica duró hasta el 1246. En el entretanto, los bizantinos del Asia Menor, bajo la dirección de Teodoro Láscaris, fundaron el Imperio Bizantino de Nicea. A pesar de tener que luchar contra los turcos del Sultanato de Iconio al este, y los latinos al oeste, este imperio perduró y a la larga se impuso. En el 1246 se adueñó de Tesalónica y en el 1261, de Constantinopla.

La aventura latina en Constantinopla había terminado. Pero su precio fue altísimo, pues a partir de entonces los bizantinos vieron con gran recelo a los occidentales. Además, su poderío quedó quebrantado, lo cual facilitó la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos en el 1453.

La Quinta Cruzada fue dirigida por el “rey de Jerusalén”, Juan de Brienne. Aunque desde varios años antes los cristianos habían perdido a Jerusalén, todavía se conservaba ese título. Con el fin de recobrar su supuesta ciudad capital, Juan capitaneó esta cruzada, que atacó primero a Egipto. Su único logro fue tomar la plaza de Damietta, en el 1220.

La Sexta Cruzada fue dirigida por un emperador excomulgado, y a pesar de ello dio mejores resultados que casi todas las anteriores. El emperador Federico II había hecho voto de participar en una cruzada. Sus muchas demoras, y otros motivos de tensión, llevaron a Gregorio IX a excomulgarlo y a declarar que cualquier expedición dirigida por él tendría lugar en desobediencia al papado. La respuesta del Emperador fue emprender entonces lo que por tanto tiempo había postergado. En Tierra Santa, hizo con el sultán un tratado mediante el cual el Emperador recibía Jerusalén, Belén, Nazaret y los caminos que unían a esas ciudades con San Juan de Acre. A cambio de ello, Federico se comprometía a respetar la vida y hacienda de los musulmanes, y a evitar que los cristianos enviaran nuevas expediciones contra el Egipto. Después el Emperador entró en la Ciudad Santa y, al no encontrar quien estuviera dispuesto a hacerlo, él mismo se coronó rey de Jerusalén. Al recibir noticias de lo acontecido, Gregorio se enfureció, y protestó contra lo que para él era una confabulación satánica entre un soberano cristiano y el infiel. Pero las masas de Europa vieron en Federico al “libertador de Jerusalén”, y como tal lo recibieron.

La Séptima Cruzada fue emprendida por Luis IX de Francia (San Luis), e iba dirigida contra Egipto. Su único resultado fue la reconquista de Damietta, que se había perdido. Pero en Mansura el rey y buena parte de su ejército fueron hechos prisioneros, y se les obligó a pagar un fuerte rescate. La Octava Cruzada, dirigida también por San Luis, terminó cuando éste murió de la peste en Túnez, en el año 1270.

En resumen, las cruzadas fueron un gran movimiento en que el fervor popular se mezcló con las ambiciones de los grandes. Juzgadas a base de sus propios objetivos, puede decirse que excepto la primera y la sexta, todas fracasaron. Pocos años después la única huella visible del paso de los cruzados por la Tierra Santa era algún castillo o templo en ruinas. Pero a pesar de ello las cruzadas tuvieron grandes consecuencias.

Las órdenes militares

Una de las consecuencias más notables de las cruzadas fue la formación de las órdenes militares. Estas eran órdenes monásticas, con los votos tradicionales de pobreza, obediencia y castidad. Pero su característica peculiar era que, siguiendo el espíritu de las cruzadas, se dedicaban a la guerra. Luego, en este fenómeno vemos un ejemplo más de la increíble flexibilidad del monaquismo. El viejo movimiento de los ascetas de Egipto ha tomado muy variadas funciones en diversos tiempos. Unas veces ha sido el brazo misionero de la iglesia; otras, su cerebro; pero en este caso se volvió el brazo que tomó la espada para defender a los peregrinos.

La orden de San Juan de Jerusalén se inició cuando un grupo de monjes que estaba a cargo de un hospital en Jerusalén decidió dedicarse también a proteger a los peregrinos que viajaban de Jafa a la Ciudad Santa. Se les conoce también como “hospitalarios” y como “caballeros de Malta”, porque después que cayó la última fortaleza cristiana en Tierra Santa, en el 1291, se trasladaron a Rodas y de allí a Malta. Sobre el hábito monástico, cortado de tal modo que les fuera fácil cabalgar, llevaban la cruz que se conoce como “cruz de Malta”.

La orden de los templarios y la de los caballeros teutónicos siguieron un patrón semejante. A fines del siglo XII los caballeros teutónicos se trasladaron a Alemania, y desde esa base se dedicaron a forzar la conversión de los eslavos y otros pueblos vecinos.

Cada una de estas órdenes tenía un “gran maestro”, que era a la vez ministro general de la orden monástica y general en jefe de sus ejércitos. Después de terminadas las cruzadas, muchas de estas órdenes militares se dedicaron a intrigas políticas en Europa. Por esa razón, y porque sus riquezas eran muchas, varios reyes las suprimieron en sus países, y confiscaron sus bienes.

Otras consecuencias de las cruzadas

Las cruzadas tuvieron importantes consecuencias para la vida de la iglesia y de toda Europa. La primera de estas consecuencias fue la enemistad creciente entre el

cristianismo latino y el oriental. En sus inicios, las cruzadas surgieron, en parte al menos, del deseo de acudir en auxilio del Imperio Bizantino, amenazado por los turcos. A la postre probaron que los latinos eran también una seria amenaza para ese Imperio. Esta enemistad no se limitó al plano político. Los cristianos griegos, al ver los desmanes cometidos contra ellos por sus supuestos hermanos de Occidente, quedaron convencidos de que no querían unión ni trato alguno con tal gente. Hasta entonces, muchos griegos habían sospechado que el cristianismo occidental tenía algo de herético. A partir de las cruzadas, no les cupo la menor duda.

Las cruzadas también actuaron en perjuicio de los cristianos que vivían en tierras de musulmanes. Casi todos los gobernantes islámicos se habían mostrado relativamente tolerantes para con los cristianos y los judíos. Pero durante las cruzadas fueron muchos los cristianos que traicionaron a sus gobernantes musulmanes, y aún más los que se unieron a los cruzados en las matanzas de turcos y árabes en las ciudades conquistadas. En consecuencia cuando el poder islámico quedó restaurado, y las Cruzadas perdieron su ímpetu, los seguidores del Profeta se mostraron mucho menos tolerantes que antes. En varios lugares hubo matanzas de cristianos, y en todo el Cercano Oriente se aplicaron con mayor rigidez las leyes que los colocaban en desventaja frente a los musulmanes. A la larga, el resultado de todo esto fue que las viejas iglesias de la región perdieron muchos de sus contactos con el resto de la cristiandad, y se volvieron pequeños núcleos cuya principal preocupación era sobrevivir y conservar sus tradiciones.

En Europa occidental, las cruzadas contribuyeron al creciente poder del papa. Puesto que, en teoría al menos, estas grandes empresas militares estaban bajo el mando del papa, quien las convocaba y cuyos representantes debían ser sus jefes, el papa se convirtió cada vez más en una autoridad internacional, capaz de juzgar entre los soberanos de diversas naciones. Cuan Urbano II convocó la Primera Cruzada, su autoridad estaba en duda, sobre todo en Alemania, donde continuaban los conflictos entre el papado y el Imperio. Cuando la Cuarta Cruzada tomó a Constantinopla, Inocencio III, que a la sazón ocupaba trono de San Pedro, gozaba de un poder nunca antes alcanzado por papa alguno.

En lo que se refiere a la devoción, las cruzadas tuvieron también grandes consecuencias para la cristiandad occidental. Los viajes constantes a Tierra Santa, y las historias prodigiosas que de allá venían, despertaron en la gente el deseo de comprender más de cerca la realidad física de Jesús, de los profetas, y de los grandes héroes del Antiguo Testamento. No es por pura coincidencia que Bernardo de Claraval, el predicador de la Segunda Cruzada, fue también un gran místico dedicado a la contemplación de la humanidad de Cristo. A partir de entonces, buena parte de la devoción se vertió hacia esa contemplación. Se escribieron meditaciones, poemas y sermones en los que se narra con todo detalle cada uno de los episodios de la pasión. Por la misma razón, el culto de las reliquias, que tenía viejas raíces, se acrecentó. De

Tierra Santa venían supuestos pedazos de la Santa Cruz, huesos de los patriarcas, dientes de Juan el Bautista, leche de la Virgen, etc., etc.

También la vida intelectual sufrió el impacto de las cruzadas. Del Oriente llegaron nuevas ideas. Algunas de ellas consistían en viejas herejías que de algún modo habían subsistido en el Oriente, y contra las cuales la iglesia occidental tuvo que luchar. De éstas la más notable fue la de los albigenses. Durante siglos, había habido en Bulgaria un fuerte grupo de herejes cuyas doctrinas eran semejantes a las de los antiguos maniqueos, y que recibían el nombre de “bogomiles”. Estos eran dualistas, que creían que el espíritu era bueno y la materia era mala, y que por tanto rechazaban tanto el Antiguo Testamento como la encarnación de Dios en Jesucristo. Para ellos, Jesús era un mensajero celestial que, sin tener carne humana, había venido a traernos el mensaje de salvación. En Bulgaria, los bogomiles tenían sus propios obispos, cultos y ordenaciones. A través del contacto que las cruzadas produjeron, el bogomilismo se introdujo en Europa occidental. Allí sus principales centros estuvieron en el norte de Italia y el sur de Francia. Puesto que la ciudad de Albi fue el más famoso de esos centros, los bogomiles fueron llamados “albigenses”, además de “cátaros”, que quiere decir “puros”.

Los albigenses parecen haber apelado al entusiasmo religioso popular de la época. Mucho del ímpetu que antes había llevado a los “patares” en su oposición al matrimonio eclesiástico se derramó ahora a favor del catarismo, sobre todo por cuanto los cátaros, en su aversión a la materia, rechazaban el matrimonio. Entre las clases bajas del sur de Francia, exacerbadas por los ideales de la reforma gregoriana, pero al mismo tiempo excluidas de toda participación activa en la vida de la iglesia, el movimiento avanzó a pasos agigantados. El conde Raimundo IV de Tolosa salió en su defensa.

La reacción contra los albigenses no se hizo esperar. Esa reacción tomó tres formas principales. Las dos primeras son de tanta importancia que hemos de tratar de ellas separadamente en otras secciones de esta historia. Se trata de la Inquisición y las órdenes mendicantes. La tercera, dado el espíritu de la época, era de esperarse. Consistió en una gran cruzada que Inocencio III promulgó. En el 1209, los ambiciosos nobles del norte de Francia, so pretexto de suprimir la herejía, se lanzaron sobre el sur del país. Las matanzas, tanto de albigenses como de cristianos ortodoxos, fueron enormes. Varias ciudades quedaron totalmente destruidas. A partir de entonces, el catarismo perdió su impulso inicial, aunque siguió habiendo albigenses dispersos por diversas regiones de Europa occidental por lo menos hasta el siglo XV.

El impacto intelectual de las cruzadas no se limitó a la introducción de la herejía. También llegaron a Europa ideas filosóficas, principios arquitectónicos y matemáticos, prácticas y gustos de origen musulmán. Pero en este sentido el impacto islámico se hizo sentir más a través de España que como consecuencia de las cruzadas. Acerca de esto trataremos en el próximo capítulo.

Por último, las cruzadas guardan relaciones complejas con una serie de cambios económicos y demográficos que tuvieron lugar en Europa al mismo tiempo. Si bien las cruzadas contribuyeron a ellos, hubo muchos otros factores, y los historiadores no concuerdan en cuanto a la relativa importancia de cada uno. En todo caso, la época de las cruzadas es también la del crecimiento de las ciudades y de la economía mercantil. Hasta entonces, la única fuente importante de riqueza fue la tierra, y por tanto los nobles y prelados que la poseían eran los únicos dueños del poder económico. Pero el desarrollo de la economía mercantil dio lugar a nuevas fuentes de riqueza: la manufactura y el comercio. Esto a su vez contribuyó al crecimiento de las ciudades, donde apareció la nueva clase de los “burgueses”, es decir, los habitantes de los burgos. Estos eran en su mayoría comerciantes cuyo poder económico y político se fue haciendo cada vez más capaz de enfrentarse al de la nobleza y, en cierta medida, al de la iglesia. Siglos después, a través de la Revolución Francesa y otros acontecimientos, la burguesía triunfaría de la nobleza.

Por lo pronto, las cruzadas fueron una expresión más de los altos ideales que dominaron la vida de la iglesia durante los siglos XI, XII y XIII. Su fracaso no fue visto por la mayoría de sus contemporáneos como mentís a esos ideales, sino como el resultado inevitable de su propia falta de fe y de fidelidad. A su parecer, los reveses no se debían a que los altos ideales fueran errados, sino a la bajeza de los seres humanos a quienes tocaba ponerlos por obra.

La reconquista española

39

El rey va tan desmayado
que sentido no tenía

Iba tan tinto de sangre
que una brasa parecía.....

“Ayer era rey de España,
hoy no lo soy de una villa”.

Ayer, villas y castillos;
hoy, ninguno poseía.

Romance de don Rodrigo

En el 711 las huestes musulmanas cruzaron el estrecho de Gibraltar, y emprendieron la conquista del reino visigodo. En unos pocos años se hicieron dueños de toda la Península Ibérica, excepto los más remotos rincones de Galicia y Asturias, que no fueron conquistados, no porque los musulmanes nopudieran hacerlo o porque hubiera en ellos fuertes núcleos de resistencia, sino porque el reino de los francos, allende los Pirineos, era más apetecible. Cuando los invasores fueron derrotados por Carlos Martel en el 732, su primer ímpetu conquistador había pasado, y por tanto los pequeños centros cristianos del norte del país pudieron conservar su independencia. Fue de aquellos núcleos que partió la reconquista del sector occidental del país, mientras que la de las zonas orientales tuvo lugar con el apoyo de los francos.

Los primeros siglos

Aunque la leyenda posterior ha hecho aparecer los ocho siglos que transcurrieron

entre la caída del reino visigodo y la toma de Granada como una constante guerra santa contra el moro, la realidad histórica es otra. Buena parte de la Reconquista no fue sino la expansión de la creciente población cristiana a tierras casi totalmente despobladas. Los conflictos armados entre musulmanes y cristianos rara vez parecen haber tenido razones religiosas. Hubo alianzas frecuentes entre gobernantes moros y cristianos; y en muchos casos tales alianzas se sellaron mediante el matrimonio. Sólo ocasionalmente tales matrimonios requerían la conversión de una de las partes. Además, en tierras de moros hubo siempre buen número de cristianos, a quienes se llamó “mozárabes”. Y de igual modo, según fue avanzando la reconquista, hubo muchos musulmanes que permanecieron en sus viejas tierras. Estos musulmanes que vivían en territorios cristianos recibieron el nombre de “mudéjares”.

Los primeros años de dominación árabe en España fueron turbulentos. La mayor parte de las tropas que habían invadido el país estaba compuesta de soldados de origen marroquí. Por esa razón en España el término “moro” vino a ser sinónimo de “musulmán”. Pero por encima de estos soldados estaba la vieja aristocracia islámica, formada por árabes, sirios y egipcios. Entre estos diversos grupos existían tensiones cuyo resultado fue la inestabilidad política. Desde Damasco, los califas se esforzaban por imponer el orden. Pero la distancia y otras circunstancias condenaban sus esfuerzos al fracaso. A consecuencia del desorden, y de la escasez económica, fueron muchos los moros que regresaron a África.

Tal era la situación cuando se produjo una gran revolución en el mundo islámico. La vieja dinastía de los omeyas fue derrocada por los abasíes, quienes mataron a casi todos los omeyas y establecieron su capital en Bagdad. Un sobreviviente de la familia derrocada, Abderramán, logró escapar de Siria y, tras mil peripecias novelescas, llegó a España. Allí se aprovechó de la confusión reinante, y de su ilustre estirpe, para posesionarse del poder y fundar así el Emirato de Córdoba, independiente del Califato de Bagdad. Fue él quien comenzó la construcción de la gran mezquita de Córdoba, que es aún hoy uno de los grandes monumentos arquitectónicos de España. En el 929 uno de sus sucesores, Abderramán III, tomó el título de califa, y fundó así el Califato de Córdoba.

En el entretanto, los cristianos habían consolidado su poder en una faja de territorio al norte de la Península. El extremo occidental de esa faja constituía el reino de Asturias, fundado en el 718 por el noble visigodo Pelayo. Fue bajo el reinado de Pelayo cuando tuvo lugar lo que la tradición llama la “batalla” de Covadonga, que al parecer no fue para los musulmanes más que una escaramuza fronteriza. En todo caso, a partir de entonces el reino de Asturias fue expandiéndose hacia el sur y el este. Las fronteras estaban mal definidas, y repetidamente los moros penetraron en territorio asturiano, llegando a tomar y destruir las ciudades de Oviedo y León.

Cuando reinaba Alfonso I, yerno de Pelayo, tuvo lugar un hecho de gran importancia para la historia de España: el “descubrimiento” del sepulcro de Santiago.

Al menos, esto dan a entender cronistas posteriores, pues fue más tarde, en el siglo IX, cuando las peregrinaciones al sepulcro de Santiago comenzaron a tomar auge. A través de todo el resto de la Edad Media, sólo Roma y Jerusalén podían rivalizar con Santiago de Compostela como metas de peregrinación. Esto fue de enorme importancia para aquel pequeño reino de Asturias, pues la supuesta presencia en él de los restos de Santiago el Apóstol le daba cierta independencia eclesiástica frente a Toledo. Bajo el régimen visigodo, Toledo había sido la sede primada de España. Sus arzobispos ejercían autoridad sobre todo el país. Pero ahora esa ciudad estaba en manos de los musulmanes, y los asturianos no deseaban encontrarse bajo un arzobispo que a su vez estaba bajo el régimen islámico. Debido en parte al supuesto sepulcro de Santiago, Asturias llegó a tener su propio arzobispo.

Reyes de Asturias

Pelayo	718–37
Mauregato	783–88
Favila	737–39
Bermudo	788–91
Alfonso I	739–57
Alfonso II	791–842
Fruela	757–68
Ramiro I	842–50
Aurelio	768–74
Ordoño I	850–66
Silo	774–83
Alfonso III	866–911

Además, las peregrinaciones a Santiago volvieron a unir a España con el resto de Europa. El constante flujo de peregrinos trajo a la Península la arquitectura, las letras, la teología y las órdenes monásticas de los países allende los Pirineos. El camino de Santiago, conocido a veces sencillamente como “El Camino”, fue la arteria que mantuvo vivos a los pequeños reinos cristianos, que de otro modo habrían quedado aislados del resto de la cristiandad.

La leyenda posterior está convencida de que la Reconquista pudo llevarse a cabo gracias a la interención milagrosa de Santiago. Símbolo de ello es la supuesta batalla de Clavijo, donde se dice que el apóstol descendió del cielo en brioso corcel, y dirigió a los cristianos en una gran victoria sobre los moros. De ahí el nombre de “Santiago Matamoros”. Todo esto no es más que fábula pía. Pero lo que sí es cierto es que las

peregrinaciones a Compostela, adonde acudían devotos de los más remotos rincones de Europa, fueron uno de los principales factores que dieron origen a la España de hoy.

La expansión del reino de Asturias fue tal que García I, hijo y sucesor de Alfonso III, se trasladó a León. A partir de entonces lo que es hoy Galicia, Asturias, León y parte de Castilla perteneció a este nuevo reino de León, cuyos soberanos pronto tomaron el título de “emperadores”, en contra posición al título igualmente universal de “califas”, tomado por Abderramán III y sus sucesores.

La zona de Castilla recibía ese nombre por los muchos castillos que en ella fue necesario construir. Se trataba de una región fronteriza y escasamente poblada. Para asegurar su posesión, los reyes de León facilitaron la construcción en ella de castillos, y estimularon la migración hacia ella al otorgar “fueros” o derechos especiales a quienes se establecieran allí.

El resultado fue que pronto los castellanos comenzaron a mostrar su espíritu insumiso. Bajo Fernán González, personaje histórico a quien la leyenda ha atribuido toda suerte de hechos, el condado de Castilla se hizo independiente. Aun cuando no cabe duda de que Fernán González fue un gran personaje, y el fundador de la grandeza posterior de Castilla, sus principales luchas no fueron contra los moros, sino contra los soberanos de León y de Navarra. Una vez más, el proceso de reconquista no se basó sobre un gran sentimiento de que el gran enemigo era el poderío islámico, sino sobre la fuerza expansiva del condado de Castilla.

Mientras todo esto sucedía en Asturias, León y Castilla, otro reino cristiano había aparecido más al este, el de Navarra. Al principio, no hubo allí más que otro foco de resistencia contra el invasor musulmán, y por ello la historia de aquellos primeros años resulta incierta. Pero a principios del siglo X, con Sancho I, el reino de Navarra aparece en la historia de España como una región que, sin lograr conquistar grandes territorios de los moros, se vuelve sin embargo una potencia debido a toda una compleja serie de enlaces matrimoniales, al contacto con los francos, y a sus armas, que se imponen sobre otros territorios cristianos. En el año 1000 subió al trono de Navarra Sancho III el Mayor, quien logró reunir bajo su gobierno, además, Castilla, Aragón, y varios otros territorios que antes habían pertenecido a los francos. A su muerte, Navarra, Castilla y Aragón se dividieron entre tres de sus hijos, cada uno con el título de rey. Fue así cómo los condados de Aragón y Castilla pasaron a ser reinos.

Reyes de León

García I	911–14
Ordoño II	914–24
Fruela II	924–25
Alfonso Fróilaz	925

Alfonso IV	925–31
Ramiro II	931–51
Ordoño II	951–56
Sancho I	956–58
Ordoño IV	958–60
Sancho I	958–66
Ramiro III	966–84
Bermudo III	1028–37
Fernando I Rey de Castilla desde 1035	1037–67

Reyes de Castilla

Fernán González	930–970
García Fernández	970–95
Sancho García	995–1017
García Sánchez	1017–29
Mayor	1029–35
Fernando I, rey de Castilla	1035–65

Pronto Fernando, el rey de Castilla, se adueñó también de León (1037), y después le declaró la guerra a su hermano García, quien gobernaba en Navarra. Este murió en el campo de batalla, y su reino se declaró vasallo de Fernando.

Luego, por primera vez todos los territorios cristianos desde Galicia hasta los Pirineos se encontraban unidos. Más al este, en Aragón, reinaba el hermano de Fernando, Ramiro. Y todavía más al este, hacia la costa del Mediterráneo, se encontraban varios condados de origen franco, de los cuales el más importante era el de Barcelona. Fue entonces cuando la Reconquista cobró nuevas fuerzas.

La reconquista después de la muerte de Almanzor

Desde el 711 hasta el 1002, los musulmanes constituyeron el principal poder en la Península Ibérica. Unidos bajo la dirección de Abderramán I, habían logrado establecerse en los mejores territorios del país, y allí habían desarrollado una civilización y una economía florecientes. Aunque las luchas dinásticas siempre continuaron, tales luchas no debilitaron al califato hasta tal punto que los cristianos pudieran apoderarse de sus territorios. Las aparentes conquistas hasta principios del

siglo XI fueron mayormente tierras escasamente pobladas, a las cuales los moros no daban mayor importancia. En otros casos, como en la región de Cataluña, fue el poderío franco, y no los descendientes de los antiguos visigodos, lo que obligó a los moros a replegarse. Pero hacia fines del siglo X la situación comenzaba a cambiar. Las dificultades dinásticas entre los moros empeoraban, mientras que los cristianos comenzaban a reunirse bajo el mando de reyes tales como Sancho III de Navarra y su hijo Fernando I de León y Castilla. Por un tiempo el ministro Almanzor, sin tomar el título de califa, rigió los destinos del califato, y dirigió varias campañas que causaron gran desasosiego entre los cristianos. En el 997, por ejemplo, sus ejércitos saquearon a Santiago de Compostela. Y sus tropas participaron en las diversas guerras que los cristianos llevaban a cabo entre sí.

A la muerte de Almanzor, en el 1002, la situación cambió radicalmente. El califato se deshizo. Los moros, cansados de la dominación árabe, dividieron sus territorios en una multitud de estados independientes, los llamados “reinos de taifas”(de una palabra árabe que quiere decir “grupo” o “facción”). Al mismo tiempo, primero bajo Sancho III de Navarra y después bajo su hijo Fernando I de León y Castilla, los cristianos pudieron presentar un frente relativamente unido. El resultado fue una nueva etapa en la Reconquista.

Los reinos de taifas, a pesar de sus divisiones y su consiguiente debilidad, eran en su mayor parte centros de riqueza y de cultura. La civilización musulmana de la época estaba mucho más desarrollada que la cristiana, y en los reinos de taifas se producían grandes obras de arte, así como mercancías de alto valor. Por lo tanto, aprovechando su superioridad política, los soberanos cristianos les impusieron tributo a sus vecinos del sur. Más bien que conquistar sus tierras, los obligaban a pagar fuertes cantidades anuales. Sus guerras y conquistas se limitaban a lo que fuese necesario para asegurarse de que ese tributo se pagaba. Fernando I, por ejemplo, conquistó algunas pequeñas zonas de los moros. Pero su interés principal fue obligar a los reyes de taifas a pagar tributo, como lo hizo con los de Toledo, Zaragoza y Sevilla.

Las nuevas riquezas que los cristianos españoles lograron de este modo les sirvieron para trabar contactos más estrechos con el resto de Europa. En el campo eclesiástico, la reforma monástica de Cluny se introdujo en la región, siguiendo en términos generales el camino de Santiago. Lo mismo sucedió con la arquitectura, que sufrió al mismo tiempo el influjo de la Europa cristiana y el de los muchos artistas y artesanos mudéjares que se pusieron al servicio de los señores cristianos. Así se produjo todo un arte típicamente español, distinto tanto del puramente europeo como del musulmán.

Fernando dividió sus territorios entre sus tres hijos, Sancho, Alfonso y García. Pronto se reanudaron las luchas fratricidas, pues Sancho destronó a sus hermanos, quienes se refugiaron entre los moros. Cuando Sancho sitiaba la ciudad de Zamora, que le era fiel a Alfonso, fue asesinado, y su hermano pasó a ocupar el trono de

Castilla con el título de Alfonso VI.

Era la época de Ruy Díaz de Vivar, mejor conocido como El Cid, cuya historia ilustra las condiciones reinantes. Si tratamos de separar los hechos de la leyenda, encontramos en Ruy Díaz un personaje característico de la época. Soldado valeroso y hábil, sus enemigos, tanto moros como cristianos, lo temieron y respetaron. Su sentido de lealtad se pone de manifiesto en el episodio de Santa Gadea de Burgos, donde obligó a Alfonso VI a jurar que era inocente del fratricidio de que se le acusaba. Pero ese mismo episodio también muestra el alto grado de independencia que tenían los grandes señores, cuyo poderío militar era tal que podían negarse a aceptar la autoridad del rey. El nombre de “Cid” es de origen árabe, y quiere decir “Señor”. Este nombre señala otro hecho de la vida del Cid: a pesar de ser uno de los grandes héroes del período de la Reconquista, pasó buena parte de su carrera al servicio de los moros, y no faltaron ocasiones en las que luchó junto a ellos contra los cristianos. Lo que a nosotros hoy, con una perspectiva de siglos, nos parece una gran empresa de reconquista, se les ocultaba a los contemporáneos en medio de interminables contiendas, alianzas y cuestiones dinásticas.

En época de Alfonso VI tuvo lugar la primera gran conquista de un reino de taifa. En el 1085, los castellanos tomaron la ciudad de Toledo. La noticia conmovió a los moros, pues Toledo, la antigua capital de los visigodos, era todavía una ciudad de relativa importancia. Aun más, al entrar en Toledo, Alfonso se declaró capaz de conquistar cualquier reino de taifa, e inmediatamente les exigió tributo a los de Sevilla, Zaragoza y Granada. En tales circunstancias, al ver peligrar la poca independencia que les restaba, algunos de los jefes moros apelaron a los almorávides.

Los almorávides y almohades

Mientras los territorios musulmanes en España habían estado bajo el dominio de los pequeños reinos de taifas, en el norte de África había surgido el movimiento de los almorávides.

Estos, de origen beréber, habían logrado imponer su autoridad sobre Marruecos, Tunisia y buena parte del África central, hasta el Senegal. Su islamismo era más fanático e intolerante que el de los regímenes anteriores, y sus conquistas tomaban el carácter de guerra santa.

El rey moro de Sevilla apeló al jefe de estos almorávides, Yusuf, para que fuera a España a contener el avance de las tropas de Alfonso VI. Yusuf cruzó el estrecho de Gibraltar y en 1086, en la batalla de Zalaca, derrotó a los cristianos. Pero dos años después los reyes moros se vieron obligados a pedir su ayuda de nuevo. Entonces Yusuf regresó a España y se dedicó, no sólo a contener el avance cristiano, sino también a conquistar los diversos reinos de taifas en que el país estaba dividido. En el

1090 tomó a Granada, y el año siguiente Córdoba se le entregó. Después siguieron Sevilla, Badajoz, Valencia (donde el Cid había muerto tres años antes), Zaragoza y otras ciudades menores.

A pesar de todas estas conquistas, los almorávides nunca lograron tomar a Toledo, cuya caída había sido la señal de alarma que les abrió el camino de España. Los cristianos reorganizaron sus ejércitos, y establecieron alianzas entre sí. Además, apelaron al resto de Europa.

El resultado de todo esto fue que la guerra tomó carácter religioso. Como hemos dicho anteriormente, hasta este momento la expansión de los reinos cristianos no se había basado por lo general en un espíritu de reconquista religiosa. Pero ahora, ante el fanatismo de los almorávides, los cristianos comenzaron a desarrollar un fanatismo semejante. De otras partes de Europa vinieron caballeros dispuestos a luchar en lo que parecía ser una cruzada occidental. El espíritu de una “reconquista” consciente se posesionó de la España cristiana, y por su parte también el conflicto tomó el carácter de guerra santa que había tenido para los almorávides.

Esta situación tuvo otro resultado interesante para la vida de la iglesia española. En la guerra de reconquista, los españoles necesitaban el apoyo del resto de la Europa cristiana. Por tanto, se estrecharon los lazos con Francia y con Roma, y se dieron pasos para que la iglesia de España se conformara al resto de la cristiandad occidental. Uno de estos pasos fue la creciente influencia de la reforma monástica de Cluny. Pronto la mayoría de los obispos siguió la inspiración cluniacense. El otro paso importante fue la creciente supresión de la “liturgia mozárabe”. Esta era en realidad la vieja liturgia u orden de culto que la iglesia española había seguido desde antes de las conquistas musulmanas. Tras esas conquistas, los cristianos sometidos al régimen islámico continuaron utilizando la misma liturgia. Puesto que a esos cristianos se les llamaba “mozárabes”, pronto su orden de culto recibió el nombre de “liturgia mozárabe”. En las tierras reconquistadas por los cristianos se había continuado utilizando ese rito, que estaba profundamente arraigado entre el pueblo. Pero ahora, con las relaciones cada vez más estrechas con Roma, se tendió a suprimir ese orden de culto, y a imponer el romano. Además del resentimiento que esto causó, hubo otra consecuencia menos inmediata, pero no menos notable. La liturgia mozárabe hacía mucho más uso del Antiguo Testamento que la latina. Por lo tanto, su supresión tendió a cortar cada vez más el contacto de los cristianos con el Antiguo Testamento, y puede haber sido una de las razones por las que a la postre prevalecieron en España las mismas actitudes hacia los judíos que habían existido desde mucho antes en otras regiones de Europa.

El régimen almorávid no duró mucho. En el 1118, el rey de Aragón, Alfonso I el Batallador, conquistó a Zaragoza. Poco después Alfonso VII de Castilla comenzó a empujar de nuevo las fronteras hacia el sur. Todo esto era posible porque dentro del mundo musulmán, en Africa, se había levantado un nuevo grupo que trataba de arrebatarles el poder a los almorávides. Estos eran los almohades, tan fanáticos como

los anteriores. Ya en el 1145, los almohades hicieron sentir su presencia en España, y en el 1170 derrocaron definitivamente a los almorávides.

Los almohades no lograron unificar los diversos partidos mahometanos que existían en España, y por tanto pronto aparecieron pequeños reinos al estilo de los del período de taifas. A pesar de ello, lograron derrotar en Alarcos a Alfonso VIII de Castilla, y los cristianos se vieron fuertemente presionados en diversos frentes. Pero el hecho de que la guerra se había vuelto una cuestión religiosa unió a los soberanos de León, Castilla, Navarra y León, que en la batalla de las Navas de Tolosa, en el 1212, derrotaron definitivamente a los almohades.

A partir de entonces la Reconquista marchó rápidamente. En el 1230 los reinos de León y Castilla se unieron definitivamente bajo Fernando III. Este rey, conocido como San Fernando, tomó a Córdoba en el 1236, y a Sevilla en el 1248. Poco antes, entre el 1160 y el 1180, se habían fundado las grandes órdenes militares de Calatrava, Alcántara y Santiago, al estilo de las órdenes semejantes que ya hemos visto al tratar acerca de las cruzadas. Algunas de estas órdenes llegaron a ser poderosísimas y a poseer grandes extensiones de terreno. A partir de 1248, el único estado islámico que quedaba en España era el reino de Granada. Quizá éste pudo haber sido conquistado entonces, pero los reyes de Castilla se limitaron a exigirle tributo. Los territorios recién conquistados eran demasiado extensos, y su proceso de asimilación demasiado complejo, para lanzarse inmediatamente a la toma de Granada. A punto de completarse, la Reconquista se detuvo, para ser emprendida de nuevo, casi dos y medio siglos más tarde, por Isabel de Castilla. En el entretanto, los cristianos guerrearían entre sí, permitiéndoles a los moros hacerse fuertes en Granada. Es en esa época cuando se queja el poeta Pedro López de Ayala:

Olvidado han a los moros las sus guerras fazer,

ca en otras tierras llanas osar fallen que comer.

Unos son ya capitanes; otros enbían a correr.

Sobre los pobres syn culpa se acostumbran mantener.

Los cristianos han las guerras, los moros están folgados,

en todos los más rreynos ya tienen rreyes doblados.

E todo aquesto viene por los nuestros pecados,

ca somos contra Dios en todas cosas errados.

El impacto de España en la teología cristiana

Mientras todos estos acontecimientos estaban teniendo lugar, y mientras algunos de los cristianos pretendían que los moros no eran sino unos infieles ignorantes, el hecho es que en muchos sentidos la civilización musulmana del sur de España estaba más adelantada que la del resto de Europa. Había allí grandes médicos, arquitectos y matemáticos de quienes los cristianos tenían mucho que aprender. Pero sobre todo, para lo que aquí nos interesa, había filósofos notabilísimos cuyo impacto se haría sentir en toda la teología cristiana occidental. Entre éstos, los mas importantes fueron el musulmán Averroes y el judío Maimónides, ambos cordobeses.

Averroes nació en Córdoba en el 1126. Aunque hizo estudios de medicina, jurisprudencia y teología, fue en el campo de la filosofía donde más se destacó. Se dedicó a estudiar y comentar las obras de Aristóteles, y tuvo tal éxito que la posteridad lo conoció como “el Comentarista”. Para él, el conocimiento filosófico se hallaba por encima del religioso, puesto que el primero se basaba en la razón, y el segundo en la fe. Esto quiere decir que para entender el Korán adecuadamente hay que hacerlo “filosóficamente”. Lo que esto quería decir nunca resultó claro, pues Averroes siempre trató de aplacar la ira de las autoridades musulmanas.

Pero en todo caso parecía dar a entender que la fe era el medio de conocimiento de los ignorantes o los de escasa capacidad intelectual, mientras que los más privilegiados debían preferir la razón.

Otro punto en el que Averroes chocó con los jefes religiosos de su tiempo fue su doctrina acerca de la eternidad del mundo. Los musulmanes, al igual que los cristianos, creían que Dios había hecho el mundo de la nada. Averroes, sobre la base de sus estudios de Aristóteles, llegó a la conclusión de que la materia era eterna. También en lo que se refiere a la vida después de la muerte, Averroes difería de la ortodoxia mahometana. Para él, otra vez sobre la base de Aristóteles, todas las almas humanas (lo que él llama “el intelecto activo”) no son sino manifestaciones de una sola alma universal. Por tanto, cuando el individuo muere, su alma se reintegra a ese gran océano que es el alma universal.

Maimónides era contemporáneo de Averroes, aunque uno pocos años más joven. Cuando los almohades se posesionaron de Córdoba, y trajeron consigo una actitud intolerante hacia los judíos, Maimónides y su familia partieron de España.

Pero a pesar de ello sus obras fueron muy leídas en el país. Según él no hay un verdadero conflicto entre la fe y la razón. Lo que sucede es que hay ciertos temas que la razón no alcanza a investigar adecuadamente. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la eternidad del mundo o de la materia, la razón no puede llegar a una conclusión segura.

Pero a base de la fe sabemos que el mundo fue hecho de la nada. Las obras de estos dos filósofos, y de muchos otros de menor importancia, pasaron de España al

resto de Europa. A esto contribuyó una gran escuela de traductores que se fundó en Toledo. Allí las obras de los grandes filósofos de la antigüedad griega, y de sus comentaristas y émulos mahometanos y judíos, fueron traducidas al latín. Más adelante veremos el gran impacto que hicieron estas obras en el resto de Europa, donde buena parte de la discusión teológica del siglo XIII giró alrededor de ellas.

Los que injustamente nos causan tribulaciones, insultos, deshonra, estrecheces, dolores, tormentos, martirios y muerte son nuestros amigos, y debemos amarles mucho, porque gracias a ellos tenemos vida eterna

San Francisco de Asís

En el capítulo anterior dijimos que las nuevas corrientes filosóficas provenientes del mundo musulmán causaron gran impacto en la teología cristiana occidental. En el próximo capítulo veremos algo de ese impacto. Pero antes de continuar con ese tema debemos detenernos a narrar los orígenes de un fenómeno sin el cual no es posible entender el curso que siguieron la iglesia y la teología occidentales.

Se trata de las órdenes mendicantes. Como hemos dicho anteriormente, al tiempo que las cruzadas llegaban a su término se estaban produciendo profundos cambios en la vida política y económica de la Europa occidental. El crecimiento de las ciudades y del comercio había dado origen a una nueva clase, la burguesía, que se mostraba cada vez más pujante. El comercio y la artesanía comenzaron a sustituir a la tierra como fuente de riqueza. Esto a su vez estimuló la economía monetaria, de modo que el dinero circulaba más libremente, y el simple trueque se volvía menos común.

Ahora bien, la economía monetaria, al mismo tiempo que tiene la ventaja de permitir la especialización de la producción y de aumentar así la riqueza colectiva, tiene las desventajas de hacer los tratos comerciales menos directos y humanos, y de producir diferencias crecientes entre ricos y pobres. Por cada mercader rico cuyo nombre conocemos, había centenares de pobres cuya condición se hacía más difícil por los cambios que estaban teniendo lugar en la economía. Por tanto, no ha extrañarnos que en los siglos XII y XIII la cuestión de los méritos relativos de la riqueza y la pobreza se plantee nuevamente.

El precursor: Pedro Valdo

El impacto de la nueva situación puede verse en el caso de Pedro Valdo (o Valdés) y del movimiento iniciado por él. Aunque muchos de los documentos que se refieren a él son relativamente tardíos, y por tanto dudosos en cuestiones de detalles, lo esencial de la historia confirma lo que hemos dicho acerca de importancia de las nuevas condiciones económicas para entender el auge que tomó el ideal de la pobreza en el siglo XIII. De hecho, Pedro Valdo aparece como precursor de San Francisco, con la gran diferencia de que en su época la iglesia no estaba todavía lista a aceptar los nuevos ideales, como lo estaría una generación más tarde, al aparecer el santo de Asís.

Pedro Valdo parece haber sido un mercader relativamente exitoso en Lión cuando escuchó narrar la leyenda de San Alejo. Según esa leyenda, el joven Alejo había abandonado su hogar para dedicarse a la vida ascética, y lo hizo con tal dedicación que varios años después regresó sin ser reconocido, y pasó el resto de sus días pidiendo limosna ante la puerta de su propia casa. Sólo al morir, cuando se le encontraron encima documentos que lo identificaban, sus familiares supieron de quién se trataba.

Conmovido por aquella historia, Valdo decidió dedicarse a la pobreza y la predicación. Pero el arzobispo de Lión no se lo permitió, y entonces Valdo apeló a Roma. Allí se produjo un diálogo curioso, que narra uno de los protagonistas. Se trata del teólogo Map, nombrado por el papa para examinar la ortodoxia de Valdo y sus seguidores: “Primero les propuse unas cuestiones sencillísimas, que nadie tiene derecho a ignorar, sabiendo que el asno que come carne no come lechuga:

—¿Creéis vosotros en Dios Padre?

—Creemos—, respondieron.

—¿Y en el Hijo?

—Creemos.

—¿Y en el Espíritu Santo?

—Creemos.

—¿Y en la madre de Cristo? —Creemos.

“Aquí todos gritaron burlándose, y los valdenses se retiraron confusos, y con razón”. La burla se refería a que Map había atrapado a Valdo y sus seguidores en un subterfugio, llevándolos a declarar que María era “madre de Cristo”, y no “madre de Dios”, como lo había promulgado el Tercer Concilio Ecuménico. Lo que sucedía era sencillamente que Map y los suyos se ufanaban de sus conocimientos teológicos, y se burlaban de quienes, por falta de esos conocimientos, podían caer en una trampa. Sobre esa base, se les prohibió predicar a menos que su obispo se lo permitiera. Puesto que éste ya había dado muestras de su animadversión hacia Valdo y sus seguidores, tal permiso no era de esperarse.

De regreso en Lión, Valdo y sus discípulos se negaron a aceptar la decisión de su

obispo, y continuaron predicando. En el 1184, un concilio reunido en Verona los condenó. Pero a pesar de ello los valdenses persistieron en su pobreza y su predicación. Durante algún tiempo se esparcieron por diversas ciudades. Pero a la postre la persecución fue tal que se vieron obligados a refugiarse en los valles más retirados de los Alpes.

Allí se les reunieron poco después los restos del movimiento de los “pobres lombardos”, muy semejante al de los valdenses, y también perseguido por la jerarquía eclesiástica. Debido a su historia, quienes se refugiaron en aquellos escondites no sentían aprecio alguno hacia Roma y el resto de la jerarquía eclesiástica. Cuando en el siglo XVI se produjo la reforma protestante, algunos predicadores reformados establecieron contacto con los valdenses, quienes aceptaron su doctrina y se hicieron así protestantes.

San Francisco y la Orden de los Hermanos Menores

En sus orígenes, el movimiento franciscano fue muy semejante al de los valdenses. El propio Francisco pertenecía, al igual que Valdo, a una familia de mercaderes. Su padre, Pietro Bernardone, pertenecía a la nueva clase que había surgido poco antes gracias al comercio. Al igual que Valdo, Francisco pasó los primeros años de su vida en los intereses y ocupación comunes a jóvenes de su clase social.

Su verdadero nombre era Juan (Giovanni). Pero su madre era francesa, y los intereses comerciales de su padre lo llevaron establecer contacto estrecho con Francia. Giovanni tenía alma de trovador, y por ello aprendió la lengua del sur de Francia, cuyos trovadores eran famosos. A la postre se le conoció en Asís por el apodo de “Francisco”, es decir, el pequeño francés. Ese apodo es el nombre por el que lo conocieron sus seguidores, y que él hizo famoso.

Francisco tenía más de veinte años cuando se produjo un cambio notable en su vida. Poco antes había regresado de una expedición militar al sur de Italia. Ahora, tras haber sufrido varias enfermedades que casi le costaron la vida, solía retirarse a una cueva, donde pasaba largas horas de meditación y de lucha consigo mismo. Un buen día, sus antiguos compañeros de juego lo vieron en extremo feliz, como hacía tiempo que no lo veían.

—¿Por qué te alegras?— le preguntaron.

—Porque me he casado.

—¿Con quién?

—¡Con la señora Pobreza!

Lo que había sucedido era que, tras larga lucha, el joven Francisco había decidido seguir el camino que antes habían tomado Pedro Valdo y los muchos ermitaños y

ascetas que habían renunciado a las comodidades y honores del mundo. Cuando su padre le daba dinero, inmediatamente iba y buscaba algún pobre a quien regalárselo. Sus vestimentas no eran más que unos viejos harapos. Si su familia le daba nuevas ropas, éstas seguían el mismo camino que antes había tomado el dinero. En lugar de ocuparse de los negocios textiles de su padre, Francisco pasaba el tiempo alabando las virtudes de la pobreza ante cualquier persona que quisiera escucharlo, o reconstruyendo una capilla abandonada, o disfrutando de la belleza y armonía de naturaleza.

Su padre, exasperado, lo encerró en un sótano y apeló a las autoridades. Estas pusieron el caso a disposición del obispo, quien por fin falló que, si Francisco no estaba dispuesto a usar mejor de los bienes de su familia, debía renunciar a ellos. Esto era precisamente lo que nuestro joven quería. Renunciando a su herencia, dijo: “Escuchadme bien todos. Desde ahora no quiero referirme más que a ‘nuestro Padre que está en los cielos’”.

Acto seguido, para mostrar lo absoluto de su decisión, se quitó las ropas que llevaba, se las devolvió a su padre, y partió desnudo.

Tras dejar a su familia, Francisco marchó al bosque. Allí lo asaltó una banda de ladrones, quienes al verlo vestido tan sólo con la túnica que un ayudante del obispo le había echado encima, le preguntaron quién era.

“Soy el heraldo del Gran Rey”, les contestó.

Ellos, entre burlas y risas lo golpearon y lo dejaron tirado en la nieve.

Por algún tiempo, Francisco se dedicó a llevar la vida típica de un ermitaño. Su única compañía eran los leprosos a quienes servía, y las criaturas del bosque, con quienes se dice que gustaba hablar. Además, se dedicó a reconstruir la vieja iglesia llamada de la “Porciúncula”.

A fines de febrero del 1209, el Evangelio del día sacudió todo su ser:

Y yendo, predicad, diciendo: El reino de los cielos se ha acercado. Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, echad fuera demonios; de gracia recibisteis, dad de gracia. No os proveáis de oro, ni plata, ni cobre en vuestros cintos; ni de alforja para el camino, ni de dos túnicas, ni de calzado, ni de bordón; porque el obrero es digno de su alimento (Mateo 10:7–10).

Aquellas palabras le dieron un nuevo sentido de misión. Hasta entonces la preocupación principal del monaquismo había sido la propia salvación, y los monjes huían de todo contacto con gente que pudieran apartarlos de la contemplación religiosa. Pero el movimiento que Francisco fundó fue todo lo contrario. El y sus seguidores irían precisamente en busca de las ovejas perdidas. Su lugar de acción no estaría en monasterios apartados del bullicio del mundo, sino en las ciudades cuya población aumentaba rápidamente, entre los enfermos, los pobres y despreciados. Para

ello, era necesario ser pobre. Y serlo con todo el gozo que da la seguridad de que Dios cuida de nosotros.

Lo primero que Francisco hizo fue abandonar su retiro y regresar a Asís, donde se dedicó a predicar. Las burlas e insultos no faltaron. Pero poco a poco se fue reuniendo en derredor de él un pequeño núcleo de seguidores cautivados por su fe, su entusiasmo, su gozo y su sencillez. Por fin, acompañado de una docena de seguidores, decidió ir a Roma para solicitar que el papa, a la sazón Inocencio III, lo autorizara a fundar una nueva orden.

El encuentro entre Francisco e Inocencio debe haber sido dramático. Inocencio era el papa más poderoso que la historia había conocido. Según veremos más adelante, a su disposición estaban las coronas de los reyes y los destinos de las naciones. Frente a él, el Pobrecillo de Asís, a quien poco importaban intrigas de la época, y cuya única razón para querer conocer al emperador era pedirle que promulgara una ley prohibiendo la caza de “mis hermanas las avechillas”. El uno altivo; harapiento el otro. El Papa confiado de su poder; el Santo, del poder de Señor. Se cuenta que el Pontífice recibió al Pobrecillo con impaciencia.

—Vestido como estás, más pareces cerdo que ser humano— dijo, —Vete a vivir con tus hermanos.

Francisco se inclinó y salió en busca de una pocilga. Allí pasó algún tiempo entre los puercos, revolcándose en el lodo. Después regresó adonde el Papa. Con toda humildad se inclinó de nuevo y le dijo:

—Señor, he hecho lo que tú me mandaste. Ahora te ruego hagas lo que yo te pido.

De haberse tratado de otro papa, la entrevista habría terminado allí mismo. Pero parte del genio de Inocencio estaba precisamente en saber medir el valor de las personas, y unir los elementos más dispares bajo su dirección. En aquel momento el franciscanismo naciente estuvo en la balanza, como una generación antes lo había estado el movimiento de los valdenses. Pero Inocencio fue más sabio que su predecesor, y a partir de entonces la iglesia contó con uno de sus más poderosos instrumentos.

De regreso a Asís con la sanción del Papa, Francisco continuó su predicación. Pero el movimiento no se detendría allí. Pronto fueron muchos los que pidieron ingreso a la orden. Por todas partes de Italia y Francia, y después por toda Europa, los “hermanos menores” —que así se llamaban los frailes de Francisco— se dieron a conocer. A través de su hermana espiritual Santa Clara, Francisco fundó una orden de mujeres, generalmente conocida como las “clarisas”. Aquellos primeros franciscanos estaban imbuidos del espíritu de su fundador. Iban por todas partes cantando, recibiendo vituperios, gozosos, y predicando y mostrando una sencillez de vida admirable.

Francisco temía que el éxito del movimiento se volviera su ruina. Los franciscanos eran respetados, y existía siempre la tendencia a colocarlos en posiciones tales que flaqueara la humildad. Por ello, el fundador hizo todo lo posible por inculcarles a sus

seguidores el espíritu de pobreza y de santidad. Se cuenta que cuando un novicio le preguntó si no era lícito poseer un salterio, el Santo le contestó:

“Cuando tengas un salterio, querrás tener también un breviario. Y cuando tengas un breviario te encaramarás al púlpito como un prelado”.

En otra ocasión, uno de los hermanos regresó gozoso, y le mostró a Francisco una moneda de oro que alguien le había dado. El Santo lo obligó a tomar la moneda entre los dientes, y enterrarla en un montón de estiércol, diciéndole que ese era lugar que le correspondía al oro.

Preocupado por las tentaciones que su éxito colocaba ante su orden, Francisco hizo un testamento en el que les prohibía a sus seguidores poseer cosa alguna, y les prohibía también buscar cualquier mitigación de la Regla, aunque fuese por parte del papa.

En el capítulo general de la orden del 1220, dio una prueba final de humildad. Renunció a la dirección de la orden, y se arrodilló en obediencia ante su sucesor. Por fin, el 3 de octubre del 1226, murió en su amada iglesia de la Porciúncula. Se dice que sus últimas palabras fueron: “He cumplido mi deber. Ahora, que Cristo os dé a conocer el vuestro. ¡Bienvenida, hermana muerte !”

Santo Domingo y la Orden de Predicadores

Santo Domingo era unos doce años mayor que San Francisco. Pero, puesto que su actividad como fundador de una nueva orden fue posterior, hemos decidido relatar su historia después de la del Santo de Asís. Fue en la pequeña aldea de Caleruega, cerca de Burgos, en el centro de Castilla, donde Domingo nació. Era hijo de la ilustre familia de los Guzmán, cuya torre se alza aún hoy en el centro del poblado. Su madre, Juana, era mujer de gran fe, acerca de la cual se cuentan todavía en Caleruega varios milagros. En todo caso, desde muy joven Domingo y sus hermanos se formaron en un ambiente cristiano.

Tras unos diez años de estudio en Palencia, se unió al capítulo de la catedral de Osma, como uno de sus canónigos. Cuatro años después, cuando Domingo tenía veintinueve, el capítulo adoptó la regla monástica de los canónigos de San Agustín. Según esta regla, los miembros del capítulo catedralicio vivían en comunidad monástica, pero sin retirarse del mundo ni abandonar su ministerio para con los fieles. Recuérdese que, según vimos en el capítulo anterior, era la época en que España se incorporaba al resto de la cristiandad occidental. Es muy posible que esto haya sido uno de los factores que llevaron al capítulo a adoptar la regla de San Agustín.

En el 1203, Domingo y su obispo Diego de Osma pasaron por el sur de Francia, donde nuestro canónigo se conmovió al ver el auge que tenía la herejía de los cátaros o albigenses (véase el capítulo IV), y cómo se trataba de convertirlos a la fuerza.

Además se percató de que el principal argumento que tenían los albigenses era el ascetismo de sus jefes, que contrastaba con la vida muelle y desordenada de muchos de los prelados y sacerdotes ortodoxos.

Convencido de que aquél no era el mejor medio de combatir la herejía, Domingo se dedicó a predicar la ortodoxia, unió su predicación a una vida de disciplina rigurosa, e hizo uso de los mejores recursos intelectuales que estaban a su alcance. En las laderas de los Pirineos fundó una escuela para las mujeres nobles que abandonaban el catarismo. Además, alrededor de sí reunió un número creciente de conversos y de otros predicadores dispuestos a seguir su ejemplo. Su éxito fue tal que el arzobispo de Tolosa les dio una iglesia donde predicar, y una casa donde vivir en comunidad.

Poco después, con el apoyo del arzobispo, Domingo fue a Roma, donde a la sazón se reunía el Cuarto Concilio Laterano (véase el capítulo IX), para solicitar de Inocencio III la aprobación de su regla. El Papa se negó, pues le preocupaba la confusión que surgiría de la existencia de demasiadas reglas monásticas. Pero sí les dio autorización para continuar la labor emprendida, siempre que se acogieran a una de las reglas anteriormente aprobadas. De regreso a Tolosa, Domingo y los suyos adoptaron la regla de los canónigos de San Agustín, y después, mediante una serie de constituciones, adaptaron esa regla a sus propias necesidades. Quizá llevados por el impacto del franciscanismo naciente, los dominicos también adoptaron el principio de la pobreza total, para sostenerse sólo mediante limosnas. Por esa razón estas dos órdenes (y otras que después siguieron su ejemplo) se conocen como “órdenes mendicantes”.

Desde sus inicios, la Orden de Predicadores (que así se llamó la fundada por Santo Domingo) tuvo el estudio en alta estima. En esto difería el santo español del de Asís, quien, como hemos dicho, no quería que sus frailes tuvieran ni siquiera un salterio y quien en varias ocasiones se mostró suspicaz del estudio y las letras. Los dominicos, en su tarea de refutar la herejía, necesitaban armarse intelectualmente, y por ello sus reclutas recibían un adiestramiento intelectual esmerado. En consecuencia, la Orden de Predicadores le ha dado a la Iglesia Católica algunos de sus más distinguidos teólogos; aunque, como veremos más adelante, los franciscanos no se les han quedado muy a la zaga.

El curso posterior de las órdenes mendicantes

Tanto la Orden de Predicadores como la de los Hermanos Menores crecieron rápidamente en casi toda Europa. Pero la fundada por Santo Domingo tuvo una historia mucho menos accidentada que la de San Francisco. Desde el principio, los dominicos se habían dedicado al estudio y a la predicación, particularmente entre los herejes. Para ellos, la pobreza no era sino un instrumento que facilitaba y fortalecía su testimonio.

Por tanto, no tuvieron mayores dificultades para adaptarse a las nuevas circunstancias, cuando el crecimiento de la orden requirió que ésta tuviera propiedades, y que el ideal de pobreza fuese en cierto modo mitigado. Además, pronto se instalaron en las universidades, pues esto se seguía de su inspiración inicial.

En esa época, los dos centros principales de estudios teológicos eran las nacientes universidades de París y Oxford. En ambas ciudades los dominicos fundaron casas, y pronto tenían profesores en las universidades. En Oxford, esto sucedió cuando Roberto Bacon, quien ya era profesor, decidió hacerse dominico, y continuó en la enseñanza. En París, el proceso fue algo más turbulento, pues cuando en el 1229 hubo una huelga universitaria los dominicos se negaron a tomar parte en ella, y continuaron las clases en su convento. Cuando la universidad abrió sus puertas de nuevo, el maestro dominico que había estado enseñando en el convento continuó como profesor universitario.

El otro campo en el que los dominicos se distinguieron fue la predicación entre musulmanes y judíos. Entre los seguidores del Profeta, su más famoso predicador fue Guillermo de Trípoli. Y entre los hijos de Abraham, San Vicente Ferrer. Ambos tuvieron gran éxito, aunque en ambos casos parte del resultado de su predicación se debió al uso de la fuerza: por los cruzados con los musulmanes en Trípoli, y por los cristianos contra los judíos en España, donde San Vicente predicó.

Al igual que los dominicos, los franciscanos se distinguieron tanto en su labor misionera como en su presencia en las universidades. Las misiones habían sido siempre una de las pasiones San Francisco, quien varias veces trató de partir a tierra infieles, y quien por fin logró predicarle al Sultán en Egipto. Siguiendo su ejemplo, los franciscanos emprendieron una labor misionera de increíble alcance. De hecho, fueron ellos quienes, tras siglos de olvido, volvieron a tomar en serio el mandato de Jesús de serle testigos “hasta lo último de la tierra”.

Como ejemplo de esa labor, podemos tomar a Juan de Montecorvino, quien después de ser legado papal en Persia y Etiopía, y tras breve obra misionera en la India, se dirigió hacia China. Poco antes ese país había sido conquistado por los mongoles, quienes habían establecido su capital en Cambaluc (hoy Pekín). Tras sus enormes conquistas, y el caos que produjeron, los mongoles se mostraban interesados en establecer relaciones cordiales con el resto del mundo, y estimular el comercio. Como hemos señalado anteriormente, en toda esa zona había ya algunos cristianos nestorianos. Pero ahora, con los nuevos contactos con el Occidente, comenzaron a llegar al país cristianos procedentes de Italia y de otras regiones europeas. Primero llegaron los comerciantes, de los cuales el más famoso, aunque no el primero, fue Marco Polo. Poco después fueron enviados los primeros misioneros, entre los cuales se contaban algunos dominicos, y muchos franciscanos. Guillermo de Trípoli, el famoso predicador dominico, partió para China con otro fraile y con Marco Polo, que regresaba al Oriente. Pero las dificultades del viaje lo hicieron desistir de la empresa.

En el año 1278, otros cinco misioneros franciscanos fueron enviados a China; pero su paradero nos es desconocido. Por fin el franciscano Juan de Montecorvino llegó a Cambaluc con una carta del papa, y comenzó obra misionera en esa capital. Su éxito fue tal que a los pocos años tenía varios millares de conversos. Al recibir noticias de tales resultados, el papa lo nombró arzobispo de Cambaluc, y le envió otros siete franciscanos para que lo ayudaran como obispos de otras sedes. De aquellos siete, sólo tres llegaron a su destino, lo cual es indicio de los peligros que el viaje entrañaba.

Aunque el Lejano Oriente fue el campo en que los misioneros lograron resultados más notables, fue entre los musulmanes donde el mayor número de ellos laboró. Este había sido un interés del propio San Francisco, y a través de los siglos su orden lo ha mantenido vivo, hasta tal punto que los franciscanos que han perdido la vida en ese campo misionero se cuentan por millares.

Al seguir el ejemplo de los dominicos, los franciscanos se instalaron en las universidades, donde llegaron a tener profesores de gran renombre. Hasta cierto punto, esto constituía un cambio en la política trazada por el fundador, quien siempre receló de los estudios y los libros. En el año 1236, un profesor de la universidad de París, Alejandro de Hales, decidió unirse a la orden, y así los franciscanos contaron con su primera cátedra universitaria. A los pocos años, había maestros franciscanos en todas las principales universidades de Europa occidental.

Todo no esto se logró sin grandes luchas, tanto internas, dentro del franciscanismo, como externas, contra algunos miembros de las universidades, que se oponían a la presencia de los mendicantes en ellas. Particularmente en París, el franciscano Buenaventura y el dominico Tomás de Aquino, tuvieron que enfrentarse a la oposición de maestros seculares tales como Guillermo de San Amor. En su pugna con los mendicantes, los seculares llegaron a atacar, no sólo su derecho de formar parte de las universidades, sino también la validez de sus votos de pobreza. De este modo, la pobreza se volvió una cuestión debatida en las universidades, y profesores tales como Buenaventura sostuvieron “disputas” académicas acerca de ella.

Empero el principal cambio en la política trazada por San Francisco fue el que tuvo lugar con respecto a la práctica de la pobreza. Como hemos señalado, el fundador sabía que lo que les exigía a sus seguidores era duro, y por tanto hizo todo lo posible por asegurarse de que después de su muerte los franciscanos no tratarían de mitigar la regla de pobreza. Pero, como se cuenta que le dijo Inocencio III al Santo, los altos ideales de Francisco sólo podrían cumplirse por seres sobrehumanos. Con el crecimiento de la orden, se fue perdiendo el espíritu sencillez de su fundador, al mismo tiempo que se hizo necesario organizar el movimiento. Esto a su vez requería propiedades, y no faltaron quienes se las donaran a los franciscanos. Pero la Regla de 1223 prohibía que los franciscanos tuvieran propiedad alguna, y esa pobreza debía ser, no sólo individual, sino también colectiva. Lo que Francisco deseaba era evitar el enriquecimiento de su orden, como había sucedido con el movimiento cluniacense.

Para asegurarse de que el principio de la pobreza absoluta se cumpliera a cabalidad, insistió en él en su testamento, y explícitamente prohibió que se le pidiera al papa mitigación alguna de la Regla.

Poco tiempo después de la muerte del Santo, aparecieron en la orden dos partidos. Los rigoristas insistían en la pobreza absoluta, en obediencia a las instrucciones de San Francisco. Los moderados argüían que, dadas las nuevas circunstancias, era necesario interpretar la Regla menos literalmente, de modo que la orden pudiera llevar a cabo su ministerio al hacer uso de las propiedades que le fueran donadas. En el 1230, el papa Gregorio IX declaró que el testamento de San Francisco no tenía valor de ley sobre los franciscanos, quienes por tanto podían pedirle a Roma que modificase la ley de pobreza. En el 1245, Inocencio IV acudió al subterfugio de declarar que todas las propiedades en cuestión pertenecían a la Santa Sede, aunque los franciscanos disfrutaban de su uso. A la postre aun esa ficción fue abandonada, y la orden del Pobrecillo de Asís comenzó a tener vastas propiedades.

En el entretanto, el partido de los rigoristas adoptó posiciones cada vez más extremas. Para ellos, lo que estaba teniendo lugar era una gran traición. Pronto algunos de entre ellos adoptaron las ideas de Joaquín de Fiore, y las aplicaron a su situación.

Joaquín de Fiore, monje cisterciense de la generación anterior a San Francisco, había propuesto un esquema de la historia que, según él, se basaba en la Biblia. Este esquema consistía en tres etapas sucesivas: la del Padre, la del Hijo, y la del Espíritu Santo. La era del Padre, que va desde Adán hasta Cristo, duró cuarenta y dos generaciones. Luego, puesto que Dios ama el orden y la simetría, la edad del Hijo ha de durar también cuarenta y dos generaciones. Y, puesto que en el Nuevo Testamento se perfecciona la obra de Dios, esas generaciones han de ser todas iguales. Contando a base de treinta años por generación, Joaquín llegaba a la fecha del 1260 como el momento el que terminaría la edad del Hijo y se inauguraría la del Espíritu. En esa nueva edad, la vida religiosa llegaría a su culminación.

Ahora bien, en cada edad Dios ha levantado heraldos de la era por venir. En la edad de Cristo, los que señalan hacia la época del Espíritu Santo son los monjes, cuya pobreza y castidad les dan un nivel de vida más espiritual que el del común de la gente, o aun de los dirigentes eclesiásticos.

Algunos de los franciscanos rigoristas abrazaron estas ideas. Se acercaba el año 1260. Los altos ideales franciscanos parecían negarse a cada momento, tanto por los franciscanos moderados como por el papa y el resto de la jerarquía eclesiástica. Luego, a fin de mantener vivos esos ideales, los rigoristas adoptaron el esquema de Joaquín, que les daba la esperanza de estar viviendo en los últimos tiempos de dificultades, poco antes de la alborada de un nuevo día cuando sus ideales serían reafirmados.

Con el nombre de “espirituales”, aquellos franciscanos comenzaron a predicar las doctrinas de Joaquín de Fiore. Esto conllevaba la aseveración de que el papa, el resto de la iglesia, y hasta los demás franciscanos, eran creyentes de nivel inferior, que se

quedaban en la “edad de Cristo”, mientras que ellos, los espirituales, eran la “iglesia del Espíritu Santo”. Uno de los propulsores de tales ideas era el ministro general de la orden, Juan de Parma, y por algún tiempo pareció que el franciscanismo seguiría la ruta de los valdenses, y rompería toda comunión con el resto de la iglesia. Pero el próximo ministro general de la orden, San Buenaventura, logró combinar un espíritu místico semejante al de San Francisco con la más estricta ortodoxia, y de ese modo la mayoría de los franciscanos se reconcilió con la jerarquía eclesiástica. Juan de Parma y sus principales seguidores fueron reclusos en conventos, pero aparte de esto no se les persiguió mientras Buenaventura vivió. Después de su muerte, hubo un nuevo brote de los “espirituales”, quienes fueron perseguidos hasta que desaparecieron.

Uno de los más altos ideales de la época que estamos estudiando fue el de una pobreza absoluta, a imitación del Señor quien no tenía “dónde reclinar la cabeza”. Nadie encarnó aquel ideal como lo hizo San Francisco. Pero a la postre los seguidores del Pobrecillo de Asís se pelearon a causa de sus riquezas, los discípulos del Santo que amaba a “la hermana agua” y “el hermano lobo” acabaron por insultar, atacar y perseguir a sus hermanos de religión. Como Inocencio bien había visto, los ideales del Pobrecillo eran demasiado altos para la realidad humana.

No pretendo, Señor, penetrar tu profundidad, porque mi intelecto no se puede comparar con ella. Lo que deseo es entender, siquiera imperfectamente, tu verdad. Esa es la verdad que mi corazón cree y ama. No trato de comprender para creer, sino que creo y por ello puedo llegar a comprender.

Anselmo de Canterbury

Los grandes ideales de los siglos XI al XIII no se limitaron a las reformas monásticas de los cluniacenses, cistercienses y mendicantes, ni a las reformas de papas tales como Hildebrando, o a los sueños acerca de la Nueva Jerusalén de Pedro el Ermitaño y sus seguidores. También hubo quienes, en monasterios, escuelas catedralicias y universidades, soñaron con entender mejor la verdad cristiana. Eran tiempos de cambios profundos en la sociedad europea, y esos cambios se reflejaron en la teología de la época. Esto puede verse en el hecho de que el primer teólogo que estudiaremos en este capítulo llevó a cabo la mayor parte de su labor literaria en el monasterio. Luego trataremos de otros que fueron maestros en escuelas catedralicias.

Y por último nos ocuparemos de profesores universitarios. Este movimiento, que va de los monasterios a las escuelas catedralicias, y por último a las universidades, es señal del auge que estaban teniendo las ciudades. Los monasterios estaban generalmente situados lejos de los centros de población. Las catedrales, por el contrario, estaban en el corazón mismo de las ciudades, y las escuelas que en ellas florecieron se debieron al proceso de urbanización a que nos hemos referido repetidamente. Por último, las universidades son la culminación de esa evolución, pues surgieron cuando en las ciudades se concentraron tantos estudiantes y profesores que las escuelas catedralicias resultaron insuficientes. Además, en casos tales como el de la universidad de París, su propia existencia es indicio del creciente poder del rey, parte de cuyo esfuerzo centralizador frente a la nobleza consistía en hacer de su ciudad capital un centro de estudios.

Anselmo de Canterbury

El primero de los grandes pensadores que esta época produjo fue Anselmo de Canterbury. Natural del Piamonte, en Italia, Anselmo era hijo de una familia noble, y su padre se opuso a su carrera monástica. Pero el joven insistió en su vocación, y en el 1060 se unió al monasterio de Bec, en Normandía. Aunque ese monasterio se encontraba lejos de su patria, Anselmo se dirigió a él debido a la fama de su abad, Lanfranco. Allí se dedicó al estudio teológico, y produjo varias obras, de las cuales la más importante es el Proslogio. En el 1078 fue hecho abad de Bec, pues Lanfranco había dejado el monasterio para ser consagrado como arzobispo de Canterbury. Poco antes, Guillermo el Conquistador había partido de Normandía y conquistado a Inglaterra, donde derrotó a los sajones en el 1066 en la batalla de Hastings. Ahora Guillermo y sus sucesores se establecieron en Gran Bretaña, que poco a poco se fue volviendo el centro de sus territorios. Pero durante varias generaciones continuaron trayendo a personas de origen normando para ocupar posiciones de importancia en Inglaterra. Esto fue lo que sucedió con Lanfranco y, en el 1093, con Anselmo.

En esa fecha, fue hecho arzobispo de Canterbury por el rey Guillermo II, quien había sucedido al Conquistador. Anselmo trató de evadir esa responsabilidad, en parte porque prefería la quietud del monasterio, y en parte porque desconfiaba de Guillermo, quien a la muerte de Lanfranco había dejado la sede vacante, a fin de posesionarse de sus ingresos y de buena parte de sus propiedades. Pero a la postre aceptó, y comenzó así una carrera accidentada buena parte de la cual transcurrió en el exilio debido a sus conflictos, primero con Guillermo y después con su sucesor Enrique I. Sin entrar en detalles, podemos decir que estos conflictos reflejaban, en menor escala, los que ya hemos visto al tratar de las pugnas entre el papado y el Imperio. Se trataba de un asunto de jurisdicción, cuyo punto crucial era la cuestión de las investiduras, pero que tenía varias otras dimensiones. Lo que estaba en juego en fin de cuentas era si la iglesia sería independiente o no del poder civil. Y la respuesta no era fácil, pues la iglesia en sí tenía gran poder político y económico. Siete décadas más tarde, uno de los sucesores de Anselmo, Tomás a Becket, moriría asesinado junto al altar de la catedral, por razón del mismo conflicto.

Durante sus repetidos exilios, Anselmo escribió mucho más que cuando estaba cargado con las responsabilidades de su arzobispado. La principal obra de este período es Por qué Dios se hizo hombre. Murió en Canterbury en el 1109, tres años después de haber hecho las paces con el rey y haber regresado de su último exilio.

La importancia teológica de Anselmo radica en que fue el primero, después de siglos de tinieblas, en volver a aplicar la razón a las cuestiones de la fe de modo sistemático. Cada una de sus obras trata acerca de un tema específico, como la existencia de Dios, la obra de Cristo, la relación entre la predestinación y el libre

albedrío, etc. Y en la mayor parte de los casos Anselmo trata de probar la doctrina de la iglesia sin recurrir a las Escrituras o a cualquier otra autoridad.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Anselmo haya sido un racionalista, dispuesto a creer sólo lo que podía demostrarse mediante la razón. Al contrario, como puede verse en la cita que encabeza este capítulo, su punto de partida es la fe. Anselmo cree primero, y después le plantea sus preguntas a la razón. Su propósito no es probar algo para después creerlo, sino demostrar que lo que de antemano acepta por fe es eminentemente racional. Esto puede verse tanto en su Proslogio como en Por qué Dios se hizo hombre.

El Proslogio trata acerca de la existencia de Dios. Anselmo no duda ni por un instante que Dios exista. De hecho, la obra está escrita a modo de una oración dirigida a Dios. Pero, aun sabiendo que Dios existe, nuestro teólogo quiere demostrarlo, para así comprender mejor la racionalidad de esa doctrina, y gozarse en ella.

Como punto de partida, Anselmo toma la frase del Salmo 14:1: “Dice el necio en su corazón: No hay Dios”. ¿Por qué es necedad negar la existencia de Dios? Evidentemente, porque esa existencia debe ser una verdad de razón, de tal modo que negarla sea una sinrazón. ¿Es posible entonces demostrar que la existencia de Dios es tal? Indudablemente, hay muchos argumentos para probar esa existencia. Pero todos ellos se basan en la contemplación del mundo que nos rodea, arguyendo que tal mundo ha de tener un creador. Es decir, todos ellos parten de los datos de los sentidos. Y los filósofos siempre han sabido que los sentidos no bastan para darnos a conocer las realidades últimas. ¿Será posible entonces encontrar otro modo de demostrar la existencia de Dios, un modo que no dependa de los datos de los sentidos, sino únicamente de la razón?

El razonamiento que Anselmo emplea es lo que después se ha llamado “el argumento ontológico para probar la existencia de Dios”. En pocas palabras, lo que Anselmo dice es que al preguntarnos si Dios existe la respuesta está implícita en la pregunta. Preguntarse si Dios existe equivale a preguntarse si el Ser Supremo existe. Pero la misma idea de “Ser Supremo”, que incluye todas las perfecciones, incluye también la existencia. De otro modo, tal “Ser Supremo” sería inferior a cualquier ser que exista. Un Ser Supremo inexistente sería una contradicción semejante a la de un triángulo de cuatro lados. Por definición, la idea de “triángulo” incluye tres lados. De igual modo, la idea de “Ser Supremo” incluye la existencia. Es por esto que quien niega la existencia de Dios es un necio, como bien dice el salmista.

Este “argumento ontológico” ha sido discutido, reinterpretado, refutado y defendido por los filósofos y teólogos a través de los siglos. Pero no es éste el lugar para seguir el curso de ese debate. Baste señalar que el argumento mismo es un ejemplo claro del método teológico de Anselmo, que no consiste en esperar a demostrar una doctrina para creerla, sino que parte de la doctrina misma, y de su fe en ella, para mostrar su racionalidad.

En Por qué Dios se hizo hombre, Anselmo se plantea la cuestión del propósito de la encarnación. Su respuesta se ha generalizado de tal modo que, con ligeras variantes, ha llegado a ser la opinión de la mayoría de los cristianos occidentales, aun en el siglo XX. Su argumento se basa en el principio legal de la época, según el cual “la importancia de una ofensa depende del ofendido, y la de un honor depende de quien lo hace”. Si, por ejemplo, alguien ofende al rey, la importancia de esa acción se mide, no a base de quién la cometió, sino a base de la dignidad del ofendido. Pero si alguien desea honrar a otra persona, la importancia de esa acción se medirá, no a base del rango de quien recibe la honra, sino a base del rango de quien la ofrece.

Si entonces aplicamos este principio a las relaciones entre Dios y los seres humanos, llegamos a la conclusión, primero, que el pecado humano es infinito, pues fue cometido contra Dios, y ha de medirse a base de la dignidad de Dios; segundo, que cualquier pago o satisfacción que el ser humano pueda ofrecerle a Dios ha de ser limitado, pues su importancia se medirá a base de nuestra dignidad, que es infinitamente inferior a la de Dios. Además, lo cierto es que no tenemos medio alguno para pagarle a Dios lo que le debemos, pues cualquier bien que podamos hacer no es más que nuestro deber, y por tanto la deuda pasada nunca será cancelada.

En consecuencia, para remediar nuestra situación hace falta ofrecerle a Dios un pago infinito. Pero al mismo tiempo ese pago ha de ser hecho por un ser humano, puesto que fuimos nosotros los que pecamos. Luego, ha de haber un ser humano infinito, que equivale a decir divino. Y es por esto que Dios se hizo hombre en Jesucristo, quien ofreció en nombre de la humanidad una satisfacción infinita por nuestro pecado.

Este modo de ver la obra de Cristo, aunque se ha generalizado en siglos posteriores, no era el único ni el más común en la iglesia antigua. En la antigüedad, se veía a Cristo ante todo como el vencedor del demonio y sus poderes. Su obra consistía ante todo en libertar a la humanidad del yugo de esclavitud a que estaba sometida. Y por ello el culto de la iglesia antigua se centraba en la Resurrección. Pero en la Edad Media, particularmente en la “era de las tinieblas”, el énfasis fue variando, y se llegó a pensar de Jesús ante todo como el pago por los pecados humanos. Su tarea consistía en aplacar la honra de un Dios ofendido. En el culto, el acento recayó sobre la Crucifixión más bien que sobre la Resurrección. Y Jesucristo, más bien que conquistador del demonio, se volvió víctima de Dios. En Por qué Dios se hizo hombre, Anselmo formuló de modo claro y preciso lo que se había vuelto la fe común de su época.

En cierto sentido, Anselmo fue uno de los fundadores del “escolasticismo”. Este es el nombre que se le da a un período y un modo de hacer teología. Sus raíces se encuentran en Anselmo y en los teólogos del siglo XII que estudiaremos a continuación. Su punto culminante se produjo en el siglo XIII. Y continuó siendo el método característico de hacer teología a través de todo el resto de la Edad Media. Su nombre se debe a que se produjo principalmente en las escuelas. Anselmo fue monje, y

casi toda su labor teológica tuvo lugar en el monasterio. En esto no difería de la teología de los siglos anteriores, que se había desarrollado, no en escuelas, sino en púlpitos y monasterios. Pero, a partir del siglo XII, los centros de labor teológica serían las escuelas catedrales y las universidades.

Por lo pronto, la gran contribución de Anselmo consistió en su uso de la razón, no como un modo de comprobar o negar la fe, sino como un modo de elucidarla. En sus mejores momentos, ése fue el ideal del escolasticismo.

Pedro Abelardo

Otro de los principales precursores del escolasticismo fue Pedro Abelardo, a quien sus amores con Eloísa, y lo que sobre ellos se ha dicho y escrito, han hecho famoso. Abelardo nació en Bretaña en el año 1079, y dedicó buena parte de su juventud a estudiar bajo los más ilustres maestros de su tiempo. Sus peripecias de aquellos tiempos nos las cuenta Abelardo en su Historia de las calamidades, que él mismo compuso hacia el fin de sus días. En ella, descubrimos a un joven indudablemente dotado de una inteligencia superior, pero que de tal modo se enorgullece de esa inteligencia que va creándose enemigos por doquier. Y lo más notable es que, aun años más tarde, Abelardo puede relatar su historia sin darse cuenta de hasta qué punto él mismo ha sido uno de los principales causantes de sus propias calamidades. De escuela en escuela fue Abelardo, haciéndoles ver a todos sus maestros que no eran sino unos ignorantes charlatanes, y en algunos casos robándoles sus discípulos.

Por fin llegó a París, donde un canónigo de la catedral, Fulberto, le confió la instrucción de su sobrina Eloísa. Esta era una joven de extraordinarias dotes intelectuales, y pronto el maestro y su discípula se enamoraron. De aquellos amores nació un hijo a quien sus padres, en honor de uno de los más grandes adelantos de la ciencia de su tiempo, llamaron Astrolabio. Fulberto estaba enfurecido, y exigía que Abelardo y Eloísa se casaran. Abelardo estaba dispuesto a hacerlo, pero Eloísa se oponía por dos razones. En primer lugar, era la época en que el celibato eclesiástico se imponía por todas partes, y la enamorada joven temía que el matrimonio obstaculizase la carrera de su amante. En segundo lugar, temía que en el matrimonio su amor perdiese algo de su calidad. En ese tiempo comenzaba a popularizarse el concepto romántico del amor. Por toda Francia se paseaban los trovadores, y cantaban sus coplas de amores distantes e imposibles. Al reflejar aquel espíritu, Eloísa le decía a Abelardo: “Prefiero ser para ti, más bien que tuya”. A la postre decidieron casarse en secreto. Pero esto no satisfizo a Fulberto, que veía su honra manchada, y temía que Abelardo tratase de obtener una anulación del matrimonio. Una noche, mientras el infortunado amante dormía, unos hombres pagados por Fulberto penetraron en su cámara y le cortaron los órganos genitales. Tras tales acontecimientos, Eloísa se hizo

monja, y su amante ingresó al monasterio de San Dionisio, en las afueras de París.

Pero en San Dionisio no tuvo mejor fortuna. Pronto escandalizó a sus compañeros de hábito al decir, con toda razón, que se equivocaban al pretender que su monasterio había sido fundado por el mismo Dionisio que había sido discípulo de Pablo en Atenas. Poco después un concilio reunido en Soissons condenó sus doctrinas acerca de la Trinidad, y lo obligó a quemar su escrito sobre ese tema. Por fin, hastiado de la compañía de sus semejantes, se retiró a un lugar desierto.

Pronto, sin embargo, se reunió alrededor de él un número de discípulos que habían oído acerca de su habilidad intelectual, y querían aprender de él. Entonces fundó una escuela a la que nombró El Paracleto. Pero Bernardo de Claraval, el monje cisterciense devoto de la humanidad de Cristo y predicador de la Segunda Cruzada, lo persiguió hasta su retiro. Bernardo no podía tolerar las libertades que Abelardo se tomaba al aplicar la razón a los más profundos misterios de la fe. Según el monje cisterciense, ese uso de la razón no mostraba sino una falta de fe. Gracias a los manejos de Bernardo, Abelardo fue condenado como hereje en el 1141. Cuando trató de apelar a Roma, descubrió que el papado estaba dispuesto a acatar la voluntad de su acérrimo enemigo. No le quedó entonces más remedio que desistir de la enseñanza y retirarse al monasterio de Cluny, cuyo abad, Pedro el Venerable, lo recibió con verdadera hospitalidad cristiana y le ayudó a reivindicar su buen nombre. Durante casi todo este tiempo, Abelardo sostuvo correspondencia con Eloísa, quien había fundado un convento cerca de El Paracleto. Cuando su antiguo amante y esposo murió en el 1142, a los sesenta y tres años de edad, Eloísa logró que sus restos fueran trasladados a El Paracleto.

La obra teológica de Abelardo fue extensa. Se le conoce sobre todo por su doctrina de la expiación, según la cual lo que Jesucristo hizo por nosotros no fue vencer al demonio, ni pagar por nuestros pecados, sino ofrecernos un ejemplo y un estímulo para que pudiéramos cumplir la voluntad de Dios. También fue importante su doctrina ética, que le prestaba especial importancia a la intención de una acción, más que a la acción misma.

Pero en cierto sentido lo que hace de Abelardo uno de los principales precursores del escolasticismo es su obra *Sí y no*. En ella planteaba 158 cuestiones teológicas, y luego mostraba que ciertas autoridades, tanto bíblicas como patrísticas, respondían afirmativamente mientras otras respondían en sentido contrario. El propósito de Abelardo no era restarles autoridad a la Biblia o a los antiguos escritores cristianos. Su propósito era más bien mostrar que no bastaba con citar un texto antiguo para resolver un problema. Había que ver ambos lados de la cuestión, y entonces aplicar la razón para ver cómo era posible compaginar dichos al parecer contradictorios.

El hecho de que Abelardo se limitó a la primera parte de esa tarea, y sencillamente citaba autoridades al parecer contradictorias, sin tratar de ofrecer soluciones, le ganó la mala voluntad de muchas personas. Pero el método que se proponía en esa obra fue el

que, con ciertas variantes, siguieron todos los principales escolásticos a partir del siglo XIII. Por lo general ese método consiste en plantear una pregunta, citar después una lista de autoridades que parecen ofrecer una respuesta, y una lista de otras autoridades que parecen decir lo contrario, y entonces resolver la cuestión. En esa solución, el teólogo escolástico ofrece primero su respuesta, y luego explica por qué las diversas autoridades citadas en sentido contrario no se le oponen. A la postre, aun entre quienes lo consideraban hereje, Abelardo haría sentir el peso de su obra.

Los victorinos y Pedro Lombardo

Uno de los maestros de Abelardo, Guillermo de Champeaux, había sido profesor de la escuela catedralicia de París cuando decidió retirarse a las afueras de la ciudad, a la abadía de San Víctor. Hay quien sugiere que esa decisión se debió en parte a que, en un debate público, Abelardo lo hizo aparecer ridículo. En todo caso, en San Víctor Guillermo fundó una gran escuela teológica que estuvo bajo su dirección hasta que partió para ser obispo de Chalons-sur-Marne.

El sucesor de Guillermo, Hugo, fue el más célebre maestro de la escuela de San Víctor. El y su sucesor, Ricardo, combinaron una piedad profunda con la investigación teológica cuidadosa. De este modo, la escuela de San Víctor fue uno de los lugares donde se subsanó la vieja división entre los pensadores al estilo de Abelardo y los místicos como Bernardo. De haber continuado esa división, el escolasticismo nunca habría llegado a su cumbre, pues una de las características de los grandes maestros escolásticos fue precisamente su devoción sincera unida a la disciplina intelectual.

Pedro Lombardo, el pensador del siglo XII que más influyó sobre el XIII, tuvo relaciones estrechas con la escuela de San Víctor, y buena parte de su teología se deriva de ella. Natural de Lombardía, en el norte de Italia, Pedro pasó la mayor parte de su vida adulta en París. Allí fue estudiante de teología, y después llegó a ser profesor de la escuela catedralicia. En el 1159 fue hecho obispo de París, y murió al año siguiente.

La importancia de Pedro Lombardo se debe mayormente a su obra Cuatro libros de sentencias, comúnmente llamada Sentencias. Lo que hizo en ella fue sencillamente recopilar, como antes lo había hecho Pedro Abelardo, las sentencias de diversos autores acerca de toda una serie de cuestiones teológicas. Pero Pedro Lombardo no dejó las dudas para ser resueltas por sus lectores, sino que hizo un esfuerzo por responder a las dificultades planteadas por sentencias al parecer contradictorias. En todo esto, la obra de Lombardo no hacía más que seguir un modelo utilizado antes por otras personas.

Pero el valor de las Sentencias de Pedro Lombardo pronto las hizo descollar por encima de cualquier obra semejante. Parte de ese valor estaba en que, al estilo de Hugo

y Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo hacía uso de los mejores métodos lógicos sin por ello abandonar la devoción. Además, en muchos casos sus soluciones a las dificultades planteadas daban muestra de su genio. Pero en ningún caso se utilizaba ese genio para contradecir o poner en duda la doctrina de la iglesia. En algunos, nuestro autor sencillamente se confesaba incapaz de responder definitivamente a una cuestión acerca de la cual la iglesia no se había pronunciado. Por todas estas razones, las Sentencias, al mismo tiempo que estimulaban el pensamiento teológico, decían poca cosa capaz de despertar la suspicacia de los elementos más conservadores. Aunque hubo dudas acerca de algunos detalles de sus doctrinas, a la postre las Sentencias fueron aceptadas como un excelente resumen de la teología cristiana.

La otra característica que contribuyó al éxito de esta obra fue su orden sistemático. El primer libro trata acerca de Dios, tanto en su unidad como en su Trinidad. El segundo va desde la creación hasta el pecado. Esto quiere decir que en él se incluye la angelología, la antropología o doctrina del ser humano, la gracia y el pecado. El tercero se ocupa de la “reparación”, es decir, del remedio que Dios ofrece para el pecado. Por tanto, comienza por estudiar la cristología y la redención, para después pasar a la doctrina del Espíritu Santo, sus dones y virtudes, y terminar discutiendo los mandamientos. Por último, el cuarto libro se dedica a los sacramentos y la escatología. En líneas generales, éste ha sido el orden que ha seguido la mayoría de los teólogos sistemáticos desde tiempos de Pedro Lombardo.

Todo esto no quiere decir que las Sentencias fuesen generalmente aceptadas sin oposición alguna. Hubo muchos teólogos que las criticaron por diversas razones. Aun más, a principios del siglo XIII hubo un movimiento que trataba de lograr su condenación. Pero esa oposición se debía a la gran popularidad que iban alcanzando. En la universidad de París uno de los seguidores de Lombardo, Pedro de Poitiers, comenzó a dictar cursos en los que comentaba las Sentencias, y tales cursos se fueron extendiendo por toda Francia, y después por el resto de la Europa occidental. Pronto el comentar las Sentencias se convirtió en uno de los diversos ejercicios que todo joven profesor debía cumplir antes de recibir su doctorado. Por ello, todos los grandes escolásticos a partir del siglo XIII compusieron comentarios sobre las Sentencias, que continuaron siendo el principal texto para el estudio de la teología católica hasta fines del siglo XVI.

Las universidades

Según hemos señalado repetidamente, el período que estamos estudiando se caracteriza, entre otras cosas, por el auge de las ciudades. Por esa razón, los estudios teológicos pronto se concentraron en los centros urbanos, y no en los monasterios, como antaño. En esos centros, primero surgieron las escuelas catedralicias, a cargo del

obispo y el capítulo de la catedral. Pero pronto fueron surgiendo otras escuelas, que a la postre se unieron en cada ciudad en lo que se llamó el “estudio general”. De tales estudios generales surgieron las principales universidades de Europa.

Empero, al hablar de “universidades”, debemos aclarar que no se trataba al principio de instituciones como las que hoy reciben ese nombre. En esa época, los artesanos dedicados a ciertas ocupaciones se organizaban en gremios cuyo propósito era tanto defender los derechos de sus miembros como asegurarse de que la calidad de su trabajo fuese uniforme. Así, por ejemplo, si en una ciudad se comenzaba la construcción de una gran catedral, y venían picapedreros procedentes de diversas regiones, el gremio se aseguraba de que a cada cual se le diesen responsabilidades y salarios según su habilidad y experiencia.

De igual modo, las universidades no eran en sus inicios instituciones de enseñanza superior, sino gremios de estudiantes y profesores, cuya función era tanto defender los intereses comunes a todos ellos como certificar el grado de preparación que cada cual alcanzaba. Por ello, una de las características principales de tales universidades era que sus maestros gozaban del *jus ubique docendi*: el derecho de enseñar en todas partes.

Las universidades más antiguas se remontan a fines del siglo XII, cuando las escuelas de ciudades tales como París, Oxford y Salerno lograron gran auge. Pero fue el siglo XIII el que vio el crecimiento pleno de las universidades. Aunque en todas ellas se estudiaban los conocimientos básicos de la época, pronto algunas se hicieron famosas en un campo particular de estudios. Quien quería estudiar medicina, hacía todo lo posible por ir a Montpellier o a Salerno, mientras que Ravena, Pavía y Bolonia eran famosas por sus facultades de derecho, y París y Oxford por sus estudios de teología. En España, la más famosa universidad fue la de Salamanca, fundada en el siglo XIII por Alfonso X el Sabio.

Quienes deseaban dedicarse al estudio de la teología debían ingresar primero en la Facultad de Artes, donde pasaban varios años estudiando filosofía y letras. Después ingresaban a la Facultad de Teología, donde comenzaban como “oyentes”, y progresivamente podían llegar a ser “bachilleres bíblicos”, “bachilleres sentenciarios”, “bachilleres formados”, “maestros licenciados” y “doctores”. En el siglo XIV este proceso llegó a ser tan complicado que para completarlo se necesitaban dieciséis años de estudios, después de haberse graduado de la Facultad de Artes.

La mayor parte de los ejercicios académicos consistía en comentarios sobre la Biblia o las Sentencias, sermones y disputas. Estas últimas eran el ejercicio escolástico por excelencia. Las había de dos clases: ordinarias y *cuodlibéticas*. La diferencia radicaba en el proceso mediante el cual se escogía el tema a ser discutido. Pero aparte de esto las dos seguían el mismo método. Este consistía en plantear una cuestión debatible, y darles oportunidad a los presentes de expresar razones por las que debía responderse en un sentido o en otro. Se compilaba así una lista de opiniones y autoridades al parecer contradictorias, al estilo del Sí y no de Abelardo.

Entonces se le daba al maestro tiempo para preparar su respuesta, pues en la próxima sesión tendría que exponer su propia opinión, y mostrar que las diversas razones aducidas en sentido opuesto no la contradecían. Este método se generalizó hasta tal punto, que los comentarios sobre las Sentencias tomaron la misma forma, y Santo Tomás de Aquino lo adoptó en sus dos obras principales de teología sistemática, la Suma contra gentiles y la Suma teológica.

El reto de Aristóteles

Como hemos dicho anteriormente, al tiempo que la Europa cristiana trataba de salir de la “era de las tinieblas”, la España musulmana gozaba de una civilización floreciente. Allí fueron a beber los cristianos sedientos de conocimientos en campos tan diversos como la medicina, la matemática, la astronomía y la filosofía. Además, las cruzadas, al establecer contactos más estrechos con el Imperio Bizantino, también hicieron llegar a Europa occidental parte de los conocimientos de la antigüedad que se habían conservado en Constantinopla. De todos estos conocimientos, los que produjeron el sacudimiento más fuerte en la teología cristiana fueron los que se referían a la filosofía aristotélica.

Desde mediados del siglo II, en la obra de Justino Mártir, la teología cristiana había establecido una alianza con la filosofía platónica. Particularmente en la iglesia de habla latina, las obras de otros filósofos de la antigüedad fueron olvidadas, y se pensó que la verdadera filosofía era la de Platón y sus seguidores, y que esa filosofía proveía el mejor medio intelectual para entender la fe cristiana. Esto se debió en gran parte a la obra de San Agustín, quien, como hemos dicho, encontró en la filosofía neoplatónica la respuesta a muchas de las dudas que había tenido con respecto a algunas doctrinas cristianas.

Pero ahora la Europa occidental comenzaba a descubrir una filosofía que difería de la platónica en algunos puntos fundamentales. Esto se debía en parte a las diferencias que habían existido siempre entre el platonismo y el aristotelismo, y en parte al modo en que Averroes interpretaba a Aristóteles. En todo caso, pronto hubo buen número de filósofos, especialmente en la Facultad de Artes de París, que decían que la filosofía de Aristóteles era indudablemente superior, y enseñaban esa filosofía más bien que la platónica. Es de suponerse que esto les creaba dificultades a los teólogos, acostumbrados como estaban a pensar en otros términos.

En París, el partido aristotélico llegó a sostener posiciones absolutamente inaceptables para la iglesia. Estas posiciones eran las que hemos descrito al final del capítulo V, al exponer las doctrinas de Averroes: la independencia de la filosofía frente a la teología, la eternidad del mundo, y la unidad de todas las almas. Quienes sostenían estas posiciones recibieron el nombre de “averroístas latinos”, y produjeron tal revuelo

que pronto se prohibió el estudio de Aristóteles, aunque esa prohibición nunca se aplicó con todo rigor.

¿Cuál debería ser la actitud de los cristianos ante la nueva filosofía? Esta fue la principal cuestión que se debatió en el siglo XIII. La mayoría de los teólogos respondió, o bien rechazando de plano todo lo que Aristóteles pudiera enseñar, o bien aceptando sólo algunos elementos secundarios de su doctrinas. Unos pocos vieron los valores positivos del aristotelismo, y se dedicaron a aplicarlos a la teología cristiana, aunque sin abandonar la doctrina de la iglesia. Como representante de la posición relativamente conservadora, discutiremos brevemente a San Buenaventura, y después pasaremos a exponer los principios fundamentales de la otra posición, según tomaron forma en Santo Tomás de Aquino.

San Buenaventura

Juan de Fidanza era su nombre, y nació en Bañorea, Italia, en el 1221. Se dice que cuando era niño enfermó gravemente, y su madre se lo prometió a San Francisco (quien había muerto poco antes), y le dijo que si salvaba a su hijo éste sería franciscano. Cuando el niño sanó, la madre dijo: “ ¡Oh, buena ventura! ” Y de ese incidente se deriva el nombre por el que la posteridad lo conoce.

Buenaventura hizo sus estudios universitarios en París, y fue también allí donde tomó el hábito franciscano. En el 1253, después de pasar varios años dando conferencias y comentando sobre las Escrituras y las Sentencias, recibió el doctorado. Cuatro años después los franciscanos lo eligieron como ministro general, cargo que ocupó con gran distinción hasta el 1274. Era la época de la lucha con los franciscanos “espirituales”, y la firmeza y moderación de Buenaventura le han valido el título de “segundo fundador de la orden”.

En el 1274 fue hecho cardenal, y por ello renunció a su posición como ministro general. Se cuenta que, cuando le dieron aviso del honor que acababa de recibir, estaba ocupado en la cocina del convento, y le dijo al mensajero: “Gracias, pero estoy ocupado. Por favor, cuelga el capelo en el arbusto que hay en el patio”. Por esa razón, uno de los símbolos de Buenaventura es un capelo cardenalicio colgado de un arbusto. A los pocos meses de recibir este honor, Buenaventura murió, mientras asistía al Concilio de Lión.

Buenaventura, a quien se le ha dado también el nombre de “Doctor Seráfico”, era ante todo un hombre de profunda piedad. Quien lee sus obras de teología sistemática, sin leer las que tratan acerca de los sufrimientos de Cristo, pierde lo mejor de ellas. Y quien lee sus escritos sistemáticos y conoce la profundidad de su devoción ve en ellos dimensiones que de otro modo pasarían inadvertidas. Este es el sentido de una de las muchas leyendas acerca de él, según la cual cuando su amigo Santo Tomás de Aquino

le pidió que lo llevase a la biblioteca de donde tomaba tanta sabiduría, Buenaventura le mostró un crucifijo y le dijo: “He ahí la suma de mi sabiduría”.

La teología del Doctor Seráfico es típicamente franciscana, por cuanto es ante todo “teología práctica”. Esto no quiere decir que se trate de una teología utilitaria, que sólo se interesa en lo que tiene aplicación directa, sino que su propósito principal es llevar a la bienaventuranza, a la comunión con Dios. Los primeros maestros franciscanos, siguiendo en ello al fundador de su orden, no tenían mucha paciencia con la especulación ociosa. Para ellos el propósito de la vida humana era la comunión con Dios, y la teología no era sino un instrumento para llegar a ese fin.

Además, siguiendo en ello la tradición establecida en su época, Buenaventura era agustiniano. El Santo de Hipona era su principal mentor teológico. Esto puede verse particularmente en el modo en que el Doctor Seráfico entiende el conocimiento humano. Este no se logra mediante los sentidos o la experiencia sino mediante la iluminación directa del Verbo divino, en que están las ideas ejemplares de todas las cosas.

Por esas razones, Buenaventura no se mostró muy dispuesto recibir las nuevas ideas filosóficas, con su inspiración aristotélica y lo que le parecía ser su inclinación racionalista. Como Anselmo había dicho mucho antes, Buenaventura creía que para entender era necesario creer, y no viceversa. Así, por ejemplo, la doctrina de la creación nos dice cómo hemos de entender mundo, y guía nuestra razón en ese entendimiento. Precisamente por no conocer esa doctrina Aristóteles afirmó la eternidad del mundo. Dicho de otro modo, Cristo, el Verbo, es el único maestro, en quien se encuentra toda sabiduría, y por tanto todo intento de conocer cosa alguna aparte de Cristo equivale a negar el centro mismo del conocimiento que se pretende tener.

En todo esto, Buenaventura no era sobremanera original. Ese no era su propósito. Lo que él pretendía hacer, e hizo con gran habilidad, era mostrar que la teología tradicional, y sus fundamentos agustinianos, eran todavía válidos, y que no era necesario capitular ante la nueva filosofía, como lo hacían los “arroístas latinos”.

Santo Tomás de Aquino

Quedaba empero otra alternativa, que no era la de los “averroístas” ni la de los agustinianos tradicionales. Esa alternativa consistía en explorar las posibilidades que la nueva filosofía ofrecía de llegar a un mejor entendimiento de la fe cristiana. Este fue el camino que siguieron Alberto el Grande y su discípulo Tomás de Aquino.

Alberto, a quien pronto se le dio el título de “el Grande”, pasó la mayor parte de su carrera académica en las universidades de París y Colonia, aunque esa carrera se vio

interrumpida repetidamente por los muchos cargos que ocupó en la iglesia, y las diversas tareas que se le asignaron. En el campo de la teología, Alberto tuvo la osadía de dedicarse a estudiar un sistema filosófico que la mayoría de los teólogos de su tiempo consideraba incompatible con el cristianismo. Aunque su obra no llegó a cristalizar en una síntesis coherente, sí sirvió para abrirle el camino a Tomás, su discípulo.

Como hemos dicho, una de las cuestiones que se debatían entre los filósofos de la Facultad de Artes de París era la de la relación entre la fe y la razón, o entre la teología y la filosofía. Mientras los “averroístas” decían que la razón era completamente independiente de la fe, los teólogos tradicionales decían que la razón no podía proceder a la investigación filosófica sin el auxilio de la fe.

Frente a estas dos posiciones, Alberto estableció una clara distinción entre la filosofía y la teología. La filosofía parte de principios autónomos, que pueden ser conocidos aun aparte de la revelación, y sobre la base de esos principios, mediante un método estrictamente racional, trata de descubrir la verdad. El verdadero filósofo no pretende probar lo que su mente no alcanza a comprender, aun cuando se trate de una verdad de fe. El teólogo, por otra parte, sí parte de verdades que son reveladas, y que no pueden descubrirse mediante el solo uso de la razón. Esto no quiere decir que las doctrinas teológicas sean menos seguras que las filosóficas, sino todo lo contrario, porque los datos de la revelación son más seguros que los de la razón, que puede errar. Quiere decir, además, que el filósofo, siempre y cuando permanezca en el ámbito de lo que la razón puede alcanzar, ha de tener libertad para proseguir su investigación, sin tener que acatar a cada paso las órdenes de la teología.

Esto puede verse en el modo en que Alberto trata acerca de la cuestión de la eternidad del mundo. Como filósofo, confiesa que no puede demostrar que el mundo fue creado en el tiempo. Lo más que puede ofrecer son argumentos de probabilidad. Pero como teólogo sabe que el mundo fue hecho de la nada, y que no es eterno. Se trata entonces de un caso en el que la razón por sí sola no puede alcanzar la verdad. Y tanto el filósofo que trate de probar la eternidad del mundo, como el que trate de probar su creación de la nada, son malos filósofos, pues desconocen los límites de la razón.

Antes de pasar a estudiar la vida y obra de Santo Tomás de Aquino, conviene señalar un dato interesante con respecto Alberto. Sus estudios de zoología, botánica y astronomía fueron extensísimos, y carecían de verdadero precedente en Edad Media. Esto no fue pura coincidencia, sino que se debía a la inspiración aristotélica de su filosofía. Si, como Aristóteles decía, todo conocimiento comienza en los sentidos, resulta importante estudiar el mundo que nos rodea, y aplicarle nuestras más agudas habilidades de percepción.

Alberto el Grande era dominico, y también lo fue su discípulo más famoso, Santo Tomás de Aquino. Nacido alrededor del 1224 en las afueras de Nápoles, Tomás

procedía de una familia noble. Todos sus hermanos y hermanas llegaron a ocupar altas posiciones en la sociedad italiana de su época. A Tomás, que era el más joven, sus padres le habían deparado la carrera eclesiástica, con la esperanza de que llegara a ocupar algún cargo de poder y prestigio, como el de abad de Montecasino. Tenía cinco años de edad cuando fue colocado en ese monasterio, aunque nunca tomó el hábito de los benedictinos. A los catorce, fue a estudiar a la universidad de Nápoles, donde por primera vez conoció la filosofía aristotélica. Todo esto era parte de la carrera que sus padres y familiares habían proyectado para él.

Pero en el 1244 decidió hacerse dominico. Eran todavía los primeros años de la nueva orden, cuyos frailes mendicantes eran mal vistos por la gente adinerada. Por ello, su madre y sus hermanos (su padre había muerto poco antes) hicieron todo lo posible por obligarlo a abandonar su decisión. Cuando la persuasión no tuvo éxito, lo secuestraron y encarcelaron en el viejo castillo de la familia. Allí estuvo recluido por más de un año, mientras sus hermanos lo amenazaban y trataban de disuadirlo mediante toda clase de tentaciones.

Por fin escapó, terminó su noviciado entre los dominicos, y fue a estudiar a Colonia, donde enseñaba Alberto el Grande. Quien lo conoció entonces, no pudo adivinar el genio que dormía en él. Era grande, grueso y tan taciturno que sus compañeros se burlaban de él llamándolo “el buey mudo”. Pero poco a poco a través de su silencio brilló su inteligencia, y la orden de los dominicos se dedicó a cultivarla. Con ese propósito pasó la mayor parte de su vida en círculos universitarios, particularmente en París, donde fue hecho maestro en el 1256.

Su producción literaria fue extensísima. Sus dos obras más conocidas son la Suma contra gentiles y la Suma teológica. Pero además de ello produjo un comentario sobre las Sentencias, varios sobre las Escrituras y sobre diversas obras de Aristóteles, un buen número de tratados filosóficos, las consabidas “cuestiones disputadas”, y un sinnúmero de otros escritos. Murió en el 1274, cuando apenas contaba cincuenta años de edad, y su maestro Alberto vivía todavía.

No podemos repasar aquí toda la filosofía y la teología “tomista” (se le da ese nombre a la escuela que él fundó). Baste tratar acerca de la relación entre la fe y la razón, de sus pruebas de la existencia de Dios, y de la importancia de su obra en siglos posteriores.

En cuanto a la relación entre la fe y la razón, Tomás sigue la pauta trazada por Alberto, pero define su posición más claramente. Según él, hay verdades que están al alcance de la razón, y otras que la sobrepasan. La filosofía se ocupa sólo de las primeras. Pero la teología no se ocupa sólo de las últimas. Esto se debe a que hay verdades que la razón puede demostrar, pero que son necesarias para la salvación. Puesto que Dios no limita la salvación a las personas que tienen altas dotes intelectuales, tales verdades necesarias para la salvación, aun cuando la razón puede demostrarlas, han sido reveladas. Luego, tales verdades pueden ser estudiadas tanto

por la filosofía como por la teología.

Tomemos por ejemplo la existencia de Dios. Sin creer que Dios existe no es posible salvarse. Por ello, Dios ha revelado su propia existencia. La autoridad de la iglesia basta para creer en la existencia de Dios. Nadie puede excusarse y decir que se trata de una verdad cuya demostración requiere gran capacidad intelectual. La existencia de Dios es un artículo de fe, y la persona más ignorante puede aceptarla sencillamente sobre esa base. Pero esto no quiere decir que esa existencia se halle por encima de la razón. Esta puede demostrar lo que la fe acepta. Luego, la existencia de Dios es tema tanto para la teología como para la filosofía, aunque cada una de ellas llega a ella por su propio camino. Y aun más, la investigación racional nos ayuda a comprender más cabalmente lo que por fe aceptamos.

Esa es la función de las famosas cinco vías que Santo Tomás sigue para probar la existencia de Dios. Todas estas vías son paralelas, y no es necesario seguirlas todas. Baste decir que todas ellas comienzan con el mundo que conocemos mediante los sentidos, y a partir de él se remontan a la existencia de Dios. La primera vía, por ejemplo, es la del movimiento, y dice sencillamente que el movimiento del mundo ha de tener una causal inicial, y que esa causa es Dios.

Lo que resulta interesante es comparar estas pruebas de la existencia de Dios con la de Anselmo que hemos expuesto más arriba en este capítulo. El argumento de Anselmo desconfía de los sentidos, y parte por tanto de la idea del Ser Supremo. Los de Tomás siguen una ruta completamente distinta, puesto que parten de los datos de los sentidos, y de ellos se remontan a la idea de Dios. Esto es consecuencia característica de la inspiración platónica de Anselmo frente a la aristotélica de Tomás. El primero cree que el verdadero conocimiento se encuentra exclusivamente en el campo de las ideas. El segundo cree que ese conocimiento parte de los sentidos.

La importancia de Santo Tomás para el curso posterior de la teología fue enorme, debido en parte a la estructura de su pensamiento, pero sobre todo al modo en que supo unir la doctrina tradicional de la iglesia con la nueva filosofía.

En cuanto a lo primero, la Suma teológica se ha comparado a una vasta catedral gótica. Como veremos en el próximo capítulo, las catedrales góticas llegaron a ser imponentes edificios en los que cada elemento de la creación, desde el infierno hasta el cielo, tenía su lugar, y en que todos los elementos existían en perfecto equilibrio. De igual modo, la Suma teológica es una imponente construcción intelectual. Aun quien no concuerde con lo que Tomás dice en ella, no podrá negarle su belleza arquitectónica, su simetría en la que todo parece caer en su justo lugar.

Empero la importancia de Tomás se debe sobre todo al modo en que supo hacer uso de una filosofía que otros veían como una seria amenaza a la fe, y que él convirtió en un instrumento en manos de esa misma fe. Durante siglos, la orientación platónica había dominado la teología de la iglesia occidental, a consecuencia de un largo proceso que hemos ido narrando en el curso de nuestra historia. Pero en todo caso, después que

la teología de Agustín se impuso en el Occidente, junto a ella se impuso la filosofía platónica.

Esa filosofía tenía grandes valores para el cristianismo, sobre todo en sus primeras luchas contra los paganos. En ella se hablaba de un Ser Supremo único e invisible. En ella se hablaba de otro mundo, superior a éste que perciben nuestros sentidos. En ella se hablaba, en fin, de un alma inmortal, que el fuego y las fieras no podían destruir.

Pero el platonismo también encerraba graves peligros. El más serio de ellos era la posibilidad de que los cristianos se desentendieran cada vez más del mundo presente, que según el testimonio bíblico es creación de Dios. También existía el peligro de que la encarnación, la presencia de Dios en un ser humano de carne y hueso, quedara relegada a segundo plano, pues la perspectiva platónica llevaba a quienes la seguían a interesarse, no por realidades temporales, que pudieran colocarse en un momento particular de la historia humana, sino más bien en las verdades inmutables. Como personaje histórico, Jesucristo tendía entonces a desvanecerse, mientras la atención de los teólogos se centraba en el Verbo eterno de Dios.

El advenimiento de la nueva filosofía amenazaba entonces buena parte del edificio que la teología tradicional había construido con la ayuda del platonismo. Por ello fueron muchos los que reaccionaron violentamente contra Aristóteles, y prohibieron que se leyeran sus libros o se enseñaran sus doctrinas. Esta era una reacción normal por parte de quienes veían peligrar su modo de entender la fe. Y sin embargo, la teología que Tomás propuso, aun en medio de la oposición de casi toda la iglesia de su tiempo, a la postre fue reconocida como mejor expresión de la doctrina cristiana.

Siempre he estado convencido de que cuanto hay de más precioso y sublime ha de dedicarse ante todo a la administración de la santa eucaristía [...] Si por algún milagro fuésemos transformados en serafines y querubines, aun entonces no podríamos ofrecer servicio digno y suficiente para una Víctima tan grande e inefable.

Sugerio de San Dionisio

Los siglos que expresaron sus altos ideales en movimientos de reforma monástica y papal, en la empresa de las cruzadas, y en la teología de los escolásticos, los expresaron también en los edificios que dedicaron al servicio de Dios. De igual modo que la “era de los mártires” nos legó su testimonio escrito en sangre, la “era de los altos ideales” nos ha dejado el suyo escrito en piedra. En una época utilitaria como la nuestra, en la que el valor de las cosas se mide a base del provecho inmediato que puedan producir, aquellas iglesias construidas por nuestros antepasados en la fe nos recuerdan que hay otros modos de ver la vida y sus valores. Vistas desde nuestra perspectiva, aquella era y las personas que en ellas vivieron dejan mucho que desear; pero vistas a la luz de aquellas iglesias y de su testimonio, también nuestra era y nuestra dedicación dejan mucho que desear.

Las iglesias de la Edad Media tenían dos propósitos principales, uno didáctico y otro cúlrico. El propósito didáctico se entiende si recordamos que era una época en que escaseaban los libros, y también quienes supieran leerlos. Dada esa situación las iglesias se volvieron los libros de los analfabetos. En ellas se trataba de presentar la totalidad de la historia bíblica, la vida de los grandes mártires de la iglesia, los vicios y virtudes, las leyendas pías, y todo cuanto pudiera ser útil a la vida religiosa de los fieles. Si a nosotros hoy muchas de esas antiguas iglesias nos confunden, esto se debe en parte a que no sabemos leer su simbolismo. Pero quienes vivieron en aquella época conocían los más mínimos detalles de su iglesia, donde sus padres y abuelos les habían explicado y narrado desde niños las historias maravillosas de los Evangelios, de los santos y las virtudes, que ellos a su vez habían oído de generaciones anteriores.

El propósito cltico de esas mismas iglesias se encuentra expresado en la cita que encabeza el presente artículo. A través de la “era de las tinieblas”, se había desarrollado un concepto de la comunión que la relacionaba con la Crucifixión más bien que con la Resurrección, al mismo tiempo que se había llegado a pensar que en el acto de la consagración el pan dejaba de ser pan, y el vino dejaba de ser vino, para convertirse en el cuerpo y la sangre de Cristo. En su forma explícita, este modo de ver la comunión es la llamada doctrina de la “transubstanciación”, que no fue oficialmente promulgada sino en el IV Concilio Laterano, en el 1215. Pero desde mucho antes de su declaración oficial, era la opinión común del pueblo y el clero. Además, se llegó a pensar que la celebración de la comunión era en cierto sentido una repetición del sacrificio de Cristo, quien no sufría en él, pero cuyos méritos se aplicaban directamente a los presentes y a las personas en cuyo nombre se decía la misa.

Todo esto quería decir que la iglesia en la que se celebraba un acto tan portentoso debía ser digna de él. La iglesia no era sencillamente un lugar de reunión, ni un lugar donde los fieles adoraban a Dios. La iglesia era el lugar en que el Gran Milagro tenía lugar, y donde se guardaba el cuerpo de Cristo (la hostia consagrada) aun cuando los fieles no estuvieran presentes. Luego, lo que una ciudad o aldea tenía en mente al construir una iglesia era edificar un estuche donde guardar y honrar su Joya mas preciada.

La arquitectura románica

Al iniciarse la “era de los altos ideales”, y durante buena parte de ella, la arquitectura más común era la que los historiadores llaman “románica”. En ese estilo, la planta de las iglesias era por lo general la misma de las basílicas que hemos discutido anteriormente. Consistían en una gran nave, frecuentemente con otras naves paralelas, y dos alas transversales, que le daban a la planta la forma de cruz. Por último, al extremo frente a la puerta principal, el ábside semicircular rodeaba el altar. La modificación más importante que el estilo románico introdujo en esa planta fue prolongar el extremo de la iglesia donde se encontraba el ábside. Esto se hizo porque, a partir del siglo VI, se había ido introduciendo una distinción cada vez más exagerada entre el clero y el pueblo, al tiempo que la participación de éste último en el culto se volvía cada vez más pasiva, y los coros de monjes o canónigos ocupaban su lugar. La reforma de Cluny, por ejemplo, al tiempo que hizo más austera la vida en los monasterios, complicó la liturgia hasta tal punto que sólo los monjes que se dedicaban exclusivamente a ella podían seguirla y cantar todos los salmos e himnos. Recuérdese además que era imposible que todos los presentes tuvieran himnarios u órdenes de culto. Por tanto, cuando los himnos eran más de los que una persona promedio podía memorizar, los únicos que podían cantar eran los monjes o canónigos que formaban el

coro. Frente a éstos se encontraba el facistol, un gran atril en el que se colocaban los libros litúrgicos, escritos en letras de suficiente tamaño para ser leídas a cierta distancia.

Las antiguas basílicas tenían techos de madera, y el arte románico colocó en su lugar techos de piedra. El modo característico en que esos techos se sostenían era la “bóveda de cañón”. Esta no era sino un arco de medio punto repetido tantas veces como fuera necesario para formar una bóveda. El arco de medio punto es un semicírculo de piedra, construido de tal modo que el peso de las piedras de arriba se transmite en un empuje lateral más bien que vertical (véase la figura). Luego, para sostener tal arco, o una bóveda edificada del mismo modo, es necesario asegurarse de que las paredes no se abran. De ahí las gruesas paredes que caracterizan la arquitectura románica.

Dada la necesidad de reforzar las paredes laterales, la luz interior era escasa. Parte de esto se remediaba frecuentemente mediante ventanas en la fachada y en el ábside. En muchos casos, la principal fuente de luz era un gran ventanal en forma de rosetón, colocado directamente encima de la puerta principal.

Las ventanas en las paredes laterales tenían que ser pequeñas a fin de no debilitar la estructura, que muchas veces se reforzaba mediante contrafuertes (gruesos muros exteriores, perpendiculares a las paredes, que contrarrestaban el empuje lateral de las bóvedas). El arco de medio punto se utilizaba profusamente en la arquitectura románica. En muchos casos, una serie decreciente de tales arcos enmarcaba la puerta, lo que producía un efecto sumamente artístico, como puede verse, por ejemplo, en la iglesia de San Pedro, en Avila. En otros casos se utilizaba el arco de medio punto para adornar el exterior de la iglesia, como en la catedral de Pisa.

Cuando los arcos se apoyaban en columnas, los capiteles, en lugar de seguir los estilos clásicos de Grecia y Roma, eran grandes piedras en las que se esculpían animales, figuras mitológicas, escenas religiosas, y otros temas. A fin de romper la monotonía de la piedra, tales esculturas se pintaban de diversos colores.

En contraste con las antiguas basílicas, las iglesias románicas tenían una torre o campanario. Al principio tal torre era un edificio aparte, como la famosa torre inclinada de Pisa. Pero pronto comenzó a construirse como parte del edificio principal.

La impresión general que el estilo románico produce, sobre todo en sus formas menos elaboradas, es la de una gran solidez. La ornamentación es sobria. El espesor de las paredes, los pesados contrafuertes, las ventanas pequeñas y la escasa elevación del edificio en proporción a la planta parecen servir de marco ideal al espíritu grave y recio de personajes de la época, tales como el Cid, Hildebrando y Pedro el Venerable.

La arquitectura gótica

A mediados del siglo XII surgió un nuevo estilo arquitectónico, al que se ha dado el nombre de “gótico”. Ese nombre le fue dado en una época en que se pensaba que toda la Edad Media no había sido más que un período de barbarie, y por lo tanto su principal logro artístico fue llamado “gótico”, es decir, procedente de los godos. Cuando los historiadores cambiaron su opinión acerca de la edad media, ese nombre estaba tan generalizado que ha continuado utilizándose, aunque no ya con un sentido despectivo.

A pesar de las muchas diferencias entre ambos estilos, el gótico le debe buena parte de su origen al románico. La planta de las iglesias góticas es generalmente la misma de las románicas, aunque con el correr de los años se fue haciendo más compleja. Sus techos son también bóvedas de piedra, aunque construidas siguiendo un principio distinto al de las bóvedas de cañón.

Mucho se ha discutido acerca de los orígenes del gótico, y si se trata del resultado de nuevas técnicas, o de ideales distintos en cuanto a la belleza arquitectónica. Lo cierto parece ser que en la creación y desarrollo del gótico se conjugó un nuevo gusto con la posibilidad de expresarlo en piedra.

Esa posibilidad se debe sobre todo a la bóveda de aristas, que a la postre dio lugar a la de ojivas. La bóveda de aristas era en sus orígenes una variante de la bóveda de cañón. Pero en lugar de consistir en una serie de arcos de medio punto que se seguían unos a otros, para formar una gran bóveda de forma cilíndrica, consistía en dos series de arcos que se entrecruzaban perpendicularmente. De ese modo, el peso no recaía sobre dos largas paredes laterales, sino sobre las cuatro columnas de las esquinas. Al repetir ese proceso varias veces, se podía construir una larga nave cuyo techo descansaba, no sobre dos paredes, sino sobre dos series de columnas. Naturalmente, el empuje lateral sobre esas columnas era grande, pues sobre ellas se concentraba toda la fuerza que antes recibían dos pesadas paredes. Para contrarrestarlo se hacían necesarios contrafuertes aún mayores que los anteriores.

Empero el gótico se caracterizó también por un arco distinto del románico. Mientras el románico se basaba en el arco de medio punto, el gótico se basó en el ojival, en el que dos arcos de círculos distintos se entrecortaban para terminar en punta, como el ojo humano. Sobre la base de ese arco se produjo la bóveda de ojivas, semejante a la de aristas anterior, pero que podía ser mucho más alta sin aumentar el empuje lateral sobre las columnas. Al colocar tales bóvedas en serie, se hacía posible construir largas naves de altos techos, apoyados sólo sobre columnas relativamente delgadas. Las aristas de tales bóvedas se hacían resaltar con nervios de piedra, que continuaban a lo largo de la columna hasta el suelo, y que así le daban a todo el edificio una impresión de gran verticalidad. Con ese mismo propósito, las columnas se hicieron mucho más altas que las románicas, y por tanto los capiteles, lejos del alcance de la vista, perdieron la importancia decorativa que antes habían tenido.

Puesto que todo el edificio descansaba sobre las columnas, las paredes se hicieron

menos necesarias como elementos de soporte, y se hizo posible perforarlas con grandes ventanales, que se cubrían con vidrieras de colores. El período románico había usado anteriormente la vidriería, pero debido al tamaño limitado de las ventanas no había podido hacer gran uso de ella. El gótico, con sus nuevas posibilidades, le dio rienda suelta a ese arte, que pronto produjo obras maestras. Millares de pedazos de vidrio de variados matices se unían mediante un esqueleto de plomo, para producir escenas en las que aparecían los grandes personajes de ambos testamentos, los mártires de la iglesia, los ilustres doctores, los vicios, las virtudes y un sinnúmero de símbolos cristianos. Además de su efecto directo, las vidrieras góticas le daban al edificio una iluminación clara y a la vez sobrecogedora.

Quedaba todavía el problema del enorme empuje lateral que las altas bóvedas ejercían sobre las columnas. En el románico, ese problema se había resuelto mediante contrafuertes exteriores, adosados a las paredes. El gótico, en su afán de subrayar la verticalidad del edificio, separó los contrafuertes de la pared, uniéndolos a ella mediante arcos que se apoyan precisamente en los puntos en que el empuje lateral es mayor. Esos arcos exteriores, o “arbotantes”, son otra de las características esenciales del gótico.

Todo el conjunto se decoró entonces con una serie de otros elementos que subrayaban las líneas verticales, o que servían para darle el aspecto frágil de un encaje. Las fachadas se decoraron con altas torres en las que predominaba también la forma ojival, y que terminaban en puntas que se dirigían hacia el cielo. En el centro del edificio se añadió frecuentemente otra torre o “flecha”, con igual apariencia e intención. Los arbotantes se adornaron con “gárgolas”, figuras de animales o de monstruos por cuya boca los techos desaguaban. Las puertas también se decoraron con arcos ojivales en serie decreciente, como se había hecho antes en el románico con arcos de medio punto. El resultado final era, y es aún hoy, imponente. La piedra parecía cobrar una ligereza inusitada, y elevarse al cielo. Todo el edificio, tanto en su exterior como en su interior, era un enorme libro en donde se encontraban reflejados todos los misterios de la fe y los seres de la creación. El ambiente interior, con sus largas y esbeltas naves, columnas que parecían perderse en las alturas, ventanales policromos, y juego de luces, parecía ser el trasfondo adecuado para el gran misterio eucarístico que allí tenía lugar.

En las catedrales góticas, los altos ideales de la época se plasmaron en piedra, y dejaron su testimonio para los siglos por venir. Casos hubo como el de la catedral de Beauvais, cuya bóveda se desplomó cuando el ideal de la verticalidad llevó a los arquitectos a tratar de elevarla más allá de los límites trazados por las leyes físicas. Y quizá ese esfuerzo fallido fue símbolo de los tiempos, cuando los altos ideales de Hildebrando, Francisco, y otros tropezaban con la resistencia de la naturaleza humana.

Tú eres tanto el heredero como la herencia del mundo. [...] Pero creo que lo que has recibido no es su posesión, sino su administración. [...] Lo que más temo que pueda sucederte no es el veneno o la espada, sino los deseos de señorear.

Bernardo de Claraval a Eugenio III

En el capítulo III seguimos la historia del papado y sus conflictos con el poder imperial, hasta el momento en que Calixto II y Enrique V llegaron al Concordato de Worms. Calixto murió en el 1124, y Enrique en el 1125. Puede decirse que a partir de entonces el papado irá engrandeciendo su poder, al mismo tiempo que el del Imperio se irá eclipsando. Ese proceso, empero, no será continuo, sino que cada partido tendrá sus fluctuaciones, hasta que el papado llegue a la cumbre de su poder con Inocencio III.

El papado bajo el ala de San Bernardo

A la muerte de Calixto, dos poderosas familias romanas, los Frangipani y los Pierleoni, se disputaron el poder. Cada una eligió su propio papa, pero afortunadamente el candidato de los Pierleoni renunció a fin de evitar el cisma. El papa restante, Honorio II, se aseguró de la legitimidad de su elección al renunciar a su vez, para ser elegido de nuevo por los cardenales. Poco después, al morir Enrique V, el trono imperial quedó vacante, y la sucesión en disputa. Honorio apoyó a Lotario de Sajonia, quien prometía respetar el Concordato de Worms.

Cuando a la postre la paz del Imperio se restauró, el papado quedó en buena posición, pues el Emperador le debía a Honorio buena parte de su éxito.

Empero la muerte de Honorio trajo un nuevo cisma. Un grupo de cardenales eligió a Inocencio II, mientras otro (al parecer la mayoría) nombró a Anacleto II. Este último contaba con el apoyo de los Pierleoni y del duque de Sicilia. Inocencio, por su parte,

era el papa de los Frangipani y del Emperador. Ambos partidos se apresuraron a buscar el reconocimiento de los demás países.

En Francia, el rey Carlos el Gordo convocó un concilio que se reunió en Etampes, y que pronto requirió la presencia del famoso abad de Claraval, Bernardo. Este acudió en obediencia al mandato del Rey y los prelados, quienes entonces le declararon que habían decidido unánimemente confiarle a él la decisión acerca de quién era el papa legítimo. Sobre el monje que había deseado dedicarse a la vida contemplativa de María recaían ahora las más graves responsabilidades de Marta. Bernardo falló a favor de Inocencio, y todo el reino aceptó su decisión.

Cuando huyó de Roma, donde el poder de los Pierleoni era una amenaza constante, Inocencio fue a Francia, donde fue recibido con toda pompa por el Rey. Aquel exilio del Papa en Francia era uno de los primeros atisbos de lo que sucedería siglos después, cuando el papado quedaría supeditado a los intereses franceses. Pero por lo pronto lo que sucedió fue que Inocencio comenzó una marcha triunfal que a la postre destruiría a su rival.

Enrique I de Inglaterra no había decidido todavía qué partido tomar. Sus prelados le aconsejaban apoyar a Anacleto, en parte porque el rey de Francia apoyaba a Inocencio, y los dos países vivían en constante tensión. Pero Bernardo se dirigió a Enrique, le hizo ver que tales consideraciones no eran válidas cuando se trataba de cuestiones espirituales, y añadió que, si lo que le preocupaba era el posible pecado de apoyar al papa indebido, “ocúpate de tus otros pecados, y ése caiga sobre mi cabeza”. Contra los que parecían ser sus mejores intereses, el rey de Inglaterra se declaró a favor de Inocencio.

De Alemania se esperaba que el Emperador apoyara a Inocencio, y la confirmación llegó mientras éste estaba en Francia, en compañía de Bernardo. Tras coronar en Reims al rey de Francia y a su hijo, Inocencio partió hacia Alemania. En el camino, todas las grandes ciudades le abrieron las puertas, y le rindieron homenaje. Junto a él, compañero inseparable, marchaba Bernardo. Al llegar a Alemania, Lotario los recibió con toda clase de honores. Su propósito era aprovechar la difícil situación en que Inocencio se encontraba para deshacer el Concordato de Worms, y volver a reclamar el derecho de investidura. Al parecer, el Papa vaciló, al verse en manos del Emperador. Pero Bernardo se enfrentó al soberano, y con la sola autoridad de su persona y su prestigio lo obligó a desistir de su propósito.

El único lugar donde Inocencio no fue recibido con gran pompa y alboroto fue la abadía de Claraval. Allí no resonaron las campanas, ni los monjes se vistieron de gala, ni brilló el oro. Al contrario, todo siguió su curso, y se cuenta que muchos de los monjes ni siquiera levantaron la vista del suelo para ver al Papa. La pompa era necesaria para impresionar a los señores del mundo. Pero los monjes de Claraval no necesitaban de ella para honrar al sucesor de un pescador galileo, al representante del carpintero que entró en Jerusalén montado sobre un asno.

Por fin, en el 1133, con el apoyo de las tropas imperiales, Inocencio pudo regresar a Roma por unos pocos meses. Allí coronó a Lotario en el Laterano. Pero cuando éste y la mayor parte de sus ejércitos regresaron a Alemania, Inocencio se retiró a Pisa, donde pasó más de tres años. Aunque no residía en Roma, casi toda Europa lo reconocía como el legítimo papa, y sólo Roma y el sur de Italia reconocían a Anacleto. En el 1137, con la ayuda del Emperador, Inocencio pudo regresar a Roma. En el castillo de San Angel, Anacleto resistía todavía, pero se encontraba cada vez más aislado. A su muerte en el 1138, los Frangipani hicieron elegir otro sucesor, Víctor IV, cuyas pretensiones papales no duraron mucho, pues no cabía duda de que los partidarios de Inocencio habían vencido.

Lotario había muerto a fines del 1137, y Alemania se encontraba dividida entre el partido de los Hohenstaufen y el de la casa de Baviera. Por diversas razones, el bando de los Hohenstaufen recibió el nombre de “gibelinos”, y el bando opuesto fue el de los “güelfos”. Esta división se reflejó inmediatamente en Italia, donde los güelfos eran el partido papal. Cuando Conrado III Hohenstaufen por fin logró posesionarse del trono, los güelfos italianos, con el apoyo de Inocencio, continuaron tratando de socavar el poder imperial en el norte de Italia. Con ese propósito, el Papa apoyó el movimiento republicano, inspirado en las enseñanzas de Arnaldo de Brescia, que se esparcía por la región. Con gran alborozo de los güelfos, varias ciudades imperiales se rebelaron, y se proclamaron repúblicas.

A la postre esta política redundó en perjuicio del Papa, pues las ideas de Arnaldo fueron penetrando en el centro de Italia, donde se encontraban los estados pontificios. Uno de éstos, la ciudad de Tívoli, se declaró independiente del poder papal, y se organizó al estilo republicano. Los romanos, bajo el mando de Inocencio, atacaron y vencieron a Tívoli. Pero cuando el Papa se negó a permitirles que saquearan la ciudad, el pueblo de Roma se reunió en el Capitolio y se constituyó en república, bajo un senado electo por el pueblo. Al mismo tiempo que reconocían la autoridad espiritual del papa, le negaban el poder temporal. Y apelaron al Emperador para que regresara a Roma y restaurara el verdadero Imperio Romano, con su capital en la Ciudad Eterna y el papado bajo él.

Inocencio murió antes de poder responder al reto de los republicanos, y su sucesor fue Celestino II, de quien, por ser amigo de Arnaldo de Brescia, se esperaba que pudiera llegar a un entendimiento con los republicanos. Pero murió a los pocos meses. El próximo papa, Lucio II, buscó el apoyo de Rogerio de Sicilia, quien deseaba que el Papa lo coronara rey. Los republicanos, por su parte, se aliaron a la familia de los Pierleoni, a uno de cuyos miembros dieron el título de “patricio”, y se negaron a concederle al papa autoridad temporal alguna. Lucio murió de una pedrada, cuando sus tropas atacaban el Capitolio.

Su sucesor, Eugenio III, sorprendió al mundo. La razón por la que fue elegido era que nadie quería ser papa en medio de aquella turbulenta situación; y Eugenio, un

viejo abad cisterciense amigo de Bernardo, no parecía tener la fuerza ni la firmeza necesarias para enfrentarse a los republicanos. Allende los Alpes, Bernardo recibió con disgusto la noticia de la elección de su amigo al pontificado. Pero a pesar de ello le envió un largo tratado en el que le aconsejaba acerca de cómo debía conducirse en su oficio. Por su parte, Eugenio III reunió las tropas de varias ciudades cercanas y derrotó a los romanos, en cuyo auxilio había acudido el propio Arnaldo de Brescia con un contingente suizo. Eugenio entró en Roma, cuyos ciudadanos se declararon prontos a obedecerlo siempre que traicionara a sus antiguos aliados. Antes de hacer tal cosa, Eugenio se retiró de la ciudad, primero a Viterbo y después a Siena. Desde allí continuó dirigiendo la vida de la iglesia en Europa, siempre con la ayuda de Bernardo, quien a la sazón se encontraba predicando la Segunda Cruzada, sirviendo de árbitro entre reyes y arzobispos, y conmoviendo a Europa con su verbo inflamado. Pero el gran logro de Eugenio fue socavar la popularidad de Arnaldo y de la república. Debido a la revolución que había tenido lugar, Roma no gozaba del prestigio y las ventajas económicas de ser el centro religioso de Europa, y muchos romanos comenzaban a mostrar resentimiento hacia los jefes republicanos. Mientras tanto, Eugenio se ganaba las simpatías del pueblo. Puesto que la república no le negaba el título de obispo de la ciudad, sino sólo el poder temporal, el Papa regresó a Roma en dos ocasiones, y se ganaba cada vez más la aprobación popular mediante su mansedumbre, rectitud y paciencia. A su muerte en el 1153, la república se sostenía con dificultad.

Bajo la sombra de Federico Barbarroja

Poco antes de la muerte de Eugenio, falleció también el emperador Conrado III, y le sucedió Federico I Barbarroja, el más grande emperador que Europa había conocido desde tiempos de Carlomagno. Mientras Federico ocupó el trono, el papado se movió bajo la sombra de ese gran monarca, cuya ambición parecía no tener límites. Tras el breve pontificado de Anastasio IV, ocupó la cátedra de San Pedro Adriano IV, el único inglés que haya logrado tal dignidad. Cuando en un tumulto en Roma uno de los cardenales fue muerto, Adriano colocó a la ciudad en entredicho. Privada de toda función eclesiástica, la vieja capital de la iglesia no tardó en capitular. Además, comenzaba a cansarse de Arnaldo y sus seguidores, muchos de los cuales eran extranjeros. A la postre, la república fue abolida, Arnaldo partió al exilio, y Adriano entró triunfalmente en la ciudad. Poco después, Arnaldo fue capturado y devuelto a Roma donde, por temor a una rebelión popular, el Papa y los suyos lo mataron y arrojaron sus cenizas al Tíber.

En el entretanto, Federico Barbarroja, al frente de un gran ejército, había cruzado los Alpes para reclamar el título de rey de Italia. Todas las ciudades republicanas del norte se le sometieron, y los republicanos de Roma le enviaron una delegación

pidiéndole su apoyo frente a Adriano. Esa solicitud fue un error, pues Federico no sentía simpatía alguna por la causa republicana, y despidió airadamente a los delegados. Entonces marchó hacia Roma, donde fue coronado por Adriano.

Pero los romanos se resistían a la autoridad imperial, y en el conflicto resultante varios centenares de ellos fueron muertos. Cuando Federico decidió regresar a Alemania, Adriano se vio obligado a partir de Roma, para nunca más volver. Aunque el resto de Europa, tratando de contrarrestar el creciente poder de Federico, acataba su autoridad pontificia, la entrada a Roma le estaba vedada.

Comenzó así una pugna sorda entre el Papa y el Emperador, en la que cada uno de los contendientes alentaba el movimiento republicano en los territorios de su contrincante. Al tiempo que Adriano apoyaba el movimiento republicano en la región de Lombardía, donde las ciudades trataban de independizarse del Imperio, el Emperador favorecía sentimientos semejantes entre el pueblo romano.

Alejandro III, el sucesor de Adriano, tuvo que enfrentarse a un antipapa elegido por los partidarios del Emperador. Este convocó un gran concilio en el que se decidiría cuál era el verdadero papa. Alejandro se negó a asistir, y declaró que el Emperador no tenía tal autoridad. Su rival, que había tomado el nombre de Víctor IV, accedió a los deseos imperiales, y por tanto el concilio depuso a Alejandro y declaró que Víctor era el papa legítimo. Empero el resto de Europa no le hizo caso al concilio imperial. Sólo el Imperio y los países donde su poder se hacía sentir (Hungria, Bohemia, Noruega y Suecia) tomaron el partido de Víctor, mientras que el resto de Europa, así como el Imperio Bizantino y el Reino de Jerusalén, se declararon a favor de Alejandro. En Italia, el conflicto era general, y las ciudades se declaraban a favor de uno u otro papa según las tropas imperiales estuvieran cerca o no.

Dado el caos que reinaba en Italia, Alejandro partió hacia Francia, donde recibió el homenaje del rey de ese país y del de Inglaterra. A la muerte de Víctor IV, quienes lo habían apoyado eligieron otro antipapa, que tomó el nombre de Pascual III; y a la muerte de éste lo sucedió Calixto III. Cuando por fin Alejandro decidió regresar a Roma, el clero y el pueblo lo recibieron alborozados. Pero poco después Federico atravesó los Alpes y atacó la ciudad, y el Papa tuvo que escapar disfrazado.

El triunfo del Emperador y de su partido parecía definitivo, cuando se desató una terrible epidemia entre sus soldados, quienes murieron por millares. Las ciudades de Lombardía aprovecharon la ocasión para rebelarse. Los restos del ejército imperial a duras penas lograron atravesar los Alpes y refugiarse en Alemania, en tanto que su jefe, como antes lo había hecho el Papa, huía disfrazado. Cuando, tres años más tarde, Federico regresó a Italia con un nuevo ejército, la Liga Lombarda era tan poderosa que lo derrotó en la batalla de Legnano.

En tales circunstancias, no le quedó más remedio a Federico que hacer las paces con Alejandro. El antipapa Calixto III, carente de todo apoyo, abdicó. Con benevolencia ejemplar, Alejandro lo perdonó, y pronto le confió cargos de

importancia. El pueblo romano, por su parte, le pidió al Papa que de nuevo fijara su residencia en Roma. Durante toda esta lucha, la vieja ciudad había perdido buena parte de su prestigio y sus ingresos, que dependían de tener en ella a la cabeza de la cristiandad occidental.

Alejandro entró de nuevo en Roma en medio de grandes ceremonias y festejos. Una vez dueño del poder eclesiástico, convocó un concilio que promulgó toda una serie de edictos, para continuar así la vieja reforma de Hildebrando, que había quedado interrumpida por tanto tiempo.

Alejandro murió en el 1181, y los próximos cinco papas fueron personajes de poca distinción. Lucio III tuvo que huir de Roma, que se rebeló de nuevo. Urbano III el Turbulento fue a la vez papa y arzobispo de Milán, donde se dedicó a fomentar la causa republicana. En el entretanto, el emperador Federico dio un golpe diplomático de gran importancia, al casar a su hijo Enrique con la heredera del trono de Sicilia. Hasta entonces, Sicilia había sido el último recurso de los papas contra las pretensiones de los emperadores. Pero ahora la casa de los Hohenstaufen poseía también ese reino. El próximo papa, Gregorio VIII, reinó sólo dos meses, y el hecho más notable de su pontificado fue la noticia de la caída de Jerusalén, que pocos días antes había sido tomada por Saladino. Lo sucedió Clemente III, quien pudo regresar a Roma, cuya población una vez más se había cansado del gobierno republicano.

Durante su pontificado Federico Barbarroja pereció ahogado, según hemos dicho al tratar acerca de la Tercera Cruzada. Celestino III, el quinto de esta rápida sucesión de papas, coronó emperador a Enrique VI, el hijo de Federico y rey de Sicilia. Enrique era un hombre cruel y ambicioso, que soñaba con restaurar el viejo Imperio Romano y destruir lo que él llamaba “el papado gregoriano”. A pesar de encontrarse casi rodeado de territorios imperiales, Celestino tuvo el valor de excomulgar a Enrique. La lucha abierta parecía inevitable, y sólo se postergó porque el Emperador tenía otros intereses más urgentes, y murió antes de poder responder al reto lanzado por el Papa. Dejaba como heredero a un niño de brazos, Federico. Tres meses después, Celestino murió.

Inocencio III

Puesto que el Imperio se encontraba desorganizado por razón de la muerte inesperada de Enrique, los cardenales romanos pudieron elegir al nuevo papa sin intervención secular, y sin que se produjera un cisma. El nuevo papa, que a la sazón contaba treinta y siete años de edad, tomó el nombre de Inocencio III, y fue el pontífice más poderoso que haya jamás ocupado la cátedra de San Pedro.

La viuda de Enrique, Constanza, temía que las diversas facciones que pronto surgieron en Alemania trataran de destruir a su hijo Federico, heredero de la corona de Sicilia. Para evitarlo, colocó al niño y su reino bajo la protección de Inocencio, e hizo

de Sicilia un feudo del papa. De ese modo se deshacía la amenaza que ese reino había representado para el papado en tiempos de Enrique VI.

La corona imperial, que también había pertenecido al difunto Enrique, no era hereditaria, y por tanto pronto surgió la discordia en Alemania. El hijo de Enrique, Federico, era demasiado joven para ser emperador. Por tanto, los partidarios de la casa de los Hohenstaufen eligieron a Felipe, hermano de Enrique. Pero sus contrarios nombraron a Otón, quien pronto contó con el apoyo de Inocencio. El hecho indudable era que Felipe tenía más derecho al trono, y que su elección había sido en regla. Pero a pesar de ello el Papa se le opuso, y declaró que, según las Escrituras, Dios visita el pecado de los padres sobre los hijos, y que Felipe procedía de la casa corrompida y repetidamente excomulgada de los Hohenstaufen. Además, decía Inocencio, el papa tiene autoridad sobre el emperador.

Así como Dios el creador del universo estableció dos grandes luminarias en el firmamento, la mayor para que presidiese sobre el día, y la menor para que presidiese en la noche, así también estableció dos grandes luminarias en el firmamento de la Iglesia universal. [...] La mayor para que presida sobre las almas como días, y la menor para que presida sobre los cuerpos como noches. Estas son la autoridad pontificia y la potestad real. Por otra parte, así como la Luna recibe su luz del Sol, [...] así también la potestad real recibe de la autoridad pontificia el brillo de su dignidad.

Sobre esa base, Inocencio pretendía tener autoridad para determinar quién debía ser emperador, y por tanto declaró que Otón era el pretendiente legítimo. El resultado fue una cruenta guerra civil que duró diez años, y en la que Felipe parecía llevar la mejor parte cuando fue asesinado. Otón quedó como dueño de Alemania, y la guerra parecía haber terminado.

Pero el nuevo emperador no tardó en romper con el papa que por tanto tiempo lo había apoyado. Una vez más la causa de la ruptura fue la cuestión de la soberanía sobre las ciudades italianas, en las que el Emperador quería hacer valer su autoridad. Poco después de su coronación en Roma, sus relaciones con Inocencio comenzaron a hacerse cada vez más tirantes. El Emperador decidió apoderarse de Nápoles y de Sicilia, que teóricamente le pertenecía al Papa, pues el rey Federico, como hemos dicho, era su vasallo. Al mismo tiempo, comenzó a alentar al viejo partido republicano en Roma.

En respuesta, Inocencio excomulgó al Emperador, lo depuso, y declaró que el legítimo heredero de Enrique VI era el joven Federico. Con el apoyo del Papa, Federico atravesó los Alpes, se presentó en Alemania, y le arrebató la corona imperial a su tío, que había querido quitarle la de Sicilia. El resultado de todo esto fue una extraña victoria para el papado. Al tiempo que Inocencio había acabado por apoyar la restauración de los Hohenstaufen, los enemigos tradicionales del papa, el nuevo

vástago de esa casa había llegado a la corona sobre la base de la autoridad del papa de deponer a reyes y emperadores. Luego, si bien era cierto que Inocencio reconocía a Federico, también era cierto, y mucho más importante, que Federico, en su misma actuación, reconocía que Inocencio había actuado debidamente al declarar depuesto a Otón.

En Francia, Inocencio intervino en la vida matrimonial del rey Felipe Augusto. Este había enviudado, y en segundas nupcias se casó con la princesa danesa Ingeburga. Pero poco después la repudió y tomó por esposa a Agnes de Meran. Inocencio amonestó al Rey, y cuando esto no bastó colocó a todo el país en entredicho. Felipe Augusto convocó entonces un parlamento en el que estaban presentes tanto los nobles como los obispos del reino. Cuando este parlamento concordó con el parecer del Papa, Felipe Augusto repudió a Agnes, y legalmente aceptó de nuevo a Ingeburga. La reina depuesta murió poco después, en medio de la más intensa melancolía, mientras la que había sido restaurada pasó el resto de sus días quejándose de que su supuesta restauración era en realidad un tormento. Pero en todo caso el Papa hizo valer su autoridad sobre uno de los reyes más poderosos de la época.

En Inglaterra reinaba a la sazón Juan Sin Tierra, el hermano y heredero de Ricardo Corazón de León. Aunque los desórdenes matrimoniales de Juan habían sido mucho mayores que los de Felipe Augusto, Inocencio no se atrevió a intervenir, pues esos desórdenes tuvieron lugar cuando el Papa necesitaba el apoyo de Juan Sin Tierra en sus esfuerzos por colocar a Otón en el trono imperial. Pero después que esa cuestión quedó resuelta el Papa y el rey de Inglaterra chocaron por la cuestión de quién era el legítimo arzobispo de Canterbury. Cuando se produjo un cisma en esa sede, con dos arzobispos rivales, ambos bandos apelaron a Roma. El Papa sencillamente declaró que ninguno de los dos pretendientes era el legítimo primado de Inglaterra, y nombró en su lugar a Esteban Langton. Juan se negó a aceptar la decisión del Papa, quien primero lo excomulgó y después lo declaró depuesto, y convocó a una cruzada contra él. Esa cruzada le fue confiada a Felipe Augusto, el viejo enemigo de Inglaterra, quien rápidamente se dispuso a hacer efectivo el decreto papal. En tales circunstancias, y temeroso de que muchos de sus propios súbditos no le eran leales, Juan Sin Tierra se apresuró a hacer las paces con el Papa, se sometió a sus órdenes e hizo de todo su reino un feudo del papado, como antes lo había hecho Constanza con el reino de Sicilia. Inocencio aceptó la sumisión de Juan, detuvo la cruzada que Felipe preparaba, y a partir de entonces defendió a su nuevo aliado. Esto se hizo particularmente necesario cuando los nobles ingleses, con el apoyo de Esteban Langton, obligaron a Juan a firmar la Carta Magna, en la que se limitaban los poderes reales frente a la nobleza. Inocencio declaró que se trataba de una usurpación de poder. Pero todas sus medidas no bastaron para obligar a los nobles a desistir de su actitud.

En España, Inocencio intervino repetidamente a través de su legado Rainero. Pedro II el Católico, rey de Aragón, trató de casarse con la hermana de Sancho VII de

Navarra. A ello se opuso Inocencio, pues había cierto grado de parentesco entre ambas familias. Poco después, Pedro el Católico fue coronado en Roma, en la iglesia de San Pancracio, a condición de que inmediatamente se dirigiera a la iglesia de San Pedro y allí se declarara vasallo del Papa, e hiciera de todo el reino de Aragón feudo papal. Aunque esto causó gran resentimiento en Aragón, fue un gran triunfo para Inocencio, quien pretendía que todos los territorios conquistados de los infieles le pertenecían al papado. Una de las ironías de la historia es que este rey de Aragón, a quien se conoce como “el Católico”, murió en la cruzada contra los albigenses, al luchar de parte de los herejes y contra las tropas enviadas por el Papa.

Cuando Alfonso IX de León trató de sellar su amistad con Castilla casándose con Berengaria, la hija de su primo hermano Alfonso VIII de Castilla, Inocencio amenazó con poner ambos reinos en entredicho. Castilla se libró de esa amenaza cuando su rey se declaró dispuesto a recibir de nuevo a Berengaria. Pero el de León persistió en su matrimonio, del que tuvo cinco hijos. Cuando los obispos de Castilla y León lo convencieron de que la política de poner a León en entredicho servía para fortalecer la causa musulmana, Inocencio abrogó el entredicho, pero excomulgó al rey de León, y prohibió que se celebrasen los sacramentos en cualquier ciudad donde el Rey estuviese presente. Tras largos años de tensiones entre León y Roma, Berengaria se retiró a Castilla. Los hijos nacidos de aquel matrimonio condenado por la iglesia fueron declarados legítimos. Y otra de las ironías de la historia es que uno de ellos, Fernando III de Castilla y León, a la postre recibió el título de santo.

Los casos que hemos citado son sólo unos pocos ejemplos de la política internacional de Inocencio. Su autoridad se hizo sentir en Portugal, Bohemia, Hungría, Dinamarca, Islandia, y hasta Bulgaria y Armenia. Cuando, aun contra las órdenes del Papa, la Cuarta Cruzada tomó a Constantinopla e instauró en ella una iglesia y un imperio latinos, la autoridad de Inocencio se extendió también a esa ciudad.

Pero esto no fue todo. Bajo su pontificado se fundaron las dos grandes órdenes de los franciscanos y dominicos, tuvo lugar la gran batalla de las Navas de Tolosa, que fue el punto culminante de la reconquista española, y se emprendió la cruzada contra los albigenses.

El punto culminante de toda esta obra fue el IV Concilio Laterano, que se reunió en el 1215. Ese concilio promulgó por primera vez la doctrina de la transubstanciación, según la cual en el acto de consagración el pan y el vino de la comunión se transforman substancialmente en el cuerpo y la sangre de Cristo.

Además, fueron condenados los valdenses, los albigenses y las doctrinas de Joaquín de Fiore. Se decretó la inquisición episcopal, que ordenaba a cada obispo investigar las herejías que pudiera haber en su diócesis, y extirparlas. Se prohibió instituir nuevas órdenes religiosas con nuevas reglas monásticas. Se ordenó que se establecieran escuelas en todas las catedrales, y que en ellas se ofreciera educación a los pobres. Se prohibió que los clérigos participaran del teatro, los juegos, la caza y

otros pasatiempos semejantes. Se requirió la confesión de pecados por parte de todos los fieles, que debía tener lugar por lo menos una vez al año. Se proscribió la introducción de nuevas reliquias sin aprobación papal. Se dictaminó que los judíos y musulmanes llevaran ropas especiales, para distinguirlos de los cristianos. Se les prohibió a los sacerdotes cobrar por la administración de los sacramentos. Y se tomaron otras muchas medidas semejantes.

Si se tiene en cuenta que todo esto lo hizo el Concilio en tres sesiones de un día cada una, resulta claro que quien tomó todas estas medidas no fue la asamblea, sino Inocencio, quien utilizó al Concilio para refrendar las medidas que él había decidido tomar. Por todo esto, no cabe duda de que en Inocencio el ideal de una cristiandad unida bajo un solo pastor, el papa, se acercó a su realización. Por tanto, no ha de sorprendernos el que este papa llegara a decir, y muchos de sus contemporáneos creyeran, que el papa “se encuentra entre Dios y el ser humano; por debajo del primero y por encima del segundo. Es menos que Dios, y más que hombre. A todos juzga, y nadie le juzga”.

Los sucesores de Inocencio

Durante casi un siglo, los sucesores de Inocencio gozaron del prestigio que el gran papa había logrado. Sus sucesores inmediatos, Honorio III, Gregorio IX, Celestino IV e Inocencio IV, tuvieron que enfrentarse a las ambiciones de Federico II, a quien, como hemos visto, Inocencio III había hecho emperador. Pero Federico falleció en el 1250, y cuatro años más tarde, al morir su hijo Conrado IV, desapareció la dinastía de los Hohenstaufen. Desde el 1254 hasta el 1273 hubo una larga anarquía en Alemania, y el papado pudo continuar su política sin preocuparse por la intervención del Imperio. Ese interregno terminó cuando el papa Gregorio X pensó que la anarquía alemana redundaba en perjuicio de la iglesia, y apoyó la elección de Rodolfo de Habsburgo. Poco después, cuando era papa Nicolás III, este emperador declaró que el papado y sus territorios eran independientes del Imperio. Durante todo este período, el poder de Francia iba aumentando, y los papas se apoyaron repetidamente en él. También las órdenes mendicantes, al principio perseguidas por algunos soberanos, se hicieron cada vez más fuertes. El primer papa dominico fue Inocencio V, quien reinó breves días en 1276. El primero franciscano fue Nicolás IV, cuyo pontificado duró del 1288 al 1292.

A la muerte de Nicolás IV, los cardenales vacilaron en la elección. El ideal franciscano había penetrado sus rangos, y algunos pensaban que el nuevo papa debía encarnar esos ideales, mientras otros insistían en la necesidad de que fuese una persona conocedora de las intrigas y ambiciones del mundo. Por fin eligieron a Celestino V, un franciscano del bando de los “espirituales”. Cuando éste se presentó en Aquila, descalzo y montado sobre un asno, fueron muchos los que pensaron que las profecías

de Joaquín de Fiore se estaban cumpliendo. Ahora comenzaba la nueva era del Espíritu, cuando la iglesia sería dirigida por el espíritu monástico. Pero Celestino, tras breve pontificado, decidió abdicar. Se presentó ante los cardenales, se despojó de sus insignias papales, se sentó en el suelo, y declaró que nada sería capaz de hacerlo cambiar de parecer. Su sucesor, Bonifacio VIII, comenzó a reinar en el siglo XIII, y murió en el XIV (1294–1303). En su bula *Unam Sanctam*, el ideal del papado omnipotente llegó a su máxima expresión:

Empero una espada debe estar bajo la otra, y la autoridad temporal debe estar sujeta a la potestad espiritual. [...] Por tanto, si la potestad terrena se aparta del camino recto será juzgada por la espiritual. [...] Empero si se aparta la suprema autoridad espiritual, sólo puede ser juzgada por Dios, y no por los humanos. [...] Por otra parte declaramos, decimos y definimos que es de absoluta necesidad para la salvación que todas las criaturas humanas estén bajo el pontífice romano.

Pero a pesar de estas palabras altisonantes, fue precisamente durante el reinado de Bonifacio cuando se hizo patente que había empezado la decadencia del papado. La “era de los altos ideales” había terminado, y comenzaba la de los “sueños frustrados”.

PARTE V

La era de los sueños frustrados

Es mejor evitar los pecados, que huir de la muerte. Si hoy no estás listo, ¿cómo has de estarlo mañana? El mañana es incierto, ¿cómo sabes que has de vivir hasta entonces? ¿De qué sirve vivir largos días, si nuestra vida no mejora?

Kempis

En el siglo XIII, según vimos en la sección anterior, parecieron cumplirse los más altos ideales de la cristiandad medieval. En la persona de Inocencio III, el papado llegó a la plenitud de su poder, al tiempo que las órdenes mendicantes se lanzaban a conquistar el resto del mundo para Cristo, y en las universidades se construían grandes catedrales del pensamiento teológico. En teoría al menos, Europa se encontraba unida bajo una cabeza espiritual, el papa, y otra temporal, el emperador. Durante buena parte de ese siglo, mientras los cruzados occidentales reinaron en Constantinopla, pareció que por fin habían vuelto a unirse las iglesias latina y griega.

Pero en medio de todos esos elementos de unidad al parecer inquebrantables existían tensiones y puntos débiles, que a la postre derrumbarían el gran edificio que la cristiandad medieval había construido con sus altos ideales. La unión con la iglesia griega era tan solo aparente, pues bajo la superficie bullía el resentimiento de un pueblo que se sentía oprimido por invasores extranjeros. Por tanto, tan pronto como los bizantinos lograron reconquistar su capital, abrogaron todos los acuerdos que los patriarcas latinos de Constantinopla habían hecho con la iglesia occidental. La unidad política de Europa era más ficticia que real, pues los emperadores no tenían fuera de Alemania más que una autoridad nominal, y aun en su propio país se veían forzados a luchar casi constantemente contra los nobles rebeldes.

Los grandes sistemas escolásticos del siglo XIII también llevaban dentro de sí los gérmenes de su propia destrucción, según veremos más adelante. La arquitectura gótica, logro supremo de la civilización medieval, pronto se dio a la ornamentación excesiva que es característica de todo arte decadente.

El papado no estaba exento de las mismas fuerzas de destrucción. A través de toda

la “era de los altos ideales”, había existido una tensión casi constante entre el papado y el imperio, pues los límites de la autoridad de cada uno de los dos poderes no podían fijarse con exactitud. En la misma ciudad de Roma, donde se suponía que los papas reinaban como soberanos, el papado fue juguete frecuente de las ambiciones de los poderosos, o de la veleidad del pueblo. El espíritu republicano, que se había hecho fuerte en el norte de Italia, se hacía sentir en Roma. Dadas todas estas circunstancias, fueron muchas las ocasiones en que los papas se vieron obligados a exiliarse, o a refugiarse en alguno de sus castillos en las afueras de la ciudad, o a apelar al emperador frente a los republicanos, o al pueblo contra los nobles, o a los normandos para contrarrestar las amenazas del Imperio.

Pero a pesar de todo esto, durante el siglo XIII el papado tuvo el respeto de Europa. Cuando caía en tristes circunstancias, la cristiandad se conmovía, y por tanto quienes lo oprimían se veían obligados a actuar con moderación. Según aprendieron por experiencia propia los nobles italianos, los emperadores y los republicanos romanos, un papa cautivo era todavía un enemigo temible.

En el período que ahora estudiamos, esas circunstancias cambiaron. La triste historia de la decadencia del papado, que ocupará buena parte de la presente sección de nuestra historia, tuvo por consecuencia que la cristiandad occidental le perdió el respeto al papa. El gran sueño de Inocencio III, de un pueblo cristiano unido bajo un solo pastor, había quedado frustrado largos años antes que Lutero comenzara la Reforma protestante.

Frente a la corrupción del papado y de la iglesia en general, surgieron diversos movimientos de reforma. Algunos de ellos se dirigían casi exclusivamente a la práctica de la vida cristiana, mientras que otros atacaban las doctrinas que se habían desarrollado durante los siglos anteriores. Algunos eran dirigidos por eruditos y predicadores, mientras que otros tenían raíces más populares. Tales movimientos de reforma ocuparán también buena parte de nuestra atención.

Pero antes de pasar a narrar toda esa historia, conviene que nos detengamos a describir algo del trasfondo en que tuvo lugar.

La peste y sus consecuencias

La economía europea, que antes se había estado expandiendo, se estancó a principios del siglo XIV, y a mediados de ese siglo empezó a declinar. Esto se debió a la inestabilidad política, al fin de las cruzadas y a la decadencia de la agricultura. Pero su causa principal fue la epidemia de peste bubónica que azotó repetidamente a Europa occidental a partir de 1347.

La peste bubónica se propaga principalmente por pulgas que, tras picar a ratas

infectadas, se la transmiten a un ser humano. Hacia fines del siglo XIII, cuando los genoveses lograron derrotar a los marroquíes, y abrir el estrecho de Gibraltar a la navegación, el contacto entre el norte de Europa y la cuenca del Mediterráneo se hizo cada vez más estrecho. La navegación había sido grandemente mejorada en ese mismo siglo, y por tanto, aun a través del invierno, constantemente había barcos procedentes del Mediterráneo en los puertos del Atlántico. Esto contribuyó a difundir la población de ratas negras, que son las portadoras de la terrible enfermedad. Además, la prosperidad económica del siglo XIII había llevado a un gran aumento en la población, de modo que quedaban pocos lugares aislados en Europa occidental. Cuando la plaga apareció en las costas del Mar Negro y en el sur de Italia, halló condiciones óptimas para su propagación. En tres años barrió el continente europeo, y se calcula que la tercera parte de la población murió. Tras esa terrible mortandad, la epidemia amainó, aunque volvió repetidamente con menos virulencia, cada diez o doce años. En cada uno de esos nuevos brotes, la enfermedad atacó principalmente a la generación más joven, que no había quedado inmunizada por la epidemia anterior, y por tanto Europa tardó dos siglos en volver a establecer el equilibrio demográfico.

Las consecuencias de la plaga fueron enormes, tanto en el orden económico como en el orden religioso. En lo económico, la epidemia afectó diversas regiones de distintos modos. En algunos lugares, la falta de mano de obra aumentó el precio de los productos manufacturados. En otros, la falta de mercados produjo un exceso de producción, con el consiguiente desempleo. Pero en todo caso lo que resultó fue un desequilibrio económico que se manifestó en una inestabilidad política inusitada. En los alrededores de París, en Inglaterra y en Flandes se produjeron revueltas populares. En algunos casos, como en Flandes, esas revueltas lograron cierto arraigo, y fue necesaria la intervención de todo el poderío de la corona francesa para aplastarlas, tras varios años de lucha. En las principales ciudades manufactureras, dada la restricción de los mercados, los maestros artesanos trataron de evitar que sus aprendices llegaran a ser maestros, y compitieran con ellos. El resultado fue una tensión cada vez mayor entre maestros y aprendices o jornaleros, que llevó a ambos grupos a organizarse para proteger sus intereses. Las huelgas se hicieron cada vez más frecuentes. En general, la producción disminuyó, y aumentaron los precios.

En el orden religioso, la peste tuvo también consecuencias profundas. Dado el carácter de la enfermedad, que frecuentemente parecía atacar de momento a personas perfectamente sanas y matarlas en unas pocas horas, se comenzó a dudar del universo racional y ordenado que habían concebido los escolásticos. Entre los intelectuales, se abrió paso la opinión de que el universo no es en fin de cuentas racional, y en consecuencia se dudó cada vez más de la capacidad de la mente humana para penetrar los misterios de la existencia. Entre el pueblo menos educado, aumentó la superstición, que siempre había existido. Como dijimos anteriormente, varios de los “gigantes” del siglo IV se habían opuesto al auge que comenzaron a tomar en su época las peregrinaciones. Ahora, mil años más tarde, esas peregrinaciones eran una de las

manifestaciones religiosas más populares. Los ricos partían hacia los lugares tradicionales de peregrinación: Tierra Santa, Roma y Compostela. Los pobres acudían a santuarios más cercanos cuya eficacia, aunque no igual a la de los tres lugares mencionados, se consideraba grande. De igual modo, aumentó el culto a las reliquias, que se había ido abriendo paso a través de toda la Edad Media. Luego, las supersticiones contra las que protestaron los reformadores del siglo XVI, aunque tenían raíces que en muchos casos se remontaban a más de mil años atrás, se habían vuelto particularmente exageradas y comunes a partir de mediados del siglo XIV.

Otra consecuencia de la plaga fue una gran preocupación con el tema de la muerte. Puesto que hasta los más jóvenes “y particularmente ellos en las epidemias posteriores” podían morir inesperadamente, toda la vida se veía a la luz de esa posibilidad. La muerte era el acompañante secreto y constante de todo ser humano, dispuesta a reclamarle en cualquier momento y a llevarle, o bien a la patria celestial, o bien al castigo eterno. Al agonizar un enfermo, los ángeles y demonios se disputaban el alma del moribundo, y la función de la iglesia y de sus ministros consistía en facilitar la victoria de los ángeles. La muerte, pues, y su triunfo al parecer universal, se volvieron temas constantes en la literatura y el arte, donde frecuentemente se le representaba celebrando su victoria. Por las mismas razones, y en unión estrecha con este interés en la muerte, se comenzó a pensar en Jesucristo como juez más bien que como redentor. La ira de Dios, que parecía experimentarse en esta vida en la epidemia y el hambre, se pondría de manifiesto de modo particular en el juicio final, cuando Jesucristo, sentado sobre el arco iris, juzgaría a toda la humanidad. Y en ese juicio no habría palabra alguna de perdón, sino sólo para quienes en esta vida la hubieran merecido por razón de sus buenas obras y de su uso de los medios de gracia.

Por último, conviene señalar que la peste contribuyó a aumentar la enemistad entre cristianos y judíos. Entre los cristianos, se pensaba que parte de la causa de la peste eran las brujas, cuyos maleficios enfermaban a sus enemigos. Por ello, se persiguió a mujeres inocentes a quienes se les dio ese título. Pero además se persiguió a los gatos, que se decía eran amigos de las brujas. Por esa causa aumentó la población de ratas. Puesto que todo esto no sucedía entre los judíos, los casos de peste eran menos frecuentes entre ellos. El resultado fue que se les acusó de envenenar los pozos donde bebían los cristianos, y que en represalia de ello hubo terribles matanzas.

La alianza entre la burguesía y la corona

Además de la peste bubónica, otros factores contribuyeron a las condiciones sociales y políticas de los dos siglos que ahora estudiamos, el XIV y el XV. El principal de ellos fue probablemente la alianza entre la alta burguesía y la corona.

En los dos siglos anteriores la economía manufacturera y mercantil había logrado

gran desarrollo. Para sostenerla, se habían propagado los sistemas de crédito, y en consecuencia las casas bancarias se enriquecieron. Puesto que la manufactura, el comercio y la banca estaban en manos de la alta burguesía, esta nueva clase, surgida con el desarrollo de las ciudades, era la que más beneficios recibía de esas actividades. Sus intereses se oponían a los de los grandes señores del sistema feudal. Las pequeñas guerras entre señores vecinos, los impuestos que cada noble imponía sobre los productos que pasaban por sus territorios y el sueño de los grandes barones de crear unidades autosuficientes actuaban en perjuicio del comercio. Desde el punto de vista de la alta burguesía, un gobierno centralizado y fuerte, que protegiera el comercio, erradicara el bandidaje, regulara la moneda y evitara las constantes guerras entre pequeños vecinos, era altamente deseable. Por ello esa clase les prestó apoyo decidido a los esfuerzos por parte de los reyes de limitar el poder de la nobleza.

También los reyes recibían beneficios de esa alianza. El único modo efectivo de hacer valer su autoridad era tener un ejército permanente, bajo el mando de la corona, que pudiera actuar rápida y eficazmente contra cualquier rebelde. Pero esto costaba dinero. La mayor parte de las tierras estaba en manos de los nobles, quienes utilizaban ese recurso para levantar ejércitos propios, según la necesidad del momento. Pero la corona no podía exigirles a tales nobles que sostuvieran el gasto de un ejército permanente. Al menos, no podía hacerlo mientras no se estableciera firmemente la autoridad de la corona sobre la nobleza. En esas circunstancias, los reyes tenían que acudir a la burguesía, cuyo apoyo económico les permitía sostener los ejércitos necesarios.

El nacionalismo

Este proceso dio origen a los estados modernos. Francia e Inglaterra, junto a los países escandinavos, fueron los primeros en quedar unidos bajo monarquías relativamente fuertes. España tardó hasta fines del período que estamos estudiando, pues no fue sino con el matrimonio de Isabel y Fernando que se produjo la unidad nacional. Portugal era una monarquía al empezar este período, pero a través de todo él la corona fue aumentando su poder frente a los nobles. Alemania e Italia no lograron la unidad nacional sino largo tiempo después.

Esto a su vez dio origen a un creciente sentimiento nacionalista. En los siglos anteriores, la mayor parte del pueblo europeo se había sentido ciudadana de algún pequeño condado o burgo. Pero ahora se empezó a hablar de una nación francesa, por ejemplo, y los habitantes de esa nación comenzaron a mostrarse poseídos de cierto espíritu nacional. Esto sucedió aun en los países que no quedaron unidos bajo una monarquía floreciente. A fines del siglo XIII, varias municipalidades alpinas se rebelaron y fundaron la Confederación Helvética, que fue creciendo a través de todo el

siglo XIV, al tiempo que derrotaba repetidamente a los ejércitos que los emperadores alemanes enviaban para tratar de sofocar la rebelión. Por fin, en 1499, el emperador Maximiliano I se vio obligado a reconocer la independencia de Suiza. En Alemania, aunque no hubo un movimiento de insurrección semejante al de Suiza, sí hubo toda suerte de indicaciones de que los habitantes de los diversos electorados, ducados, ciudades libres, etc. comenzaban a sentirse alemanes, y a dolerse por la injerencia que tenían en los asuntos nacionales otros países cuya unidad les daba mayor poder. Tales sentimientos nacionalistas, cada vez más comunes en la Europa de los siglos XIV y XV, militaban contra la relativa unidad que se había logrado en épocas anteriores.

Si el papado parecía inclinarse a favor de los intereses franceses, como lo hizo durante su residencia en Aviñón, los ingleses no vacilaban en oponerse a él. Si, por el contrario, se negaba a ser instrumento dócil en manos de la corona francesa, ésta apoyaba a otro papa, como sucedió durante el Gran Cisma. Aunque en siglos anteriores se habían producido situaciones semejantes, en este período de fines de la Edad Media tales situaciones, más que la excepción, resultaron ser la regla. Y lo mismo sucedió con respecto al Imperio, sobre todo en las regiones fronterizas de Suiza y Bohemia. A la rebelión suiza nos hemos referido más arriba. El sentimiento nacionalista bohemio nos interesará al tratar de Juan Huss y los suyos.

La Guerra de los Cien Años

El surgimiento de las grandes naciones modernas, y el uso de la artillería en el campo de batalla, dieron lugar a guerras mucho más sangrientas y prolongadas que las de los siglos anteriores. De ellas, la más notable fue la guerra de los Cien Años, que de tal modo involucró, no sólo a Francia e Inglaterra, sino también al resto de Europa, que algunos historiadores han sugerido que debería llamarse “primera guerra europea”.

La causa inicial de las hostilidades fue la cuestión de la sucesión a la corona francesa. El rey de Francia, Felipe IV el Hermoso, había dejado tres hijos varones; pero todos reinaron sucesivamente, y murieron sin a su vez tener descendencia masculina. A la muerte del menor, Carlos IV, se planteó la cuestión de la sucesión. En Francia, Felipe de Valois, sobrino de Felipe IV, fue coronado rey. Pero en Inglaterra el parlamento inglés declaró que su propio rey, Eduardo III, era el legítimo heredero de la corona, y envió una delegación a Francia para reclamarla. La alegación inglesa se basaba en el hecho de ser Eduardo hijo de la hermana de los tres últimos reyes, y por tanto nieto del padre de ellos, Felipe IV. El nuevo rey de Francia, Felipe VI de Valois, respondía diciendo que, de igual modo y por las mismas razones que las mujeres no podían heredar el trono, la descendencia por línea masculina debía preferirse a la que tenía lugar por línea femenina.

Como rey de Francia, Felipe VI era señor, entre otros territorios, del ducado de

Guyena. Puesto que Eduardo III era duque de Guyena, le correspondía prestarle homenaje de vasallo al nuevo rey de Francia. Tras largas vacilaciones, Eduardo consintió a esa ceremonia, aunque después de celebrarla se retractó, diciendo que había participado de ella cuando todavía era menor de edad, y siguiendo el parecer de consejeros ineptos.

Todo esto contribuyó a enemistar a los dos monarcas, hasta que los asuntos de Escocia los llevaron a la guerra. Por varias generaciones, Francia había sido el principal aliado de Escocia frente a las intenciones de conquista que los ingleses abrigaban hacia ese territorio al norte de su país. Cuando, debido a la política imperialista de Inglaterra, el rey David de Escocia se vio obligado a abandonar el país, Francia le prestó asilo, y apoyó a sus partidarios que continuaban luchando contra las tropas de Eduardo III. Este protestó, y se preparó a atacar a Francia.

Empero Eduardo, involucrado como estaba en una guerra en Escocia, no podía pretender derrotar a Felipe por sí solo, y por tanto se dedicó a tejer una extensa red de alianzas contra su enemigo. Su principal aliado era el emperador Luis de Baviera, quien le dio el título de “vicario imperial”. Además, contaba con el apoyo de varios duques y otros nobles de menor categoría, y con el de las ciudades de Flandes, que se rebelaron contra sus señores. El jefe de la rebelión, el cervecero Jacobo von Artaveldt, temía con razón que los nobles a quienes los rebeldes habían derrocado buscaran el apoyo de la corona francesa, y por tanto él se procuró el de Eduardo.

Felipe, por su parte, organizó otra red de alianzas en la que estaban incluidos los reyes de Navarra y Bohemia, así como los duques de Bretaña, Austria y Lorena, y varios nobles alemanes que se oponían a la política del Emperador.

Las primeras campañas de la guerra resultaron infructuosas para los ingleses. En el 1338, Eduardo se presentó en las fronteras de Francia, y se dedicó a devastar la región. Pero Felipe sabía que su rival estaba agotando el tesoro de Inglaterra, y que no podría sostener su ejército en pie de guerra largo tiempo. Por ello se negó a ofrecerle batalla, y a la postre Eduardo tuvo que regresar a Inglaterra, empobrecido y decepcionado.

En el 1340, los franceses, junto a los normandos y genoveses, reunieron una enorme flota para cerrarles el paso a los ingleses, pero éstos, con la ayuda de los flamencos, los derrotaron decisivamente. Casi toda la escuadra francesa fue destruida, y miles de soldados murieron ahogados tras lanzarse al mar huyendo del enemigo. Se cuenta que nadie se atrevía a darle a Felipe noticia de la terrible derrota, hasta que su bufón le dijo que al parecer los franceses eran más valientes que los ingleses, porque se atrevían a saltar al mar. Empero esta vez tampoco pudo Eduardo sacar ventaja de sus triunfos iniciales, pues su gran ejército se deshizo cuando empezaron a escasear los fondos. Exasperado, el rey de Inglaterra invitó al de Francia a un encuentro en el campo del honor. Pero Felipe sabía que el tiempo actuaba en su provecho, y por fin Eduardo se vio obligado a aceptar un armisticio y a regresar a Inglaterra, donde tenía que enfrentarse a las enormes deudas que había contraído para financiar su campaña.

La próxima expedición inglesa, en el 1346, tuvo mejores resultados. Eduardo sorprendió a los franceses cuando desembarcó inesperadamente en Normandía, donde se dedicó a devastar la región. Tras una larga y complicada serie de marchas y contramarchas, los dos ejércitos chocaron finalmente en la batalla de Crecy, donde los arqueros ingleses derrotaron decisivamente al ejército francés. Eduardo entonces aprovechó esa victoria para sitiar a Calais, que se rindió al año siguiente y fue desde entonces una de las más importantes posesiones inglesas en el continente.

Poco después de la capitulación de Calais, la peste bubónica barrió toda Europa, y forzó a ambos contendientes a abandonar las hostilidades. Cuando éstas se reanudaron varios años más tarde, Felipe VI había muerto, y fue su hijo y sucesor Juan II quien se enfrentó a los invasores ingleses, que marchaban al mando de Eduardo, príncipe de Gales e hijo de Eduardo III. Debido al color de su armadura, este gran guerrero recibió el nombre de “Príncipe Negro”, por el que lo conoce la posteridad. Su estrategia consistió en desolar los campos de Francia, destruyendo así la base económica de su contrincante. Juan respondió reuniendo un gran ejército que sorprendió a los ingleses cerca de Poitiers. Pero una vez más la disciplina superior del ejército inglés, y la destreza de sus arqueros, se impusieron en el campo de batalla. Contra toda expectación, el Príncipe Negro y sus tropas derrotaron en Poitiers a un ejército muchísimo más poderoso, y coronaron su triunfo capturando al rey Juan. Este fue llevado como prisionero a Inglaterra, donde permaneció hasta que el tratado de Bretigny, en el 1360, le devolvió la libertad. En ese tratado, Eduardo III renunciaba a toda pretensión a la corona de Francia, al tiempo que Juan se comprometía a pagarle una indemnización de tres millones de escudos, y a reconocer su soberanía sobre Calais y sobre buena parte de Aquitania.

Empero la guerra, que se había vuelto endémica, se trasladó ahora a España. En diversas regiones de Francia había bandos de mercenarios, las llamadas “compañías blancas”, que quedaron desempleados al firmarse la paz, y no tenían otro medio de subsistencia que el robo y la violencia. Para librarse de ellos, Carlos V, sucesor de Juan II, decidió enviarlos a Castilla, donde Pedro el Cruel había matado o mandado matar a varios nobles, y enviado al exilio a otros tantos. Entre estos últimos se contaba su hermano bastardo Enrique de Trastámara, cuya madre había sido asesinada por orden de Pedro. Los desmanes del cruel rey de Castilla enardecieron a los franceses cuando recibieron la noticia de que su esposa Blanca de Borbón, princesa francesa a quien Pedro había humillado repetidamente, había muerto en circunstancias misteriosas. Pronto se dijo que había sido envenenada, y no faltaron caballeros franceses que se dispusieron a vengar la muerte de su princesa. Al mando de Enrique de Trastámara, y con dinero procedente de la corona francesa y del papa, un gran ejército de caballeros franceses y de “compañías blancas” cruzó los Pirineos, atravesó Aragón y penetró en Castilla. Cuando sus nobles se negaron a defenderle, Pedro el Cruel huyó a Portugal, y después a Bayona. El territorio donde Pedro el Cruel se había refugiado estaba bajo el gobierno del Príncipe Negro, quien le ofreció su apoyo contra el “usurpador” Enrique.

Al parecer, una de las principales razones que movieron al jefe inglés a seguir esa política fue su deseo de oponerse a los designios del rey de Francia, sin romper abiertamente con lo estipulado en el tratado de Bretigny. Al frente de su ejército el Príncipe Negro cruzó los Pirineos en Roncesvalles, logró que el Rey de Navarra aprovisionara sus tropas en Pamplona, y penetró en tierras de Castilla. Allí derrotó decisivamente a Enrique de Trastámara, y volvió a colocar a Pedro sobre el trono.

Este tenía el propósito de matar a los dos mil prisioneros hechos en el campo de batalla, pero su aliado inglés se lo impidió, persuadiéndolo a perdonarles la vida y aceptarlos como sus súbditos. Poco después, cuando el restaurado rey de Castilla se hizo el sordo ante las peticiones de su aliado, quien necesitaba provisiones para su ejército, éste regresó a Aquitania, y libró a don Pedro a su suerte. En el entretanto, Enrique de Trastámara había vuelto a apelar a Francia, y con la ayuda que de ella recibió se presentó de nuevo en Castilla, donde derrotó a su rival. Poco después, en circunstancias que la historia no ha podido aclarar, los dos hermanos rivales se encontraron abrazados en combate mortal cerca de Montiel, y don Pedro resultó muerto. A partir de entonces Enrique reinó en Castilla, y Francia pudo contar con un aliado allende los Pirineos. Esta alianza se afianzó cuando un hermano del Príncipe Negro, el duque de Lancaster, reclamó para sí la corona de Castilla, por haberse casado con la heredera de don Pedro. La alianza entre Castilla y Francia cambió el curso de la guerra. Con la ayuda de la escuadra castellana, los franceses tomaron la ofensiva.

En el 1372, los castellanos destruyeron toda la flota inglesa en la batalla de La Rochelle. Dos años más tarde, no les quedaban a los ingleses más posesiones en el Continente que Calais, Burdeos, Bayona y otros pocos lugares de menor importancia. Por fin, en el 1375, Eduardo se vio obligado a aceptar una tregua, que duró hasta el 1415.

Eduardo murió en el 1377. Puesto que poco antes había fallecido el Príncipe Negro, el nuevo rey fue el hijo de este último, Ricardo II. Durante todo su reinado y el de su sucesor, Enrique IV, Inglaterra se vio envuelta en guerras con Escocia, y en rebeliones y movimientos populares que le impidieron seguir una política belicosa contra Francia. Uno de estos movimientos fue el de Wyclif y los “lolardos”.

Fue el hijo de Enrique IV, el quinto rey del mismo nombre, quien, tras destruir la rebelión de los lolardos, se dispuso a emprender de nuevo las hostilidades contra Francia. Tan pronto como se sintió seguro en su trono, reclamó para sí la corona francesa. Poco después desembarcó en la boca del Sena, tomó la fortaleza de Harfleur, y se adentró en Francia. Esa invasión se facilitaba porque ese país estaba entonces en medio de luchas internas, debido a la locura de Carlos VI. Dos partidos, el de los “borgoñones” y el de los “armañacs”, se disputaban la regencia. Por ello las tropas francesas evitaron el combate por algún tiempo, pero por fin, confiadas en su superioridad numérica, trataron de detener al invasor, y fueron vencidas en la batalla de Agincourt (1415). Una vez más, empero, los ingleses se vieron imposibilitados de

continuar la campaña, pues escaseaban los fondos y el ejército había sufrido serias bajas durante su estancia en Francia. Enrique se contentó entonces con declarar que la victoria de Agincourt mostraba que Dios favorecía su causa, y que la corona francesa le pertenecía ante los ojos de Dios. Hecha esta declaración, regresó a Inglaterra, donde fue recibido en triunfo.

Allí lo visitó el emperador Segismundo, quien anteriormente había estado en la corte francesa en un intento de mediar entre ambos contendientes. Enrique se mostró dispuesto a renunciar al trono de Francia, siempre que se cumpliera el tratado de Bretigny. Puesto que ese tratado le concedía al rey de Inglaterra buena parte del territorio francés, las esperanzas de llegar a una reconciliación por ese camino eran escasas, y los ingleses continuaron preparándose para la guerra. Cuando los franceses trataron de reconquistar a Harfleur, Enrique estaba preparado, y un contingente enviado desde Inglaterra puso fin al sitio de esa fortaleza.

En París, el partido de los armañacs estaba en el poder. Por tanto, el jefe de los borgoñones, Carlos, duque de Borgoña, se negó a enviar tropas contra los ingleses, y se rumoraba que había hecho un pacto secreto con Enrique. Sea esto cierto o no, cuando el rey de Inglaterra desembarcó de nuevo en territorio francés, en la región de Normandía, los franceses no pudieron ofrecerle gran resistencia, pues los ejércitos borgoñones se encontraban frente a París. Mientras en París los borgoñones tomaban la ciudad, y les daban muerte a los principales jefes de los armañacs, los ingleses se hicieron dueños de buena parte de Normandía.

Huyendo de los borgoñones, el delfín Carlos, heredero de la corona francesa, escapó de París y estableció su gobierno en Poitiers, declarándose regente por su padre demente. Había entonces un rey loco, y dos partidos que se disputaban la regencia, los borgoñones en París y los armañacs en Poitiers. Ante la amenaza inglesa, estos dos partidos comenzaron a negociar la paz entre sí. Pero cuando el duque de Borgoña fue asesinado en una entrevista con el Delfín, y en presencia de éste, los borgoñones decidieron que no les quedaba otro camino que el de aliarse a Enrique, y con ese propósito le prometieron la mano de la princesa Catalina, hija del rey demente, la regencia del reino, y la sucesión al trono tras la muerte del rey. A cambio de ello, Enrique respetaría los antiguos privilegios de la nobleza francesa ante la corona, le devolvería al reino los territorios que había tomado en Normandía, y conquistaría las tierras que se hallaban bajo el dominio del Delfín. A esta última empresa estaba dedicado cuando enfermó y murió, dejando como heredero del trono inglés al pequeño hijo que había tenido de Catalina poco antes. El nuevo rey de Inglaterra, Enrique VI (1422-1471), contaba sólo unos meses de edad cuando murió también Carlos VI, dejándole así en posesión de las coronas de Inglaterra y Francia. Pero el Delfín tenía aún seguidores y territorios en el centro y sudeste del país, y se hizo proclamar heredero de su difunto padre, con el título de Carlos VII. Además, a la muerte del rey loco, muchos franceses comenzaron a inclinarse hacia el Delfín, que en fin de cuentas

era el heredero legítimo. Continuó así la guerra, no ya entre franceses e ingleses, sino ahora entre dos partidos dentro de Francia, uno apoyado por los ingleses, y el otro por los escoceses. Durante cinco años la guerra siguió sin mayores acontecimientos. Pero hacia el final de ese período los ingleses y sus aliados ganaron importantes batallas, cruzaron el Loira y sitiaron a Orleans.

La situación del Delfín era cada día más desesperada, cuando le llegaron noticias de una doncella natural de la pequeña aldea de Domremy, que decía haber tenido visiones en las que santas Catalina y Margarita, además del arcángel Miguel, le habían ordenado que dirigiera las tropas del Delfín para romper el cerco de Orleans, y que luego lo condujera a ser coronado en Reims, lugar tradicional donde eran coronados los reyes de Francia, y adonde Carlos no había podido acudir porque esa ciudad estaba en territorio enemigo.

Se cuenta que Carlos VII mandó a buscar a la joven Juana de Arco (que así se llamaba nuestra doncella) y que, poco antes de serle presentada, se disfrazó y mezcló entre sus nobles, colocando a otro en su lugar. Si hizo esto para burlarse de ella, o para probarla, no está claro. Pero al entrar al salón en que estaba el Rey la joven se dirigió directamente a él, sin prestarle la más mínima atención al que se hacía pasar por rey. Sorprendido, Carlos se apartó con ella a un rincón, y al regresar a la asamblea declaró conmovido que Juana sabía secretos de su vida que no eran conocidos por mortal alguno.

Poco después “la doncella”, como la llamaban sus contemporáneos, se paseó entre las tropas vestida de armadura, y se mostró hábil en el manejo de su cabalgadura y de la lanza. Según se extendía su fama, aumentaba el entusiasmo entre los soldados del Delfín, y el temor entre sus contrarios.

Carlos había reunido en Blois provisiones que esperaba hacer llegar a la sitiada Orleans, y Juana se ofreció para dirigir la expedición. Gracias a una serie de circunstancias al parecer inexplicables, tanto la doncella como las provisiones lograron atravesar el cerco, sin tener encuentro alguno con los sitiadores.

En Orleans, fue recibida con aclamaciones, e inmediatamente comenzó a dirigir ataques contra las posiciones de los ingleses. Cada día salía una columna de Orleans, capitaneada por Juana de Arco, y cada día caía un bastión enemigo. A la postre los ingleses decidieron levantar el sitio, y la heroína, que desde entonces fue conocida como “la doncella de Orleans”, prohibió que se les persiguiera, señalando que era domingo, día de oración y no de batallas.

Después de esto, las victorias fueron ininterrumpidas, y Carlos pudo invadir el territorio enemigo y marchar hacia Reims para ser coronado. A su paso, ciudades que por años habían estado en manos de los ingleses y borgoñones lo recibían con entusiasmo, o al menos le enviaban provisiones cuando no se atrevían a declararse públicamente a su favor. La ciudad de Reims, al recibir noticias de la marcha del Rey y de la doncella, echó a la guarnición borgoñona, y recibió a Carlos con festejos. En la

catedral, el Delfín fue coronado, mientras Juana, de pie ante el altar, veía sus sueños hechos realidad.

Cumplida su doble misión de romper el cerco de Orleans y llevar al Rey a ser coronado en Reims, la joven visionaria estaba pronta a regresar a su vida anterior, como aldeana de Domremy, y repetidamente solicitó de Carlos permiso para ello. Pero el monarca no se lo concedió, y Juana continuó luchando hasta que fue capturada en una escaramuza, y vendida a los ingleses.

Sus antiguos aliados, ocupados de aprovechar las ventajas logradas en los últimos meses, no se ocuparon más de ella. Hasta donde sabemos, el Rey ni siquiera ofreció pagar su rescate, según se acostumbraba en esa época con los cautivos de rango. Es muy probable que sus consejeros se hayan alegrado de no verse más bajo la sombra de una mujer plebeya. Por su parte, los ingleses se la vendieron por diez mil francos al obispo de Beauvais, quien deseaba juzgarla como hereje y hechicera.

El juicio tuvo lugar en Rouen, y Juana fue acusada de hereje, entre otras cosas, por pretender tener mandamientos directos del cielo, sin intervención de la iglesia, por decir que sus santos le hablaban en francés, y por vestirse de hombre. Cuando, tras varios meses de prisión, sus jueces le declararon que sería entregada al “brazo secular” para ser ejecutada, accedió a firmar un documento de abjuración, “siempre que plazca a Nuestro Señor”. A cambio de ello, en lugar de ser quemada viva, se le condenó a cadena perpetua. Empero pocos días después declaró que de nuevo se le habían presentado santas Catalina y Margarita, reprochándole su traición.

Entonces fue llevada a la Plaza del Mercado Viejo, en Rouen, y quemada. Sus últimas instrucciones, dadas al sacerdote que la acompañaba junto a la pira, fueron de sostener el crucifijo en alto, y repetir fuertemente las palabras de salvación, para poder oírlas por sobre el crujir de las llamas. Era el 30 de mayo de 1431. Casi veinte años más tarde, al entrar victorioso en Rouen, Carlos VII ordenó una nueva investigación que, como era de esperarse, la exoneró. En 1920, el papa Benito XV la declaró santa. Pero desde siglos antes se había vuelto la heroína nacional de Francia.

A partir del episodio de Juana de Arco, las victorias de Carlos VII fueron casi ininterrumpidas. En 1435 logró apartar al duque de Borgoña (hijo del que había sido asesinado) del partido inglés, firmando con él la paz de Arrás. Dos años más tarde sus tropas ocuparon a París. Cuando, en 1449, los reyes de Inglaterra y Francia acordaron una tregua, los ingleses habían sido expulsados de toda Francia, excepto Calais y algunas porciones de Guyena y Normandía. Carlos VII utilizó los cinco años de tregua para consolidar su poder y organizar su administración y su ejército. Esto hizo con tan buen resultado que cuando se reanudaron las hostilidades los ingleses fueron expulsados del territorio francés en sólo cuatro años. Al final de ese período, no les quedaba en Francia más que la plaza de Calais, que siguió siendo posesión suya hasta 1558. Por tanto, a partir de 1453 la guerra de los Cien Años se limitó a pequeñas escaramuzas, hasta que por fin se firmó la paz de Picquigny en 1475.

Esta larga guerra tuvo importantes consecuencias para la vida de la iglesia, según hemos de ver repetidamente. El hecho de que durante buena parte de ella el papado estuvo en Aviñón, donde existía a la sombra del trono francés, contribuyó a enemistar a los ingleses con el papado. Más tarde, durante el Gran Cisma en que Europa se dividió en su obediencia a dos papas, las alianzas establecidas en medio de la guerra de los Cien Años fueron uno de los factores que determinaron por qué papa se decidía cada país. Además, la guerra misma dificultó la tarea de subsanar el cisma. Por último, tanto en Francia como en Inglaterra, Escocia y otros beligerantes, la guerra fortaleció el creciente sentimiento nacionalista, y por tanto contribuyó a debilitar toda pretensión que el papado pudiera abrigar a una autoridad universal.

El papado bajo la sombra de Francia

45

Es de absoluta necesidad para la salvación que todas las criaturas humanas estén bajo el pontífice romano.

Bonifacio VIII

Durante la “era de los altos ideales”, según hemos visto, hubo constantes conflictos entre papas y emperadores. Ambos reclamaban para sí una autoridad universal y, aunque en teoría se distinguía entre el poder temporal y el espiritual, el choque era inevitable.

En el período que ahora narramos, siguió habiendo conflictos semejantes. La diferencia principal fue que ahora esas luchas involucraron no tanto a los emperadores, como a algunos de los monarcas cuyo poder creciente eclipsaba al del Imperio. Particularmente, las relaciones entre el papado y la monarquía francesa fueron uno de los principales factores en la historia de la iglesia en los siglos XIV y XV.

Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso

Al terminar la sección anterior, señalamos que el papa Celestino V, hombre de profunda convicción franciscana, renunció a su posición, y que en su lugar fue electo Bonifacio VIII. Benedetto Gaetani —que así se llamaba originalmente el nuevo papa— era un hombre de carácter opuesto al de Celestino. Mientras éste había resultado ser un fracaso debido a su sencillez extrema, que no le permitía tomar en cuenta los torcidos motivos que mueven el corazón humano, Gaetani tenía larga experiencia diplomática como legado pontificio, y había tenido tratos con reyes y magnates en diversos países de Europa. En esas misiones había desarrollado un conocimiento profundo de las intrigas que se urdían en las cortes europeas. Y, mientras su extrema humildad llevó a Celestino a renunciar a la tiara, el origen aristocrático de Bonifacio, y su alta opinión de las prerrogativas papales, hicieron de él uno de los papas más altivos que haya conocido la historia.

Su propia elección es ejemplo de su modo de proceder. El cónclave cardenalicio estaba reunido en Nápoles, a la sombra del rey Carlos, y le era imposible ponerse de acuerdo en cuanto a quin sería el nuevo papa. Las dos poderosas familias de los Colonna y los Orsini se disputaban el papado; y ninguna estaba dispuesta a elegir un miembro del bando contrario. Durante los diez días que duró el cónclave, Bonifacio se las fue arreglando para ser electo, y se cuenta que lo hizo persuadiendo a ambos bandos que le permitieran sugerir un candidato imparcial. Tras lograr de ambos la promesa de aceptar a su candidato, Bonifacio se nombró a sí mismo. Quedaba todavía la cuestión de si Carlos lo aceptaría como papa, pues ese rey había dado muestras de querer tener un instrumento dócil en la Santa Sede, y era de todos sabido que Benedetto Gaetani tenía un carácter altanero e independiente. Pero, como hábil diplomático, Bonifacio convenció a Carlos de que le convenía tener en Roma, no un títere, sino un papa poderoso que fuera su aliado. Además, parece que Bonifacio le ofreció a Carlos apoyar su lucha por apoderarse de Sicilia, que estaba en manos de la casa de Aragón.

La elección de Bonifacio no fue del agrado de todos. El ideal franciscano, con sus profundos elementos bíblicos, ejercía gran atracción sobre los corazones de la época. Entre las clases pobres, la elección de Celestino V había parecido ser la promesa de que por fin la iglesia dejaría de servir los intereses de los ricos y poderosos. Entre los monjes más entusiastas se llegó hasta a pensar que con aquella elección se había inaugurado la “era del Espíritu” profetizada por Joaquín de Fiore. Aunque todo parece indicar que la renuncia de Celestino fue totalmente voluntaria, surgida de su profunda humildad y sencillez franciscanas, pronto corrieron rumores de que Bonifacio lo había obligado a renunciar, para apoderarse así de la silla papal. Además, aunque su renuncia hubiese sido voluntaria, algunos de sus partidarios arguían que entre las prerrogativas papales no se contaba la de abdicar, hecho sin precedente en toda la historia de la iglesia, y que por tanto la renuncia de Celestino no era válida, y el monje franciscano, aun en contra de su voluntad, seguía siendo el papa legítimo. Este movimiento “celestinista” se mezcló pronto con el de los franciscanos extremos o “fraticelli”, y entrambos convencieron a muchos de que Bonifacio era un usurpador, y un hombre indigno de ocupar el trono de San Pedro. Cuando, poco tiempo después, Celestino murió, la oposición perdió el argumento de que había otro papa legítimo, pero no dejó de hacer circular noticias, probablemente falsas o al menos exageradas, en el sentido de que la muerte de Celestino se había debido al maltrato que había recibido por orden de Bonifacio.

A pesar de tales corrientes de oposición, los primeros años del pontificado de Bonifacio contribuyeron a afianzar su concepto de la autoridad del papa. El nuevo pontífice creía firmemente que el papa era superior a todos los soberanos de la tierra, y entre sus tareas estaba la de establecer la paz entre esos soberanos. Según él mismo le señaló más tarde al rey de Francia, si el emperador Teodosio se humilló ante Ambrosio, el arzobispo de Milán, cuánto más no ha de humillarse un rey cualquiera,

que es menos que un emperador, ante un papa, que es mucho más que un arzobispo.

Por esas razones, Bonifacio se sentía llamado a pacificar a Italia, constantemente sacudida por guerras internas. Su política italiana fracasó sólo en su intento de cumplir la promesa de colocar al rey de Nápoles sobre el trono de Sicilia. Por lo demás, los principales enemigos del nuevo papa en Italia fueron aplastados. Los Colonna, enemigos acrrimos de Bonifacio a partir de su elección, perdieron casi todas sus posesiones, y se vieron obligados a partir al exilio. Esto lo logró Bonifacio convocando a una cruzada que, con los recursos de los Orsini, tomó todos los castillos y plazas fuertes de los Colonna. A pesar del resentimiento que esto causó entre muchos, casi toda Italia parecía acatar las instrucciones del Papa.

También en el Imperio hizo valer Bonifacio su autoridad cuando el inepto emperador Adolfo de Nassau fue depuesto por un grupo de nobles, quienes eligieron en su lugar a Alberto de Austria. Poco después, cerca de Worms, los dos rivales se enfrentaron en el campo de batalla, y Adolfo de Nassau fue muerto. Bonifacio consideró todo esto un doble crimen de rebelión y regicidio, y se negó a ratificar la elección de Alberto, o a coronarlo emperador. Durante los primeros años del pontificado de Bonifacio, Alberto pudo hacer poco contra él, y se vio obligado a tratar de reconciliarse con un enemigo al parecer poderosísimo. Pero Bonifacio se mostraba inflexible en lo que decía ser la causa de la justicia.

Empero la principal preocupación política del nuevo papa fue la reconciliación entre Francia e Inglaterra. Sus esfuerzos en ese sentido se vieron al principio coronados con su más alto triunfo; mas a la postre fueron la causa de su caída.

Cuando Bonifacio fue electo en 1294 (mucho antes de la guerra de los Cien Años que hemos narrado en el capítulo anterior), Francia e Inglaterra estaban a punto de declararse la guerra. Mediante un subterfugio, el rey de Francia, Felipe IV el Hermoso, se había apoderado de la Guyena, propiedad hereditaria de Eduardo I de Inglaterra. En respuesta, ste último, que en sus posesiones francesas era vasallo de Felipe, se declaró en rebeldía, y apoyó económicamente a Adolfo de Nassau y al conde de Flandes, enemigos de Felipe. Por su parte, el rey de Francia le prestó ayuda a la resistencia que los escoceses le oponían a Eduardo.

En tales circunstancias, Bonifacio envió sus legados a la corte de Inglaterra, con el fin de obligar a Eduardo a establecer negociaciones con Felipe. Cuando Eduardo puso reparos, el Papa sencillamente les ordenó a ambos soberanos que observaran un armisticio, primero de un año, y luego de tres. A Adolfo de Nassau, que todavía reinaba y era aliado de Eduardo, Bonifacio le envió órdenes semejantes. Pero tanto Eduardo como Felipe continuaron sus preparativos bélicos, sin prestarle gran atención al mandato papal. En vista del poco caso que los monarcas le hacían, Bonifacio decidió obstaculizar sus empresas. Tanto Eduardo como Felipe tenían necesidad de amplios fondos para cubrir los gastos de sus campañas militares, y para comprar el apoyo de sus aliados. En ambos reinos existía la ficción de que las propiedades eclesísticas

estaban exentas de impuestos. Pero tanto en Inglaterra como en Francia la corona había descubierto modos de burlar esa norma, por lo general exigiendo contribuciones “voluntarias” del clero. Tales contribuciones se hacían mucho más necesarias ante la amenaza de guerra. Pero al mismo tiempo le resultaban odiosas al clero, que se veía despojado de uno de sus más preciados privilegios. Luego, en un intento de proteger las propiedades de la iglesia, ganarse la simpatía del clero, y obstaculizar la política bélica de Eduardo y Felipe, Bonifacio promulgó en 1296 la bula *Clericis laicos*, que citamos a continuación:

Los tiempos antiguos muestran que los laicos siempre han sido enemigos del clero; y la experiencia de los tiempos presentes lo confirma, pues los laicos, insatisfechos con sus limitaciones, pretenden alcanzar lo que les está prohibido y se dedican abiertamente a buscar ganancias que les son ilícitas.

No admiten prudentemente que les es negado todo dominio sobre el clero, así como sobre toda persona eclesiástica y sus propiedades, sino que les imponen cargas onerosas a los prelados, a las iglesias, y a las personas eclesiásticas . . .

Y, nos duele decirlo, ciertos prelados y personas eclesiásticas, [...] temiendo más a la soberanía temporal que a la eclesiástica, [...] admiten tales abusos. [...] Por lo tanto, para detener esas prácticas inicuas [...] declaramos que cualesquiera prelados o personas eclesiásticas [...] paguen o prometan pagar [...] y cualesquiera emperadores, reyes, príncipes [...] o persona alguna, no importa su rango [...] impongan, requieran o reciban tales pagos [...] se encuentran automáticamente, por su propia acción, bajo sentencia de excomunión .

La respuesta de los reyes no se hizo esperar. Eduardo declaró que, puesto que el clero estaba exento de toda contribución al estado, quedaba fuera de toda protección de la ley, y los tribunales de justicia les estaban vedados. Acto seguido ordenó que a los clérigos les fueran arrebatados sus mejores caballos, y que no se admitieran sus protestas ante los tribunales. Naturalmente, esto no era más que una primera indicación de la difícil situación en que el clero se encontraba, y resultaba claro que, de no obtener los fondos necesarios, Eduardo tomaría medidas más extremas. Pronto casi todo el clero, con la notable excepción del Arzobispo de Canterbury, decidió otorgarle al Rey la cantidad requerida, acudiendo al subterfugio de no dársela directamente, sino colocarla en un fondo que quedaba a disposición de la corona “en caso de emergencia”, y estipulando que era el Rey quien tenía autoridad para determinar cuándo una situación cualquiera presentaba tal emergencia.

La respuesta de Felipe fue más directa y extrema. Un edicto real prohibió toda exportación de moneda, metales preciosos, caballos, armas o cualquier otro objeto de valor, sin la autorización expresa del Rey. Otro prohibió que se utilizaran los bancos e instrumentos de crédito para exportar riqueza alguna. La intención clara de estos dos edictos era privar al Papa de todo ingreso procedente de Francia. Pero el Rey se

aseguró de dictar medidas al parecer generales, que colocaban en sus propias manos la decisión con respecto a toda exportación, y que por tanto podían ser aplicadas o no, según la conveniencia del momento. En esto se dejaba llevar por dos de sus principales consejeros, que se contaban entre los más distinguidos juristas de la época, Pedro Flotte y Guillermo de Nogaret. El resultado fue una larga y complicada correspondencia entre ambas partes, en la que tanto el Rey como el Papa, al tiempo que se amenazaban mutuamente en términos generales, se expresaban ambiguamente en lo concreto. Ambos sabían que tenían enemigos poderosos, y no querían llegar a una ruptura abierta y definitiva. Entretanto, la guerra proseguía, ninguno de los dos bandos lograba ventajas decisivas, y tanto Eduardo como Felipe se encontraban carentes de recursos para continuar la acción. Fue esto lo que a la postre les llevó a aceptar la mediación de Bonifacio, cuyo armisticio ambos habían violado. Aun entonces, Felipe insistió en que aceptaba la mediación de la persona privada Benedetto Gaetani, y no del Papa. Pero a pesar de ello Bonifacio logró un gran triunfo cuando ambos reyes, obligados por las circunstancias, accedieron a las condiciones de paz dictadas por él, y los oficiales del Papa quedaron en posesión provisional de los territorios que todavía estaban en disputa.

Mientras todo esto sucedía, Bonifacio tenía también la satisfacción de ver a Escocia declararse feudo suyo. Ante la invasión de los ingleses, los escoceses no tuvieron otro recurso que apelar a sus propias armas y a la protección del papado. Como base para solicitar esa protección, declararon que desde tiempos antiquísimos Escocia había sido feudataria de la Santa Sede. Bonifacio respondió ordenándole a Eduardo que desistiera en su empeño de apoderarse de Escocia, pues ese país le pertenecía al papado. Aunque Eduardo no le prestó gran atención al mandato pontificio, Bonifacio vio en la actitud de los escoceses una prueba más de la alta dignidad del papado.

Se acercaba entonces el año 1300, y Bonifacio proclamó un gran jubileo eclesiástico, prometiéndoles indulgencia plenaria a quienes visitaran el sepulcro de San Pedro. Roma se vio inundada de peregrinos que acudían a rendirle homenaje, no sólo a San Pedro, sino también a su sucesor, que parecía ser la figura cimera de Europa.

Pero el entusiasmo del jubileo no duró largo tiempo, y pronto comenzó el ocaso del gran papa. Sus relaciones con Felipe el Hermoso se volvieron cada vez más tirantes. El rey de Francia tomó posesión de varias tierras eclesiásticas, le prestó refugio en su corte a Sciarra Colonna, el más temible miembro de esa familia enemiga del Papa, y le ofreció la mano de su propia hermana al emperador Alberto de Austria, a quien Bonifacio había declarado usurpador y regicida. Pedro Flotte, enviado como embajador francés a Roma, le pareció ofensivo al Papa. Y la misma opinión tuvo Felipe del legado papal, a quien después hizo arrestar mediante una maniobra legal. Las cartas y bulas de ambos potentados se volvieron cada vez más agrias, hasta que, a principios de 1302, una bula papal fue quemada en presencia del Rey. Ese mismo año,

Felipe convocó a los Estados Generales —el parlamento francés— en los que por primera vez tuvo representación, además de los dos “estados” tradicionales de la nobleza y el clero, el “tercer estado” de la burguesía. Estos Estados Generales enviaron varias comunicaciones a Roma en defensa del Rey. La respuesta de Bonifacio fue la famosa bula *Unam sanctam*, que hemos citado brevemente al final de la sección anterior, en la que se exponía la autoridad papal de un modo sin precedente.

Bonifacio puso por obra su alta opinión de la autoridad pontificia al ordenarles a todos los prelados franceses que acudieran a Roma a principios de noviembre, para allí tratar el caso de Felipe. Este ripostó prohibiendo que cualquier obispo o abad abandonase el reino, so pena de confiscación de todos sus bienes. Además, se apresuró a hacer las paces con Eduardo. El Papa, por su parte, se olvidó de que, según él, Alberto de Austria era un rebelde regicida, y estableció alianza con él, al tiempo que les ordenaba a todos los príncipes alemanes que aceptaran el señorío de Alberto. En una nueva sesión de los Estados Generales franceses, Nogaret acusó a Bonifacio de ser falso papa, hereje, sodomita y criminal, y la asamblea le pidió a Felipe que, como guardián de la fe, convocara a un concilio universal para juzgar al papa usurpador. Para cubrir su retaguardia, y asegurarse del apoyo del clero, Felipe promulgó las “Ordenanzas de reforma”, en las que refrendaba los antiguos privilegios del clero francés.

Al Papa le quedaba aún la última arma que sus predecesores habían utilizado contra los monarcas recalcitrantes, la excomunión. Reunido con sus consejeros en su ciudad natal de Anagni, redactó la bula de excomunión, que debía ser promulgada el 8 de septiembre. Pero Sciarra Colonna y Guillermo de Nogaret, advertidos de que la confrontación llegaba a su punto culminante, se presentaron en Italia, con autorización de Felipe para obtener crédito ilimitado de los banqueros italianos. Con ese dinero, y el apoyo de los muchos enemigos que Bonifacio había hecho durante su carrera, organizaron una pequeña banda armada.

El 7 de septiembre de 1303, un día antes de la proyectada excomunión de Felipe, Sciarra Colonna y Guillermo de Nogaret invadieron a Anagni, y pronto eran dueños de la persona del Papa, mientras el pueblo saqueaba su casa y las de sus parientes.

El propósito de los franceses era obligar a Bonifacio a abdicar. Pero el anciano papa se mostró firme, respondiendo sencillamente que no abdicaría y que, si querían matarlo, “Aquí está mi cuello; aquí mi cabeza”. Nogaret lo abofeteó, y después lo humillaron obligándole a montar de espaldas en un caballo fogoso, y paseándolo por la ciudad.

Sólo dos cardenales, Pedro de España y Nicolás Boccasini, permanecieron firmes a través del tumulto. A la postre Boccasini logró conmovier al pueblo, que se sublevó, libertó al Papa y echó a los franceses y sus partidarios.

Pero el mal estaba hecho. A su regreso a Roma, Bonifacio no pudo inspirar más que una sombra del respeto de que antes gozó. Alrededor de un mes más tarde murió.

Aún después de su muerte sus enemigos lo persiguieron, haciendo correr rumores de que se había suicidado, cuando todo parece indicar que murió serenamente, rodeado de sus seguidores más fieles.

El momento era difícil para el papado, y los cardenales pronto eligieron papa a Boccasini, el mismo que había logrado devolverle la libertad a Bonifacio. Este papa, que tomó el nombre de Benito XI, era hombre de origen humilde y costumbres intachables, miembro de la Orden de Predicadores de Santo Domingo. Dado el poderío de Felipe el Hermoso, lo más sabio parecía ser seguir una política de reconciliación, y esto fue lo que intentó el nuevo papa. Les restauró a los Colonna las tierras que Bonifacio VIII les había quitado, comenzó a tratar de hacer las paces con Felipe el Hermoso, y perdonó a todos los enemigos de Bonifacio, excepto Nogaret y Sciarra Colonna. Empero sus gestiones no tuvieron buen éxito. Los partidarios de Bonifacio se quejaban de las que parecían ser concesiones excesivas a quienes habían perpetrado graves crímenes contra el papado. Y los del bando contrario no se consideraban satisfechos con las medidas conciliatorias del Pontífice. Impulsado por Nogaret y otros, Felipe el Hermoso insistía en que se convocara un concilio para juzgar al difunto papa. Benito se resistía a tomar tal medida, que sería un rudo golpe a la autoridad y el prestigio papales. El sucesor de Bonifacio se encontraba por tanto en serias dificultades, acosado por miembros de ambos partidos cuando murió. Pronto corrió el rumor de que había sido envenenado con unos higos que alguien le envió, y cada bando acusaba a sus contrincantes de haber cometido la nefanda acción. Empero el hecho de que Benito XI haya muerto envenenado nunca se comprobó.

El papado en Aviñón

A la muerte de Benito los cardenales no encontraban el modo de ponerse de acuerdo acerca de quién sería su sucesor. Por una parte los partidarios de la buena memoria de Bonifacio, bajo la dirección del cardenal Mateo Rosso Orsini, insistían en que fuera electo alguien que siguiera la política del ultrajado pontífice. Frente a ellos otro bando, encabezado por Napoleón Orsini, sobrino del anterior, se prestaba a los manejos del rey de Francia, y buscaba el modo de hacer elegir un papa dócil. Tras largos meses de disputas, los cardenales lograron ponerse de acuerdo gracias a una artimaña de Napoleón Orsini y los suyos. Uno de los candidatos que el partido del otro Orsini había sugerido, al principio de las negociaciones, era Bertrand de Got, el arzobispo de Burdeos. Este había sido nombrado por Bonifacio, y además Burdeos pertenecía en esa época a la corona inglesa. Por esas razones, Orsini el tío creía que Bertrand se opondría a los designios del rey de Francia. Pero en lo que duró el cónclave, el sobrino envió agentes a Burdeos, y se aseguró de la adhesión del candidato propuesto originalmente por su tío. Entonces, mientras los defensores de la

memoria de Bonifacio creían que sus contrincantes, vencidos por la resistencia, accedían a la elección de uno de sus candidatos, lo que en realidad estaba sucediendo era que ese candidato había cambiado de postura secretamente.

Un papa electo en tales circunstancias no podía ser un modelo de firmeza y rectitud. De hecho, el pontificado de Clemente V —que así se llamó Bertrand de Got después de tomar la tiara papal— fue funesto para la iglesia romana. Durante todo su reinado, este papa no visitó a Roma ni siquiera una vez. Al parecer, esto no se debió a una decisión tomada por él, sino sencillamente a su carácter indeciso. Puesto que al rey de Francia le interesaba tener al Papa cerca de él, sus agentes hacían todo lo posible por postergar la partida del pontífice hacia Italia. Mes tras mes, y año tras año, Clemente se paseó por Francia y sus cercanías, sin acceder a las peticiones que le hacían los romanos, rogándole que viniera a su ciudad. Uno de los lugares donde pasó buena parte de su pontificado fue Aviñón, ciudad junto a la frontera francesa que era propiedad papal, y donde sus sucesores fijaron después su residencia por largos años.

La política de Clemente se puso de manifiesto en el primer nombramiento de cardenales, pues nueve de los diez nombrados eran franceses. Durante todo su pontificado, creó veinticuatro cardenales, y veintitrés de ellos eran franceses. Además, varios eran sus sobrinos o allegados, y con ello Clemente le dio gran auge al nepotismo, que sería una de las grandes lacras de la iglesia hasta el siglo XVI.

Empero fue sobre todo en lo referente a la memoria de Bonifacio y a la supresión de los templarios que Clemente se mostró instrumento dócil a los designios franceses. La cuestión de la memoria de Bonifacio era un arma poderosa en manos de los franceses, quienes sabían que el nuevo papa no podía permitir que se convocara un concilio para juzgar a su difunto predecesor. Por tanto, amenazándolo siempre con la posible convocatoria de tal concilio, los franceses obtuvieron de Clemente todo lo que deseaban en cuanto a la anulación de las decisiones de Bonifacio. Las bulas *Clericis laicos* y *Unam sanctam* fueron abrogadas, o al menos reinterpretadas de tal modo que ya no decían lo que Bonifacio había deseado. Los Colonna fueron restaurados a todas sus dignidades. Nogaret fue perdonado, a condición de que en algún futuro impreciso fuese en peregrinación a Tierra Santa. Por fin, en una bula del 1311, Clemente declaraba que en lo que se refería a sus acciones contra Bonifacio, Felipe había actuado con un “celo encomiable”. Todas estas concesiones le fueron arrancadas al papa que había sido hecho arzobispo por el propio Bonifacio. Y le fueron arrancadas de tal modo que siempre parecía que los franceses, aunque tenían derecho a pedir más, estaban dispuestos a ceder en algunas de sus exigencias más extremas, y que por tanto el Papa debía estar agradecido.

El caso de los templarios fue todavía más bochornoso. Al terminar las cruzadas, la vieja orden había perdido la razón de su existencia. Pero, en teoría al menos, los papas seguían predicando el ideal de la cruzada para reconquistar la Tierra Santa. Luego, aunque en un sentido es cierto que la orden estaba destinada a desaparecer, no es

menos cierto que el momento y el modo de su desaparición se debieron a la avaricia de Felipe el Hermoso y a la debilidad de Clemente. A través de los siglos, los templarios habían acumulado grandes riquezas y extensiones de terreno. Para una monarquía pujante como la francesa, los bienes y el poder de los templarios eran un obstáculo a su política centralizadora. En otras partes de Europa, otros monarcas daban muestras de sentimientos parecidos. Poco a poco, en parte gracias al apoyo de la burguesía, los reyes iban debilitando el poder que hasta entonces habían tenido los grandes señores feudales. Pero el caso de los templarios era distinto, pues, por ser una orden monástica, no se les podía someter directamente al poder temporal. Por ello se acudió al subterfugio de acusarlos de herejía e inmoralidad, y forzar al débil Clemente V a suprimir la orden y disponer de sus bienes en provecho de la monarquía.

Repentinamente, y contra todo derecho de ley, los templarios que se hallaban en Francia fueron arrestados. Mediante el uso de torturas, se les obligó a confesar los más nefandos crímenes. Aunque muchos se negaron a traicionar a sus compañeros y soportaron valientemente los más crueles tormentos, a la postre se reunieron suficientes declaraciones para justificar la acción ilegal que el Rey había tomado. Según confesaron algunos, la orden de los templarios era en realidad una confraternidad opuesta a la fe cristiana. A los neófitos se les obligaba a practicar la idolatría, a escupir la cruz y a maldecir a Cristo. Además, otros declararon bajo tortura que en la orden se practicaba la sodomía, y se incitaba a ella por diversos medios. Entre los que se rindieron ante el suplicio se contaba Jacques de Molay, el gran maestro de la orden, quien además envió una carta a sus compañeros, pidiéndoles que confesaran cuanto supieran. Algunos piensan que la razón por la que de Molay hizo esto era que estaba seguro de que las acusaciones eran tan absurdas que no se les daría crédito, y que el escándalo sería tal que el Rey se vería obligado a poner en libertad a los cautivos. Otros creen que lo hizo sencillamente porque flaqueó ante la tortura.

Cuando el Papa recibió noticias de lo acaecido, y el expediente de las confesiones de los torturados, era de esperarse que acudiera en defensa de los miembros de una orden que estaba bajo su protección, y cuyos derechos el Rey había violado. Pero lo que sucedió fue muy distinto. Clemente dio orden de que en todos los países se encarcelara a los templarios, y de ese modo impidió cualquier medida que el resto de la orden pudiera tomar contra Felipe. Cuando se enteró de que muchas de las supuestas confesiones habían sido obtenidas por la fuerza, trató de evitar tales abusos declarando que, dada la importancia del caso, sería él mismo quien serviría de juez, y que por tanto las autoridades locales no tenían jurisdicción para continuar las torturas. Pero esto fue todo lo que el débil papa hizo en defensa de quienes le habían jurado obediencia y confiaban en su protección. Mientras esperaban el día del juicio, los templarios continuaron encarcelados.

Al año siguiente el Rey y el Papa debían reunirse en Poitiers. Al llegar a esa ciudad, Clemente encontró que se le acusaba de ser el instigador de las supuestas

prácticas de los templarios. En las sesiones públicas, y a instancias de Nogaret, se le insultó y amenazó. Además, para acallar su conciencia, le fueron presentados algunos de los templarios más dóciles, quienes repitieron en su presencia las confesiones que el miedo o el dolor les habían arrancado anteriormente. Por fin, el Papa accedió a dejar el asunto en manos de un concilio que se reuniría en la ciudad francesa de Viena.

El primero de octubre de 1311, casi cuatro años después del encarcelamiento de los templarios, se reunió el concilio. Las esperanzas de Felipe, en el sentido de que la asamblea, dominada por los franceses, se prestara rápidamente a la condenación de la orden, resultaron infundadas. La comisión que el concilio nombró para ocuparse del asunto de los templarios insistía en la necesidad de escuchar la defensa de los acusados. El Rey trono y amenazó; pero los prelados, avergonzados quizá por la debilidad de su jefe, permanecieron firmes. Por fin, mientras la asamblea se entretenía en asuntos de menor importancia, el Rey y el Papa llegaron a un acuerdo. La orden de los templarios sería suprimida, no mediante un juicio, sino por decisión administrativa del Papa. Al concilio no le quedó otra alternativa que acceder. Después, tras otra serie de negociaciones, se decidió cumplir los deseos del rey de Francia, y traspasar los bienes de los templarios a los hospitalarios. Pero esa transferencia fue mínima, pues el traspaso de las propiedades se demoró varios años, y en todo caso el Rey le hizo llegar al Papa una cuenta por gastos del juicio de los templarios, a cobrarse de los bienes de la orden suprimida antes de traspasárselos a los hospitalarios, y la supuesta cuenta ascendía a la casi totalidad de esos bienes. En cuanto a los acusados, muchos fueron condenados a cadena perpetua. Cuando Jacques de Molay y uno de sus principales subalternos fueron llevados a la catedral de Nuestra Señora de París para confesar públicamente sus crímenes, se retractaron. Ese mismo día fueron quemados vivos.

Clemente V murió en 1314. Su pontificado fue índice de las condiciones en que el papado existiría por varias décadas. No es cierto que todos los papas de este período quisieran hacer de la iglesia un instrumento de la política francesa. Pero sí es cierto que, a veces muy a pesar suyo, se vieron obligados a apoyar esa política.

No podemos narrar aquí los detalles de los pontificados que sucedieron a Clemente. Baste señalar algunos de los acontecimientos más importantes, y por último destacar las principales características del papado en aquellos tiempos aciagos.

Juan XXII fue electo más de dos años después de la muerte de Clemente, pues los cardenales no lograban ponerse de acuerdo. Puesto que el nuevo papa contaba setenta y dos años al ser electo, es de suponerse que el cónclave decidió nombrarlo con la esperanza de que durante su breve pontificado aparecería otro candidato. Pero el anciano papa fue inesperadamente longevo y activo. Su preocupación principal durante su largo pontificado (1316–1334) fue tratar de restaurar la autoridad papal en Italia. Su política en ese sentido consistió en intervenir en una serie de guerras que desangraron la región, y en las que los intereses papales se confundieron cada vez más con los de Francia. A fin de sostener esa política, que fue un fracaso rotundo, Juan

XXII se vio obligado a incrementar los ingresos del papado. Fue a él que se debió buena parte de un complejo sistema de impuestos eclesiásticos cuyo propósito era hacer fluir hacia las arcas pontificias los recursos necesarios para los designios políticos y los sueños arquitectónicos del papado. Como era de esperarse, en muchos casos este sistema de impuestos eclesiásticos redundó en perjuicio de la vida religiosa.

Benito XII (1334–1342), al mismo tiempo que les prometía a los romanos regresar en breve a la sede de San Pedro, comenzaba la construcción de un gran palacio en Aviñón, que a partir de entonces sería la residencia papal. Además, dando a entender con ello que Roma no era ya la residencia habitual de los papas, hizo traer de ella los archivos papales. Aunque dio por excusa para no regresar a la ciudad eterna los disturbios que reinaban en toda Italia, lo cierto es que muchos de esos disturbios se debían a la política del Papa mismo, y que su ausencia contribuía a ellos. Durante su pontificado quedó claro que el papado estaba en manos de la corona francesa, pues era la época de la guerra de los Cien Años, y tanto los recursos económicos como la red de información de los pontífices fueron puestos a disposición de los franceses. Todo esto alejó cada vez más al papado de Inglaterra y de su principal aliado, el Imperio.

El próximo papa, Clemente VI (1342–1352), continuó apoyando el esfuerzo bélico francés. Aunque a veces sirvió de mediador entre los contendientes, lo hizo siempre en beneficio y a conveniencia de Francia. Además, fue él quien llevó a su punto culminante dos de las peores características del papado aviñonés: el nepotismo y el derroche excesivo de su corte, que no se distinguía de la de cualquier otro gran señor. Cuando la peste bubónica estalló durante su pontificado, no faltaron quienes vieron en ella un castigo del cielo por el nivel a que había descendido la vida eclesiástica.

Inocencio VI fue un papa relativamente bueno, sobre todo si se le compara con su predecesor inmediato. Siempre soñó con regresar a Roma, y con ese propósito envió a Italia, como legado suyo, al cardenal Gil Álvarez de Albornoz. Este último hizo mucho por restaurar el poder y el prestigio papales en Italia. Pero tanto el Papa como su legado murieron antes de poder llevar al papado de regreso a la ciudad eterna.

Urbano V (1362–1370) era un hombre de profundas convicciones y rígida disciplina monástica. Su principal tarea fue simplificar la vida de la curia. Varios de los cortesanos papales de gustos más ostentosos fueron despedidos. El propio Papa dio el ejemplo, negándose a deshacerse de su hábito monástico y ceñir las vistosas ropas que sus predecesores habían llevado. También fomentó el estudio y trató de reformar la vida eclesiástica. Por fin, en 1365, gracias a la sabia y tenaz obra que había realizado el cardenal Albornoz, Urbano V pudo trasladarse a Roma, que lo recibió con gran júbilo. Pero el santo papa no tenía la sabiduría necesaria para enfrentarse a las complejidades políticas de la época. Por razones desconocidas, y ciertamente erradas, deshizo la política de Albornoz y se lanzó por nuevos derroteros. El resultado fue tal, que en 1370 decidió abandonar a Roma y regresar a Aviñón.

Gregorio XI (1370–1378) había sido hecho cardenal por su tío Clemente VI

cuando contaba solo diecisiete años de edad. Aunque se percataba de la necesidad de regresar a Roma, el intento fallido de Urbano V lo amedrentaba. Fue entonces que se hizo sentir la intervención de Santa Catalina de Siena.

Santa Catalina de Siena

En el 1347, y en medio de una numerosa familia en el barrio de los curtidores en Siena, nació la que después recibiría el nombre de “Santa Catalina de Siena”. Desde muy joven, mostró singular inclinación hacia la vida religiosa, y a los diecisiete años de edad se unió a las “hermanas de la penitencia de Santo Domingo”. Esta era una organización muy flexible cuyos miembros continuaban viviendo en sus propias casas, y allí se dedicaban a la contemplación. Para que la joven Catalina pudiera llevar ese género de vida, su padre le asignó una pequeña alcoba, donde pasó varios años de vida contemplativa.

Esa contemplación iba más allá de los ejercicios mentales y los pensamientos píos. Las visiones y las experiencias de éxtasis se hicieron cada vez más frecuentes en la vida de la joven mística.

Por fin, en el 1366, cuando contaba diecinueve años de edad, tuvo la visión cumbre de este primer período de su vida. En esa visión Jesucristo se le apareció, y contrajo con ella nupcias místicas.

Tras esta experiencia de “las bodas místicas con Jesús”, cambió el tenor de la vida religiosa de Catalina. Hasta entonces se había ocupado casi exclusivamente de su propia vida espiritual. Pero ahora, siguiendo el ejemplo de su esposo místico, inició un ministerio en pro de la humanidad. Parte de ese ministerio consistió en el servicio a los pobres y enfermos. Muchos decían haber sido sanados por su intercesión, y casi todos afirmaban que su sola presencia llevaba consigo una profunda paz espiritual. La otra parte notable de su ministerio fue la enseñanza. Alrededor de Catalina se formó un círculo de mujeres y hombres que escuchaban ávidamente sus enseñanzas acerca de la vida espiritual. Muchos de estos discípulos eran sacerdotes, monjes y nobles que le aventajaban tanto en edad como en posición social. Al mismo tiempo, de algunos de estos discípulos— particularmente los dominicos— aprendió Catalina buena parte de la teología de la iglesia, y así evitó el peligro de tantos otros místicos, de desconocer el pensamiento religioso del resto de la iglesia, y ser por tanto acusados de herejes.

Su fama era ya grande cuando en 1370 tuvo otra experiencia que inició la tercera y última etapa de su vida religiosa. Durante cuatro horas, su cuerpo estuvo tan tranquilo que la tuvieron por muerta. Al despertar, declaró que, en efecto, había estado con el Señor, y que le había rogado permanecer con él. Pero Jesús le contestó: “Muchas almas necesitan que tú regreses para ser salvas. [...] A partir de ahora, y por el bien de las almas, has de salir de tu ciudad. Yo estaré siempre contigo, y te guiaré, y te traeré

de vuelta.”

Desde aquel momento, Catalina se dedicó a la ardua tarea de llevar el papado de regreso a Roma. Para ello era necesario tanto restaurar la paz en Italia, como convencer al Papa de que debía regresar. Con ese propósito viajó de ciudad en ciudad. Donde llegaba, las multitudes se agolpaban para verla. Se decía que a su paso acontecían milagros. Al Papa, le escribió repetidamente indicándole que la voluntad que el Señor le había revelado era que el papado debía regresar a su sede romana. Esas cartas muestran a la vez un profundo amor y respeto, y una firmeza inquebrantable. Al tiempo que se duele por el estado de la iglesia, llama al Papa “nuestro dulce padre”. Y en sus más respetuosas misivas se queja, sin por ello dejarse llevar por el odio o la amargura, de “ver a Dios así ultrajado”. Nos es imposible saber hasta qué punto todo esto influyó sobre Gregorio XI. Pero el hecho es que por fin, el 17 de enero de 1377, sólo tres años antes de la muerte de Catalina a los treinta y tres de edad, Gregorio XI entró en Roma, en medio de júbilo general. Había terminado el período del papado en Aviñón, al que se ha llamado, con cierta justificación, “la cautividad babilónica de la iglesia”.

Catalina, como hemos dicho, murió tres años después de ver realizado su anhelo. Poco menos de un siglo más tarde fue declarada santa por la iglesia romana. Y en 1970 Paulo VI le dio el título de “doctor de la iglesia”. Ella y Santa Teresa de Jesús son las únicas mujeres a quienes el papado ha dado ese honroso título, hasta entonces reservado para unos pocos teólogos varones.

La vida eclesiástica

Las consecuencias del papado en Aviñón fueron funestas para el cristianismo de habla latina—es decir, toda la cristiandad occidental. Las constantes guerras en Italia, y el lujo de sus propias cortes, requerían que los papas de Aviñón tuviesen amplios recursos económicos. Puesto que las diversas facciones en Italia se adueñaron de los territorios que antes habían sido “el patrimonio de San Pedro”, el único recurso que les quedaba a los papas era obtener fondos procedentes de los demás países de Europa occidental. Pero los fieles en esas regiones no estaban dispuestos a contribuir voluntariamente todo lo que el papado requería, y por tanto los pontífices de Aviñón, y Juan XXII en particular, elaboraron todo un sistema de impuestos eclesiásticos.

Tales impuestos redundaban en perjuicio de la vida religiosa. Así, por ejemplo, cuando un prelado era nombrado para ocupar una nueva sede, los ingresos que ese cargo producía durante un año, que se llamaban “anata”, le correspondían al Papa. Por ello, el papado tenía interés en que los prelados fuesen trasladados frecuentemente. Si una diócesis rica quedaba vacante, el Papa podía demorarse en llenar el cargo, reservando para sí el ingreso producido por la sede en cuestión. A estas prácticas, que

al menos tenían la apariencia de legalidad, se sumaba la de la simonía —nombre que se le daba porque se decía que Simón Mago había sido el primero en querer practicarla —que consistía en comprar y vender cargos eclesiásticos.

Lo que el Papa hacía con los prelados, lo repetían éstos con sus subalternos. Si habían comprado su diócesis, tenían que resarcirse de los gastos vendiendo cargos inferiores, y exigiendo que las contribuciones del pueblo, que tenían fuerza de ley, fuesen cada vez mayores. Luego, buena parte de la vida eclesiástica se convirtió en un sistema de explotación de los escasos recursos del pueblo, cargado de gravámenes cada vez más onerosos.

A la simonía y la explotación se sumaban males paralelos, como el nepotismo, el absentismo y el pluralismo. Puesto que los cargos eclesiásticos eran ricas prebendas, los papas de Aviñón se dieron de lleno al nepotismo, que consiste en nombrar personas para ocupar cargos, no a base de su habilidad, sino de su parentesco con quien hace el nombramiento. Y lo que hacían los papas lo imitaban los obispos y arzobispos. El absentismo, es decir, el ocupar un cargo y residir en otro lugar, se hizo cada vez más común entre gentes a quienes no inspiraba un sentido de vocación. Y muchos gozaban a la vez de varios cargos eclesiásticos, sin cumplir las obligaciones de ninguno — pluralismo.

La estrecha alianza entre el papado y los intereses franceses, unida al creciente sentimiento nacionalista, contribuyeron a enemistar a buena parte de Europa con los papas. Puesto que era la época de la Guerra de los Cien Años, Inglaterra y los emperadores alemanes se separaron cada vez más del papado, que parecía servir los intereses de sus enemigos Francia y Escocia.

En consecuencia, cada vez cobró mayor auge la teoría de que el estado tenía una autoridad independiente de la del papa. En Alemania, por ejemplo, el emperador Luis de Baviera trató de fortalecer su posición frente a Juan XXII apoyando a Marsilio de Padua y a Guillermo de Occam, dos pensadores que se dedicaron a sostener esa teoría. Al igual que Dante unos pocos años antes, ambos sostenían que la autoridad secular venía directamente de Dios, y no a través del Papa. Además, Marsilio señalaba que, de igual modo que Cristo y los apóstoles fueron pobres y se sometieron a la autoridad secular, así también los prelados han de ser pobres, sin recibir más que lo que el estado decida darles, y que han de someterse al estado. Por su parte Occam declaraba que el papado no era necesario para la iglesia, que consistía en el conjunto de los fieles, y que por tanto podía regirse de otro modo.

Todo esto, así como el modo en que fue acogida la predicación de Catalina de Siena y de muchos otros como ella, nos da a entender que había un sentimiento profundo de insatisfacción con la iglesia y sus dirigentes. A través de todo el período que estudiamos veremos que, al tiempo que la estructura eclesiástica parece hundirse cada vez más, van surgiendo numerosos movimientos reformadores. Unos trataban de reformar la iglesia a partir del papado. Otros tenían intereses más locales. Algunos

centraban su atención sobre la vida privada y la experiencia mística. Unos pretendían reformar tanto las costumbres como la teología de la época, mientras otros se contentaban con llamar a las gentes a una nueva dedicación. Fue una época en que las tristes realidades dieron lugar a muchos y muy nobles sueños. Pero fue también una poca en la que casi todos esos sueños quedaron frustrados.

El Gran Cisma de Occidente

46

Debido al peligro y las amenazas del pueblo fue entronizado y coronado, y se llamó papa y apostólico. Pero según los santos padres y la ley eclesiástica debería ser llamado apóstata, anatema, anticristo y burlador y destructor de la fe.

Cónclave rebelde contra Urbano VI

El sueño de Catalina de Siena parecía haberse cumplido cuando Gregorio XI llevó el papado de regreso a Roma. Pero las condiciones políticas que habían dado lugar a la “cautividad babilónica de la iglesia” no habían desaparecido. Pronto las dificultades fueron tales que Gregorio llegó a considerar la posibilidad de regresar a Aviñón, y probablemente lo hubiera hecho de no haber sido porque la muerte lo sorprendió. Fue entonces que el sueño de Catalina se volvió una pesadilla aún peor que la del papado de Aviñón.

Al quedar vacante la sede pontificia, el pueblo romano temió que el nuevo papa decidiera regresar a Aviñón, o al menos que fuese un juguete en manos de los intereses franceses, como lo habían sido tantos de sus predecesores más recientes. Estos temores no eran infundados, pues los cardenales franceses eran muchos más que los italianos, y varios de ellos habían dado muestras de preferir a Aviñón por encima de Roma. Lo que el pueblo temía era que los cardenales huyeran y que, una vez a salvo, se reunieran en otro lugar, posiblemente bajo el ala del rey de Francia, y eligieran un papa francés y dispuesto a residir en Aviñón. Por esa razón, el pueblo se amotinó e impidió la huida de los cardenales. El sitio en que el cónclave debía reunirse fue invadido por turbas armadas, que sólo pudieron ser desalojadas tras permitirles registrar todo el edificio para asegurarse de que los cardenales no podían escapar. Mientras todo esto sucedía, el pueblo daba gritos, exigiendo que se nombrase un papa romano, o al menos italiano.

En tales circunstancias, las deliberaciones del cónclave se hicieron harto difíciles. Los cardenales franceses, que de otro modo hubieran podido dominar la elección, estaban divididos, pues el nepotismo de los papas anteriores había tenido por resultado el nombramiento de un buen número de cardenales procedentes de la diócesis de

Limoges. Estos estaban decididos a hacer elegir uno de entre ellos, y el resto de los franceses estaba decidido a evitarlo. Entre los italianos, el más poderoso era Jacobo Orsini, quien aspiraba a ceñirse la tiara papal, y posiblemente alentaba el motín popular.

A la postre, mientras el pueblo gritaba en la planta baja del edificio, los cardenales reunidos en el piso alto decidieron elegir a Bartolomé Prignano, arzobispo de Bari. Aunque éste no era romano, al menos era italiano, y con ello el pueblo se calmó. El Domingo de Resurrección, con gran pompa y con la participación de todos los cardenales que lo habían elegido, Prignano fue coronado, y tomó el título de Urbano VI.

En medio de aquella iglesia corrompida, la elección de Prignano pareció ser un acto providencial. De origen humilde y costumbres austeras, no cabía duda de que el nuevo papa se dedicaría a la reforma de que tan necesitada se hallaba la iglesia. Por tanto, era inevitable que chocara con los cardenales, quienes estaban acostumbrados a llevar vidas ostentosas, y para muchos de los cuales su oficio era un modo de enriquecerse ellos y sus familiares. Luego, aunque Urbano hubiera sido un hombre cauto y comedido, su posición sería siempre difícil.

Pero Urbano no era ni cauto ni comedido. En su afán de erradicar el absentismo, llamó traidores y perjuros a los obispos que formaban parte de su corte, y que por tanto no estaban en sus diócesis. Desde el púlpito, tronó contra el lujo de los cardenales, y después declaró que cualquier prelado que recibiera cualquier regalo era por ello culpable de simonía, y merecía ser excomulgado. En sus esfuerzos por librar al papado de la sombra de Francia, decidió nombrar un número tan grande de cardenales italianos que los franceses perdieran su poder. Y luego, antes de hacer el nombramiento, cometió la indiscreción de anunciarles sus proyectos a los franceses.

Todo esto no era más que la tan ansiada reforma que añoraban los fieles en diversas partes de la cristiandad. Pero al ganarse la enemistad de los cardenales, Urbano lo hizo de tal modo que pronto se empezó a decir que estaba loco. Y sus acciones en respuesta a tales rumores eran tales que parecían confirmarlos. Además, al mismo tiempo que se declaraba campeón de la reforma de la iglesia, tomaba medidas para colocar a sus parientes en encumbradas posiciones, tanto eclesiásticas como laicas. Por tanto, sus contrincantes podían decir que lo que le movía no era el celo reformador, sino la sed de poder.

A la postre los cardenales lo fueron abandonando. Primero los franceses, y después los italianos, huyeron a Anagni, y allí declararon, en el manifiesto que hemos citado al principio de este capítulo, que Urbano había sido elegido cuando el cónclave no tenía libertad de acción, y que tal elección, arrancada a la fuerza, no era válida. Al hacer tal declaración se olvidaban de que casi todos ellos habían estado presentes, no sólo en la elección, sino también en la proclamación y la coronación de Urbano, y que ni uno solo había alzado la voz en protesta. Y se olvidaban también de que durante

varios meses habían formado parte de la corte de Urbano, tomándole por verdadero papa y sin poner en duda la validez de la elección.

La respuesta de Urbano fue sencillamente nombrar veintiséis nuevos cardenales de entre sus adeptos. Si los demás cardenales los aceptaban como legítimos, perderían todo su poder. Por tanto, no les quedaba otra salida que declarar que, puesto que la elección de Urbano no era válida, los recién nombrados cardenales no lo eran de veras, y proceder entonces a la elección de un nuevo papa.

Reunidos en cónclave, los mismos cardenales —excepto uno— que habían elegido a Urbano, y que por algún tiempo lo habían servido, eligieron a un nuevo pontífice. Los cardenales italianos que estaban presentes se abstuvieron de votar, pero no protestaron.

Surgió así un fenómeno sin precedente en la historia del cristianismo. En varias ocasiones anteriores había habido dos personas que declaraban ser el papa legítimo. Pero ahora por primera vez había dos papas elegidos por el mismo colegio de cardenales. Uno de ellos, Urbano VI, había sido repudiado por los que lo eligieron, y por tanto había creado un nuevo colegio de cardenales. El otro, que tomó el título de Clemente VII, gozaba del apoyo de los cardenales que representaban la continuidad con el pasado. Luego, toda la cristiandad occidental se vio obligada a decidirse por uno u otro pretendiente.

La decisión no era fácil. Urbano VI había sido elegido legítimamente, a pesar de las tardías protestas de quienes lo eligieron. Su rival, en el hecho mismo de tomar el nombre de Clemente, se mostraba dispuesto a seguir la tradición del papado en Aviñón. Pero también era cierto que Urbano daba señales cada vez más marcadas de estar loco, o al menos embriagado con su poder, y que Clemente era un diplomático hábil y moderado—aunque la diplomacia no bastaba para recomendar a este pretendiente al papado, quien anteriormente se había visto envuelto en hechos sangrientos, y cuya piedad y devoción ni aun sus partidarios defendían.

Tan pronto como fue electo, Clemente trató de adueñarse de Roma, donde se hizo fuerte en el castillo de San Angel. Pero a la postre fue derrotado por las tropas de Urbano, y se vió obligado a retirarse de Italia y establecer su residencia en Aviñón. El resultado fue que a partir de entonces hubo dos papas, uno en Roma y otro en Aviñón. Y cada uno de ellos inmediatamente envió legados por toda Europa, tratando de ganar el apoyo de los soberanos.

Como era de esperarse, Francia optó por el papa de Aviñón, y en esa decisión le siguió Escocia, su vieja aliada en la guerra contra Inglaterra. Este último país siguió el curso opuesto, pues el papado de Aviñón era contrario a sus intereses nacionales.

También Escandinavia, Flandes, Hungría y Polonia se declararon a favor de Urbano. En Alemania, el Emperador hizo lo mismo, pues era aliado de Inglaterra contra Francia. Pero muchos de sus nobles y obispos independientes se opusieron a esa decisión, o vacilaron entre los dos pretendientes. En la Península Ibérica, Portugal

cambió de parecer varias veces; Castilla y Aragón, que al principio se inclinaban hacia Urbano, a la postre optaron por el bando de Aviñón, gracias a la hábil política del cardenal Pedro de Luna. En Italia cada príncipe o ciudad siguió su propio curso, y el Reino de Nápoles cambió de partido repetidamente.

Catalina de Siena dedicó los pocos años que le quedaban de vida a defender la causa de Urbano. Pero era una causa difícil de defender, pues el papa de Roma se dedicó a tratar de colocar a su sobrino Buttillo Prignano sobre el principado de Capua, especialmente creado para él. Ese propósito lo envolvió en guerras injustificables, que le hicieron perder parte del apoyo con que contaba en Italia. Y cuando algunos de sus propios cardenales trataron de aconsejarle que siguiera una política distinta, Urbano los hizo encarcelar y torturar. Hasta el día de hoy no se sabe cómo murieron varios de ellos.

Por su parte, Clemente VII siguió una política mucho más cauta y, si bien no logró hacer valer su autoridad en el resto de Europa, al menos se hizo respetar en los países que lo reconocían como papa, y le dio así cierto prestigio al papado aviñonés.

Puesto que el cisma no se debía sólo a la existencia de dos papas, sino también de dos partidos formados alrededor de las dos capitales, la muerte de uno de los pretendientes no sería suficiente para subsanarlo. Tan pronto como Urbano falleció, en 1389, sus cardenales nombraron a Bonifacio IX. Una vez más, el nombre que el nuevo papa tomó daba a entender que seguiría la política de Bonifacio VIII, cuyo gran enemigo había sido la corona francesa. Pero este nuevo Bonifacio se olvidó de todo intento de reforma, y su régimen se caracterizó por el auge de la simonía.

El cisma mismo estimulaba la simonía. En efecto, cada uno de los dos rivales trataba de aplastar a su contrincante, y para ello necesitaba dinero. Por tanto, aún más que en los peores tiempos de la “cautividad babilónica”, la iglesia se volvió un sistema de impuestos y explotación.

En medio de tales circunstancias, los teólogos de la universidad de París se dedicaron a buscar medios para volver a unir la cristiandad occidental. En el 1394, le presentaron al Rey tres modos de subsanar el cisma: el primero era que ambos pretendientes renunciaran, y se eligiera entonces un nuevo papa; el segundo era la negociación entre ambos partidos, sujeta a arbitraje; el tercero, un concilio universal. De estos tres modos, la universidad prefería el primero, puesto que para poder aplicar los otros dos era necesario resolver las difíciles cuestiones de quiénes serían los árbitros, o quién convocaría el concilio. El Rey siguió los consejos de la universidad, y por tanto tan pronto como supo de la muerte de Clemente VII les rogó a los cardenales de Aviñón que no eligieran otro papa, con la esperanza de poder forzar al pretendiente romano a abdicar.

Pero los cardenales temían que si quedaban sin papa su causa perdería fuerza, y por tanto se apresuraron a elegir al cardenal Pedro de Luna, quien tomó el título de Benito XIII. Si después el Rey quería insistir en la recomendación de la universidad,

tendría que enfrentarse a dos partidos, cada cual con su propio papa, y no a un partido acéfalo.

Carlos VI, el rey de Francia, insistió en el camino que se había trazado. Sus embajadores trataron de persuadir a Benito a que renunciara, mientras otros trataban de lograr el apoyo de Inglaterra y del Imperio, para que esas dos potencias obligaran al papa romano a hacer lo mismo. Pero el papa aviñonés, que ahora era el español Pedro de Luna, se negó a abdicar.

Entonces la iglesia de Francia, reunida en concilio solemne, le retiró la obediencia, y poco después las tropas de Carlos VI sitiaron a Aviñón, con el propósito de obligar a Pedro de Luna a renunciar. Pero el papa aviñonés se mostró resuelto. Aunque sus cardenales lo abandonaron, se hizo fuerte en Aviñón y allí resistió el cerco francés hasta que huyó disfrazado. Su obstinación rindió frutos, pues pronto cambiaron las circunstancias políticas y Francia volvió a declararse partidaria suya.

Empero estos acontecimientos mostraban claramente que la cristiandad estaba cansada del cisma, y que si los dos papas no daban señales de estar dispuestos a resolver la cuestión, habría otros que la resolverían por ellos. Fue esto lo que movió a Benito XIII a entablar conversaciones con su rival de Roma. Su propósito no era ceder ni renunciar, sino ganar tiempo mientras se preparaba para aplastar a su contrincante, y obligar entonces a Europa a aceptar el hecho consumado. Sus embajadores se entrevistaron con Bonifacio IX, y después con el sucesor de éste, Inocencio VII.

Pero a la muerte de Inocencio el partido romano tomó la iniciativa. El nuevo papa, Gregorio XII, declaró al ser elegido que estaba dispuesto a abdicar si Benito hacía lo mismo. Esto forzó al papa aviñonés a actuar, pues de no hacerlo se le culparía a él por la continuación del cisma, y perdería el apoyo precario con que contaba en Francia y otros países. Los dos papas se dieron cita en Savona. El encuentro debía tener lugar en septiembre de 1407. Pero pronto surgieron dificultades, y Gregorio no acudió a la cita. Gracias a una larga serie de negociaciones por parte de los cardenales de ambos partidos, los dos rivales se fueron acercando hasta que llegaron a estar a unos pocos kilómetros de distancia. Pero en mayo de 1408 la entrevista todavía no había tenido lugar, y Gregorio se negó a acudir a donde Benito lo esperaba.

Ante esa negativa rotunda, los cardenales del partido romano abandonaron a su jefe, e iniciaron conversaciones por su cuenta con el partido aviñonés. Al mismo tiempo, Francia le retiró su apoyo a Benito, y por tanto ambos papas quedaron desamparados, mientras el resto de la cristiandad buscaba por sus propios medios el modo de subsanar el cisma. El movimiento conciliar, que se había venido fraguando desde largo tiempo, había llegado a su hora.

Tal concilio puede abrogar los privilegios papales, y contra él no hay apelación posible. Puede además elegir, rebajar o deponer al Papa. Puede hacer nuevas leyes, y cancelar las antiguas.

Dietrich de Niem

Durante la “era de los gigantes”, cuando la iglesia amenazaba dividirse a causa de la controversia arriana, Constantino decidió convocar una asamblea a la que concurrirían obispos de todo el Imperio. A partir de aquel Concilio de Nicea, y por varios siglos, cada vez que la iglesia se enfrentaba a una situación semejante se apelaba al recurso de convocar un concilio universal o “ecuménico”. Pero durante la “era de los altos ideales” el auge del poder papal fue tal que los concilios quedaron supeditados a los papas. Ejemplo de esto fue, como hemos visto, el IV Concilio de Letrán, convocado por Inocencio III para aprobar una serie de medidas que él y su curia habían determinado de antemano.

Pero ahora, con las tristes experiencias de la “cautividad babilónica” y del Gran Cisma de Occidente, comenzó a cobrar fuerza la idea de convocar un concilio cuya función fuera, no sencillamente refrendar las acciones papales, sino reformar la iglesia, y resolver los problemas que los papas habían creado con sus ambiciones, sus pugnas y su corrupción.

La teoría conciliar

Aunque los papas y cardenales parecieron prestar oídos sordos por largo tiempo, el hecho es que toda la cristiandad occidental se cansaba de los desmanes de los potentados eclesiásticos, y anhelaba una reforma moral de la iglesia. Durante el período de la “cautividad babilónica”, las voces de protesta vinieron mayormente de los países que estaban en guerra con Francia. Pero el Gran Cisma creó un clima universal de impaciencia con los manejos de los papas. Puesto que fueron los eruditos quienes dejaron constancia escrita de su inconformidad, nos vemos obligados a dirigir nuestra atención principalmente hacia esos testimonios. Pero al hacer esto no debemos

olvidar que para las masas no se trataba sólo del escándalo de que hubiera dos papas, sino también y sobre todo de la explotación económica que acarreaban la ostentación y las necesidades políticas y militares de los contendientes. La simonía, el absentismo y el pluralismo, que servían la ambición de los poderosos, redundaban en impuestos cada vez más altos para las masas. Así la iglesia, que en sus primeros siglos y aún después en sus mejores momentos había sido defensora de los pobres, se convirtió en un peso más sobre las clases oprimidas.

Mientras tanto, principalmente en las universidades, el descontento iba tomando forma teológica. Los estudiosos sabían que no siempre el obispo de Roma había tenido las prerrogativas que ahora reclamaba para sí, y que los últimos siglos le habían concedido. A este conocimiento se unía el viejo espíritu del franciscanismo, que no había muerto, y para el cual la pobreza voluntaria era una de las virtudes más encomiables. Por tanto, muchos de los que se opusieron a la autoridad excesiva del papa, y abogaron por un concilio que reformara la vida y las costumbres de la iglesia, eran eruditos, franciscanos, o ambas cosas.

La teoría conciliar tenía viejas raíces históricas. Pero para nuestros efectos podemos decir que el gran maestro de los principales exponentes del conciliarismo fue Guillermo de Occam, a quien nos hemos referido al tratar acerca de la “cautividad babilónica” del papado, y quien ocupará buena parte de nuestra atención cuando, en el próximo capítulo, intentemos resumir la teología de la época.

La mayor parte de los teólogos medievales antes del siglo XIV había estado convencida de que las ideas universales eran anteriores a las cosas concretas incluidas en tales ideas. Así, por ejemplo, la idea de “caballo” es anterior a los caballos individuales, y tiene una realidad propia aun aparte de ellos. Esta posición, que se había vuelto clásica, se llamaba “realismo”, por cuanto afirmaba que las ideas universales eran reales. Occam y buena parte de su generación teológica, al contrario, creían que lo real es ante todo el individuo concreto, y que las ideas universales son nombres o conceptos que existen sólo en la mente. Por ello se les llama “nominalistas”.

Cuando esto se aplicaba a la iglesia, la conclusión a que llegaban Occam y sus seguidores era que la iglesia no era una realidad celestial o ideal, representada en la tierra por el papa y la jerarquía derivada de él, sino que era el conjunto de los fieles. Son los fieles los que constituyen la iglesia, y no viceversa. Pero si esto es cierto, se sigue que la autoridad eclesiástica no radica intrínsecamente en el papa, sino en los fieles, de quienes el pontífice deriva su potestad. En consecuencia, un concilio universal que represente a los fieles de toda la cristiandad ha de tener más autoridad que el papa.

Esto no quiere decir que el concilio sea necesariamente infalible, pues, como veremos más adelante, Occam no cree que haya institución que no pueda errar, e insiste en la libertad de Dios para revelarse según su soberana voluntad. Pero sí quiere

decir que, en un caso en que la iglesia esté claramente necesitada de una reforma, y el papa se niegue a dirigirla, un concilio universal tiene la autoridad necesaria para reformar la iglesia, aun contra la voluntad del papa.

Occam desarrolló estas teorías cuando el papado estaba en Aviñón. Pero después, al producirse el Gran Cisma y verse claramente que los contendientes de ambos lados estaban más interesados en su propio poder que en el bienestar de la iglesia, las teorías conciliaristas cobraron nuevo ímpetu. Para sus principales exponentes, la idea de un concilio universal no era sólo el modo de ponerle fin al cisma, sino que era además el mejor instrumento para la reforma de la iglesia. Los graves males de la época se le atribuían entonces a la excesiva centralización del poder eclesiástico. Luego, la función del concilio no podía limitarse a escoger entre los dos papas existentes, o nombrar otro en su lugar, sino que el concilio tendría que ocuparse además de la reforma de la iglesia, y parte de esa reforma era la descentralización del poder. Según decían muchos, “sin concilio no hay reforma”.

Durante mucho tiempo, todas estas ideas se discutían en las universidades y en las principales cortes de Europa. Pero siempre existía la dificultad de que los conciliaristas no concordaban entre sí en cuanto a quién debería convocar el tan ansiado concilio. Durante los últimos siglos, habían sido los papas quienes habían convocado los concilios. Pero ahora había dos papas, y por tanto una convocatoria por parte de uno de ellos haría peligrar la imparcialidad de la asamblea. Puesto que los primeros concilios habían sido convocados por los emperadores, algunos arguían que esa función le correspondía al emperador, o al menos a los soberanos temporales. Pero todos estos soberanos se inclinaban hacia uno u otro de los pretendientes, y por tanto un concilio reunido a iniciativa suya tampoco parecía ser el mejor camino para reformar la iglesia.

En esto estaban las cosas cuando los manejos de Benito XIII y Gregorio XII llevaron a los cardenales a intervenir directamente en la cuestión, abandonando a sus respectivos papas y haciendo una convocatoria conjunta un gran concilio universal, que debería reunirse en Pisa el año siguiente (1409).

El Concilio de Pisa

Mientras los cardenales reunidos en Pisa acusaban a sus anteriores jefes de los más bajos crímenes, éstos corrían a refugiarse, Benito XIII en Perpiñán, que pertenecía entonces a Aragón, y Gregorio XII en Venecia, de donde era oriundo. Tan pronto como se vieron a salvo, ambos trataron de adelantarse a los cardenales, convocando cada cual un concilio universal.

El concilio de Benito XIII tuvo cierto éxito inicial, pues un número respetable de prelados acudió a él. Pero pronto surgieron discordias entre los presentes, y poco a poco todos fueron abandonando el lugar, hasta que la asamblea se disolvió. Benito se

retiró entonces a la fortaleza de Peñíscola, donde vivió quince años más, insistiendo siempre en que era el legítimo sucesor de San Pedro.

En cuanto a Gregorio, su situación era aún más precaria, pues no tenía un reino que lo protegiera, como Benito tenía el de Aragón. Su pretendido concilio nunca pasó de ser un puñado de partidarios suyos a quienes nadie hizo caso. Por fin se retiró a Rimini.

Mientras tanto, había llegado la fecha del Concilio de Pisa. En la catedral de esa ciudad se reunió una multitud que incluía, además de los cardenales de ambos colegios, un gran número de arzobispos, obispos, abades y ministros generales de órdenes, así como varios centenares de doctores en derecho canónico y en teología.

Puesto que todos los presentes sabían que la legalidad del Concilio tenía que ser irreprochable, las sesiones fueron extremadamente ordenadas. Al llegar el momento de juzgar el caso de los dos papas, se siguió con todo cuidado el proceso formal. Por tres días consecutivos, desde la puerta de la catedral, se les llamó por nombre (es decir, por sus nombres antes de ser papas, Pedro de Luna y Angel Correr), pidiendo que se presentaran ellos o sus representantes. Cuando, como era de esperarse, tal llamada no obtuvo resultados, se procedió a un juicio formal. Tras largos días de testimonios contra los dos papas, se les depuso, declarando que el papado estaba vacante:

El santo concilio ecuménico, que representa a la católica iglesia de Dios, y a quien corresponde juzgar en este asunto, reunido por la gracia del Espíritu Santo en la catedral de Pisa, y tras haber escuchado a quienes abogan por la extirpación del abominable e inveterado cisma, y por la unión y restauración de nuestra santa madre iglesia, contra Pedro de Luna y Angel Correr (a quienes algunos llaman Benito XIII y Gregorio XII), declara que los crímenes y abusos de estos dos, según ha sido demostrado ante el sacro concilio, son verdaderos y notorios. Los dos pretendientes, Pedro de Luna y Angel Correr, han sido y siguen siendo cismáticos manifiestos, partidarios obstinados, que aprueban, defienden y patrocinan el cisma. Son evidentemente herejes que se han apartado de la fe. Han cometido perjurio, y sus promesas de nada valen. Su porfía manifiesta y repetida escandalizó a la iglesia. Sus enormes abusos e iniquidades los hacen indignos de todo honor o dignidad, y en particular del pontificado supremo. Y aunque los cánones de la iglesia muestran que son automáticamente rechazados por Dios y apartados de la iglesia, nosotros, mediante esta sentencia definitiva, los deponemos, rechazamos y amputamos, y les prohibimos a ambos que continúen declarándose pontífices supremos, al mismo tiempo que declaramos que el papado está vacante.

Nótese que este decreto no declara que la elección de tal o cual papa haya sido nula. De haberse planteado la cuestión de ese modo, el Concilio se hubiera dividido, pues en él se encontraban presentes cardenales que habían votado por cada uno de los dos

pretendientes. Luego, en lugar de tratar de resolver la cuestión, como hasta entonces se había hecho, sobre la base de cuál de los dos pretendientes había sido legalmente elegido, se resolvió dejando a un lado esa cuestión, y deponiéndolos a ambos por razón de su conducta indigna. Aunque resultaba imposible determinar cuál de los dos era el papa legítimo, era de suponerse que uno de ellos lo fuera. Por tanto, el Concilio declaró indirectamente que un papa, aunque fuese debidamente elegido, podía ser juzgado y depuesto por una asamblea que representaba a toda la iglesia.

Si el papado estaba vacante, era necesario elegir un nuevo papa. Puesto que los cardenales de ambos partidos estaban presentes en el Concilio, tal elección podía tener lugar inmediatamente. Pero la asamblea tenía otro propósito fundamental en su agenda. No bastaba con eliminar el cisma. Era necesario dar al menos los primeros pasos hacia la reforma que tantos anhelaban. Y para muchos de los presentes una de las causas principales de los males que aquejaban a la iglesia era la excesiva centralización del poder en ella. Luego, antes de elegir un nuevo papa y disolver la reunión era necesario asegurarse de que el pontífice electo reconocería la necesidad del Concilio, y estaría dispuesto a acatar su autoridad. Por esas razones todos se juramentaron:

Todos y cada uno de nosotros, los obispos, sacerdotes y diáconos de la santa iglesia romana, reunidos en la ciudad de Pisa a fin de terminar el cisma y restaurar la unidad de la iglesia, empeñamos nuestra palabra de honor y prometemos [...] que, si uno de nosotros es electo papa, el tal continuará el presente concilio, sin disolverlo ni permitir, en cuanto esté a su alcance, que sea disuelto, hasta tanto no haya tenido lugar una reforma adecuada, razonable y suficiente de la iglesia universal, tanto en su cabeza como en sus miembros.

Poco después el cónclave se reunió y eligió a Pedro Filareto, arzobispo de Milán, quien tomó el nombre de Alejandro V. Tras esa elección, el Concilio decretó varias medidas en pro de la reforma eclesiástica, y se declaró disuelto, congratulándose por haber terminado el cisma y dado los primeros pasos hacia una reforma que eliminaría males tales como la simonía y el absentismo.

Los tres papas

Empero el Concilio de Pisa, lejos de resolver el cisma, lo complicó, pues ahora había tres papas, y cada cual se consideraba a sí mismo el legítimo sucesor de San Pedro y cabeza de la iglesia. Aunque la mayoría de los estados de Europa occidental aceptaba tanto el Concilio de Pisa como el papa electo en él, Benito todavía era considerado papa legítimo por toda la Península Ibérica y por Escocia.

Gregorio, por su parte, contaba con el apoyo vacilante de Nápoles y Venecia, y con la ayuda decidida de los Malatesta, que eran dueños de la ciudad de Rímini. Luego, aunque el papa pisano era sin lugar a dudas el que gozaba de un reconocimiento más general, los otros dos eran todavía capaces de seguir sosteniendo sus cortes y sus pretensiones.

En lugar de atacar inmediatamente a sus dos rivales, Alejandro V se dedicó a consolidar su posición confirmando casi todos los cargos y honores que habían sido conferidos por los dos papas a quienes el Concilio había declarado depuestos. Pero esto quería decir que, aunque él mismo era un franciscano de vida austera y leal defensor de la reforma, ésta se vio relegada a segundo plano, puesto que las prebendas por él confirmadas eran precisamente el peor de los males que debían erradicarse. Por lo pronto, su principal intento de reforma consistió en darles más derechos e injerencia en los asuntos eclesiásticos a sus compañeros de orden. Puesto que los franciscanos habían hecho votos de pobreza, y todavía muchos de ellos tomaban esos votos con gran seriedad, Alejandro parece haber abrigado la esperanza de que su orden pudiera ser su brazo derecho cuando llegara el momento de dedicarse de lleno a la tarea de reformar la iglesia. Pero en todo caso lo cierto es que Alejandro sólo logró enemistarse con el resto del clero, para quienes los mendicantes eran un estorbo, y que nada se había hecho contra los males que aquejaban a la iglesia cuando el Papa murió, poco más de diez meses después de ser electo.

Alejandro murió en Boloña, y allí mismo se reunieron los cardenales para elegir a su sucesor, que resultó ser el menos digno de entre ellos, Baltasar Cossa, quien había comenzado su carrera como pirata y era a la sazón dueño —más que dueño, tirano— de Boloña. Aunque hay diversas versiones acerca de lo que sucedió en el cónclave, no cabe duda de que el hecho de estar reunidos en Boloña pesó sobre la decisión de los cardenales, y hasta se cuenta que Cossa rechazó altaneramente a todos los candidatos propuestos, y que por fin tomó la estola papal, se la colocó sobre sus hombros, y declaró: “Yo soy el papa”. Sea cual fuere el modo en que el nuevo papa fue electo, el hecho es que tomó el nombre de Juan XXIII, y que pronto trató de llenar sus arcas mediante una guerra contra Ladislao de Nápoles, de la que esperaba obtener rico botín. Pero las cosas no salieron como Juan esperaba, y pronto se vió solo y amenazado por los napolitanos, que estaban a punto de tomar la ciudad.

En medio de tales dificultades, Juan XXIII pensó que el mejor modo de garantizar la seguridad de Roma era convocar un concilio a reunirse en ella. Ciertamente Ladislao no se atrevería a tomar acción militar contra la sede de tan augusta asamblea. Pero el pretendido concilio resultó ser una chanza. Muy pocos prelados se atrevieron a acudir a una ciudad en estado tan precario. Cuando por fin la pequeñísima asamblea se reunió, los cronistas nos cuentan que, al celebrarse la misa pidiendo el descenso del Espíritu Santo, apareció una lechuza dando gritos. El incidente se volvió comedia cuando alguien comentó: “¡Vaya forma rara que ha tomado el Espíritu Santo!” Al día

siguiente fue necesario volver a interrumpir las sesiones para sacar la lechuza del recinto a fuerza de varas y pedradas.

Mientras todo esto sucedía, los otros dos papas, Benito XIII y Gregorio XII, insistían en sus pretensiones. Y, tras una breve tregua, Ladislao volvió a amenazar a Roma. No le quedó entonces al papa Juan más remedio que huir de Italia y refugiarse bajo el ala del emperador de Alemania, Segismundo. Esto fue lo que condujo al Concilio de Constanza y al fin del cisma.

Empero antes de pasar a narrar tales acontecimientos debemos detenernos a aclarar una duda que puede haber aparecido en la mente del lector. ¿Cómo es que si el papa de quien estamos tratando se llamaba Juan XXIII, hubo en el siglo XX otro famosísimo papa con el mismo nombre y número? Lo que sucede es que la iglesia romana no reconoce como papas legítimos durante el cisma sino a Urbano VI y sus sucesores. Tanto Benito XIII y su predecesor Clemente VII como los papas pisanos, Alejandro V y Juan XXIII, son considerados antipapas. Esto es necesario para la iglesia romana, aun cuando de hecho Alejandro y Juan hayan sido reconocidos mucho más ampliamente que Gregorio XII, porque de otro modo esa iglesia tendría que declarar que el Concilio de Pisa depuso legalmente a Gregorio, y que por tanto los papas están sujetos a los concilios, y no viceversa.

El Concilio de Constanza

Segismundo, el emperador de Alemania cuya protección Juan solicitó, era en ese momento el más poderoso soberano de Europa. Durante largo tiempo, la corona alemana había estado en disputa. Pero ahora se hallaba firmemente establecida sobre la testa de Segismundo, quien tomó el título imperial con toda seriedad, y se dedicó a emular a Carlomagno. Las demás potencias europeas eran más débiles que él. Francia, la única que de otro modo pudo haberle hecho sombra, se encontraba debilitada por la guerra de los Cien Años y por la disputa entre armañacs y borgoñones. En tales circunstancias, Segismundo soñó con ser él quien le pusiera fin al cisma, y quien iniciara la tan anhelada reforma eclesiástica. Por ello, cuando Juan XXIII acudió a él, el Emperador accedió a protegerlo a condición de que convocara un concilio universal, que debía reunirse en la ciudad imperial de Constanza.

Cuando el Concilio inició sus sesiones, a fines de 1414, Juan XXIII tenía razones para estar esperanzado, pues tanto el Emperador como la inmensa mayoría de los presentes lo habían recibido con amplias muestras de respeto, dando a entender que lo tenían por papa legítimo. Pero al mismo tiempo había señales de peligro. En un sermón, el cardenal Pedro de Ailly, uno de los hombres más eruditos y respetados de la época, declaró que el Concilio tenía potestad sobre el papado, y que sólo era digno de ocupar esta alta dignidad quien llevase una vida ejemplar. Poco después se escucharon

comentarios en el sentido de que Juan era un papa indigno. Muchos de los presentes tenían dudas acerca de la posibilidad de llevar a cabo las reformas necesarias mientras él fuese papa. Cuando llegaron los embajadores de Gregorio XII, declarando que éste estaba dispuesto a renunciar si los otros dos papas hacían lo mismo, la situación de Juan se volvió desesperada. Para colmo de males, el Concilio decidió que las votaciones serían por naciones. Toda la asamblea se organizó en cuatro “naciones”: los ingleses, los franceses, los italianos y los “alemanes”, entre quienes se contaban también los escandinavos, polacos y húngaros. Más tarde, cuando llegaron los delegados ibéricos, se añadió la quinta nación de los españoles. Este modo de organizar el sufragio quería decir que los italianos, en cuyo gran número Juan estaba confiado, no tenían más que un voto.

A la postre, el Concilio exigió la renuncia de Juan XXIII. Este pareció acceder. Pero tan pronto como se le presentó la oportunidad se disfrazó de lacayo y huyó de Constanza.

Durante más de dos meses, el antes poderoso papa anduvo fugitivo. Cada vez se hacía más difícil su situación, pues su principal protector entre los nobles, el Duque de Austria, fue aplastado por el Emperador, y a partir de entonces le fue casi imposible encontrar asilo. Cuando por fin fue apresado y llevado de vuelta a Constanza, estaba abatido y dispuesto a renunciar. Sin más tardanza, el Concilio aceptó su renuncia, y lo condenó a pasar el resto de sus días prisionero, por temor a que volviese a reclamar la tiara papal.

Quedaban todavía dos papas. Pero el 4 de julio, poco después de la abdicación de Juan XXIII, Gregorio XII siguió su ejemplo. En cuanto a Benito XIII, sus seguidores quedaron reducidos a un puñado cuando el emperador Segismundo, mediante una serie de negociaciones con los estados ibéricos, logró que todos le retiraran su obediencia. Aunque desde su fortaleza en Peñíscola el viejo cardenal Pedro de Luna continuó llamándose único papa legítimo, y dándose el título de Benito XIII, ya nadie le hizo caso.

A falta de papa, el Concilio quedó como poder supremo, y se dedicó a la reforma de la iglesia. Poco antes, según veremos en otro capítulo, había condenado a Juan Huss, y muchos de los presentes creían que esa decisión era un paso necesario en la tarea de librar la iglesia de toda mácula de herejía o corrupción. Pero todavía faltaba dar pasos concretos para erradicar males tales como la simonía, el pluralismo y el absentismo. A esta tarea se dedicó entonces el Concilio, y pronto descubrió que, aparte de una serie de decretos de carácter general, era poco lo que podía hacerse de inmediato. Por tanto, la asamblea se contentó con promulgar una serie de medidas contra los abusos de la época, y se dedicó a otras dos tareas que aún quedaban pendientes. La primera era la elección de un nuevo papa. La segunda, mucho más importante desde el punto de vista de los conciliaristas, era asegurarse de que hubiera concilios periódicos que se ocuparan de que los papas llevaran a cabo las reformas

necesarias.

Cansados de un concilio que había durado tres años, los miembros de la asamblea decidieron que, en lugar de insistir de inmediato en la reforma, sencillamente garantizarían que el movimiento conciliar pudiera continuar, y después elegirían un nuevo papa. De la continuación del movimiento trataron de asegurarse mediante el decreto *Frequens*, que ordenaba que volviera a haber asambleas conciliares en 1423, 1430, y cada diez años a partir de entonces. Hecho esto, entre los cardenales presentes y una comisión del Concilio, eligieron un nuevo papa, que tomó el nombre de Martín V. El Gran Cisma de Occidente había terminado. Pero el movimiento conciliar, que había logrado gran auge debido al cisma, pronto comenzó a decaer.

El triunfo del papado

Los próximos años fueron un período de tensión creciente entre la doctrina conciliarista y la de la monarquía papal. Martín V, que era hábil diplomático, se cuidó de no contradecir los decretos del Concilio de Constanza. Pero tampoco confirmó los que estaban dirigidos contra su poder.

En obediencia a lo ordenado en el decreto *Frequens* del Concilio de Constanza, el Papa convocó una nueva asamblea, que se reunió en Pavía y después se trasladó a Siena huyendo de la peste. Pero este concilio, ahora que el cisma había terminado, tuvo poca asistencia, y al año siguiente Martín lo declaró concluido, sin haber aprobado más que algunos decretos de menor importancia.

Al acercarse la fecha en que debía reunirse el próximo concilio (1430), el Papa dio muestras de querer pasar por alto lo decretado en Constanza. Pero se percató de que las ideas conciliaristas tenían todavía mucha fuerza, y a la postre convocó al concilio, que se reunió en Basilea.

Martín V murió poco después de convocado el concilio, y su sucesor, Eugenio IV, cometió el grave error de tratar de disolver la asamblea. La reacción no se hizo esperar. El cardenal Cesarini, a quien Martín V había nombrado presidente de la asamblea, se negó a obedecer el decreto de disolución. Esto inmediatamente volcó la atención de Europa hacia el concilio, que hasta entonces no había causado gran revuelo. En Basilea, el conciliarismo más extremo se adueñó de la reunión. El prestigioso erudito Nicolás de Cusa sostenía que sólo el concilio era infalible, y que por tanto los allí congregados no tenían obligación de obedecer al Papa, sino más bien de juzgarlo si no actuaba debidamente. Los cardenales Cesarini y Eneas Silvio Piccolomini (quien después sería Pío II) defendían tesis semejantes. El emperador Segismundo se negó a reconocer el decreto de disolución, y presionó al Papa para que lo retirara. Por fin, viéndose solo y desamparado, Eugenio IV se rindió, y declaró que el Concilio de Basilea estaba debidamente constituido. Esta capitulación de Eugenio IV parecía

señalar hacia el triunfo final de las doctrinas conciliaristas. A partir de entonces, el Concilio de Basilea dio muestras de pretender continuar reuniéndose indefinidamente, y gobernar la iglesia directamente. Una serie de medidas fueron limitando el poder del papa, y cortando sus recursos económicos. Mientras tanto, en Italia, la situación política de Eugenio era cada vez más precaria. Empero un acontecimiento inesperado vino a fortalecer el prestigio papal. Constantinopla se encontraba fuertemente asediada por los turcos. Del viejo Imperio Bizantino no quedaba más que la sombra. Y aun esa sombra desaparecería si el Occidente no acudía en socorro de sus hermanos orientales. Mas esto no era fácil de lograr, pues las iglesias de Oriente y Occidente habían estado separadas por varios siglos, y se acusaban mutuamente de herejía. En su desesperación, el Emperador de Constantinopla y el Patriarca de esa ciudad decidieron que era necesario subsanar el cisma que había durado casi cuatro siglos. Con ese propósito acudieron al Papa, y se mostraron dispuestos a participar del Concilio, si éste se reunía en una ciudad más accesible desde Constantinopla.

El Concilio de Basilea se negó a trasladarse, y el Papa proclamó un decreto transfiriéndolo a Ferrara. La mayoría de la asamblea hizo caso omiso de la orden pontificia y permaneció en Basilea. Pero otros, viendo la oportunidad de reunir las iglesias de Occidente con las de Oriente, acudieron a Ferrara. Resultaba entonces que el movimiento conciliar, que había llegado a la cumbre de su poder como respuesta al Gran Cisma de Occidente, cuando había dos papas, caía a su vez en el cisma, pues ahora había un papa y dos concilios.

El Concilio de Ferrara, que después se trasladó a Florencia, contaba con pocos prelados, y el resto de la cristiandad le hubiera prestado poca atención de no haber sido porque en julio de 1439 se proclamó solemnemente la reunión entre las iglesias bizantina y occidental. A fin de lograr esa reunión, tanto el Emperador como el Patriarca de Constantinopla aceptaron la supremacía papal.

Mientras tanto, al Concilio de Basilea no le quedaba otra alternativa que tomar medidas cada vez más extremas contra el Papa. Eneas Silvio Piccolomini y Nicolás de Cusa abandonaron la idea conciliar y tomaron el partido del Papa. Uno a uno, los diversos reinos y señoríos de Europa le fueron retirando su apoyo a la asamblea de Basilea, cuyos miembros eran cada vez menos. Por su parte, lo que quedaba del viejo concilio inició un proceso contra Eugenio IV, a quien declaró depuesto. En su lugar fue nombrado Félix V. Luego, ahora no sólo había dos concilios, sino que el movimiento conciliar había resucitado el cisma papal. Empero ya casi nadie le hacía caso a aquel sínodo, que poco después se trasladó a Lausana y acabó por disolverse. Cuando por fin Félix V renunció en 1449, el papado romano había resultado vencedor indiscutible de las ideas conciliares.

Estas ideas continuaron circulando por largo tiempo, hasta tal punto que, según veremos en la próxima sección, Lutero llegó a pensar que un concilio universal sería el mejor medio de defender su causa reformadora. Pero a partir de la disolución del

Concilio de Basilea no hubo otra asamblea semejante que no sirviera los intereses del papado, y estuviera bajo su dominio.

Se me ha acusado de esconder, bajo una máscara de santidad, la hipocresía, el odio y el rencor. Me temo, y con dolor confieso, que tal cosa me ha acaecido con harta frecuencia.

Juan Wyclif

El curso ininterrumpido de nuestra narración nos ha hecho continuar la historia del papado y del movimiento conciliar hasta principios del siglo XV. En esa narración nos hemos referido repetidamente a los intentos de reforma que caracterizaron al movimiento conciliar. Según hemos visto, esa reforma se dirigía, no a cuestiones de doctrina, sino más bien a la práctica de la vida religiosa, y en particular contra abusos tales como la simonía, el absentismo, etc. Pero al mismo tiempo que los acontecimientos que hemos narrado estaban teniendo lugar, había otro movimiento de reforma mucho más radical, que no se contentaba con atacar las cuestiones referentes a la vida y las costumbres, sino que buscaba también corregir las doctrinas de la iglesia medieval, ajustándolas más al mensaje bíblico. De los muchos que siguieron este camino los más destacados fueron Juan Wyclif y Juan Huss. Wyclif vivió durante la época de la “cautividad babilónica” del papado y los inicios del Gran Cisma. Huss, a quien dedicaremos el próximo capítulo, terminó su carrera en el Concilio de Constanza.

La vida y obra de Wyclif

Juan Wyclif fue uno de esos autores cuyos libros dan a entender muy poco acerca de ellos mismos. La cita que encabeza este capítulo es una de las pocas veces en que Wyclif nos abre las profundidades de su corazón. Y aun en ella nos dice sólo lo que podríamos fácilmente adivinar: que sus sinceros esfuerzos reformadores no han estado exentos de toda mácula de pecado. Por tales razones, es poco lo que se sabe de los años mozos de Wyclif. Y, aunque supiéramos más, quizá tal conocimiento no resultaría particularmente interesante, pues lo poco que conocemos parece indicar una niñez típica en una pequeña aldea de Inglaterra, y una juventud dedicada casi exclusivamente al estudio.

La mayor parte de su vida transcurrió en la universidad de Oxford, donde llegó a ser famoso por su lógica y erudición. Allí se le conoció como un hombre dotado de una mente privilegiada, dispuesto a seguir sus argumentos con toda perseverancia hasta sus últimas conclusiones, y carente de humor. De esto da testimonio uno de sus seguidores, quien cuenta que años después el arzobispo de Canterbury le dijo acerca de Wyclif que “era un gran erudito, y muchos lo consideraban un perfecto hígado”. De la universidad salió Wyclif en 1371, para dedicarse al servicio de la corona. Era la época en que, como hemos dicho en nuestro primer capítulo, existían tensiones entre el trono inglés y el pontificado romano, particularmente en lo que se refería a los impuestos sobre el clero que una y otra parte trataban de imponer. Wyclif salió en defensa de la corona, atacando la teoría según la cual el poder temporal se deriva del espiritual. Fue dentro de este contexto que comenzó a desarrollar sus teorías acerca del “señorío”, de que trataremos más adelante. También fue enviado como parte de una embajada que discutió con los legados pontificios los puntos que se debatían. Al parecer, su lógica inflexible y su falta de sentido de la realidad política lo hacían poco apto para la diplomacia, y por tanto no volvió a ser enviado en misiones semejantes. A partir de entonces se le utilizó principalmente como el polemista demoledor que el poder secular empleaba contra sus enemigos eclesiásticos.

Empero esa misma polémica, el rigor de su lógica, sus estudios bíblicos, y el escándalo del Gran Cisma, que comenzó en 1378, lo llevaron a posiciones cada vez más atrevidas. Muchas de sus doctrinas acerca del “señorío” según se iban desarrollando, redundaban en perjuicio, no sólo del papa y los poderosos señores de la iglesia, sino también del estado. De igual modo que el poder espiritual tenía sus límites, también lo tenía el temporal. Por tanto, los nobles que antes lo apoyaron se fueron apartando de él y dejándolo cada vez más desamparado.

Wyclif se contentó entonces con regresar a su querida Oxford, donde contaba con muchos seguidores y admiradores. Pero aun allí se iba cerrando el cerco. Sus doctrinas acerca de la eucaristía se oponían a las enseñanzas oficiales de la iglesia. Sus ataques a los frailes, que habían comenzado años antes, le habían ganado muchos enemigos. En el 1380, el canciller de la universidad convocó una asamblea para discutir las enseñanzas de Wyclif acerca de la comunión, y esa asamblea lo condenó por un escaso margen. Todavía había muchos en Oxford que lo defendían, y las autoridades no se atrevían a tomar medidas contra él. Durante varios meses permaneció encerrado en sus habitaciones, privado de libertad, pero libre para continuar escribiendo sus libros, cada vez más fogosos.

Por fin, en 1381, se retiró a su parroquia de Lutterworth. Este hecho de que Wyclif tuviera una parroquia mientras se ocupaba de otros asuntos señala el grado a que habían llegado los abusos de la época. Hasta él mismo, quien tanto los atacó, los practicaba, aunque no en grado tan extremo como muchos otros. Por largos años en su juventud había costado su estadía en Oxford con los ingresos de un cargo eclesiástico.

Y más tarde, cuando se vio en estrecheces económicas, trocó ese cargo por otro menos productivo, a cambio de una suma. Resulta difícil ver en qué se diferencia esto de la simonía que practicaban los grandes prelados, excepto en la magnitud de la transacción. En cuanto a la parroquia de Lutterworth, ésta le había sido concedida por la corona en gratitud por los servicios prestados. En esa época, había llegado a tal grado este tipo de corrupción, que quien no lo practicara, siquiera en una mínima medida, difícilmente podría ocupar cargos en la iglesia.

En 1382, mientras estaba en Lutterworth, sufrió su primera embolia. Pero a pesar de ello continuó escribiendo hasta su muerte en 1384, a consecuencias de otra embolia. Puesto que murió en la comunión de la iglesia, se le enterró en tierra consagrada. Pero años después, cuando el Concilio de Constanza lo condenó, sus restos fueron exhumados y quemados, y sus cenizas fueron lanzadas al río Swift.

Sus doctrinas

Wyclif comenzó su carrera teológica siendo un teólogo conservador. En una época en que, según veremos más adelante, los teólogos más modernos comenzaban a dudar de la síntesis medieval entre la fe y la razón, Wyclif era, y siguió siendo durante toda su vida, firme creyente en esa síntesis. Según él, tanto la razón como la revelación nos dan a conocer la verdad de Dios, sin que haya tensión entre ambas. Aún más, la razón es capaz de demostrar la doctrina de la Trinidad y la necesidad de la encarnación. Según sus opiniones se fueron volviendo más radicales, Wyclif reafirmó cada vez más esta relación entre ambos modos de conocimiento, y por tanto su oposición a las doctrinas generalmente aceptadas se basaba tanto en que se oponían a la Biblia como en argumentos racionales. Durante los primeros años de controversias, enfrascado como estaba en la cuestión de la autoridad del papa para imponer tributos al clero inglés, su principal tema teológico fue la cuestión del “señorío”. ¿En qué consiste el señorío legítimo? ¿Cuáles son sus fuentes? ¿Cómo se le conoce? En respuesta a estas preguntas. Wyclif declara que no hay otro señorío que el de Dios. Cualquier criatura tiene dominio o señorío sobre otra sólo porque Dios se lo ha dado. Pero hay también un señorío falso e impropio, puramente humano. Este, en lugar de ser verdadero señorío, es una usurpación. Para distinguir entre ambos, la Biblia nos ofrece un criterio claro: Jesucristo, a quien pertenece todo dominio, no vino para ser servido, sino para servir. De igual modo, el señorío humano legítimo es sólo aquel que se dedica a servir, y no a ser servido. El señorío que busca su propio bien antes que el servicio de los gobernados es tiranía y usurpación. Luego las autoridades eclesiásticas, y en particular el papado, si se dedican a imponer impuestos para su propio provecho, y no a servir a quienes están debajo de ellos, son ilegítimas.

También constituye usurpación el reclamar poder sobre una esfera más amplia que

la que Dios ha colocado bajo nosotros. Por ello, si el papa pretende extender su autoridad allende los límites de lo espiritual, y aplicarla a cuestiones temporales, esa misma pretensión hace de él un tirano y usurpador.

Naturalmente, tales doctrinas fueron recibidas con beneplácito por el poder temporal, que estaba envuelto en una amarga polémica con el papa. Pero tan pronto como los poderosos se percataron de las consecuencias últimas de las enseñanzas de Wyclif, comenzaron a abandonarlo. En efecto, los argumentos de Wyclif contra el papado también podían aplicarse al poder temporal. También éste debía medirse por la medida en que servía a sus súbditos. Y también se convertía en usurpador si intentaba extender autoridad al campo de lo espiritual. Por tanto, no ha de extrañarnos el hecho de que, hacia el fin de su vida, Wyclif se vio abandonado por los poderosos que antes se habían gozado en sus argumentos. La excusa que dieron fue que Wyclif se había vuelto hereje. Y no cabe duda de que el maestro de Oxford se oponía a algunas de las doctrinas comúnmente aceptadas en esa época. Pero tampoco cabe duda de que los nobles vieron con alivio el que Wyclif les ofreciera un modo conveniente de excusar su infidelidad. Esto se vio claramente después de la rebelión de los campesinos que tuvo lugar en 1381. Aunque Wyclif no tomó parte en la revuelta, ni la alentó, no faltaron quienes vieron la relación entre las demandas de los campesinos y mucho de lo que él había dicho.

Con el correr de los años, Wyclif fue acentuando cada vez más la autoridad de las Escrituras por encima del papa y de la tradición eclesiástica. Estaba de acuerdo con lo que Tertuliano había dicho, en el sentido de que las Escrituras le pertenecen a la iglesia, y por tanto han de ser interpretadas dentro de ella y por ella. Pero no estaba de acuerdo en que la iglesia fuera lo mismo que la jerarquía eclesiástica.

Siguiendo a Agustín, y basándose en textos del apóstol Pablo, llegaba a la conclusión de que la iglesia es el conjunto de los predestinados. La verdadera iglesia es invisible, puesto que en la visible e institucional hay réprobos junto a los que han sido predestinados para salvación. Esto resulta claro porque, aunque es imposible saber con absoluta certeza quién pertenece a cada uno de estos dos grupos, sí hay indicios que podemos seguir, tales como la obediencia a la voluntad de Dios. A base de tales indicios, no cabe duda de que en la jerarquía eclesiástica hay muchos réprobos, que no pertenecen a la verdadera iglesia, y a quienes por tanto las Escrituras no les pertenecen. Hacia el fin de sus días, Wyclif declaró que el papa se contaba entre esos réprobos, y llegó a llamarle anticristo.

Si la verdadera iglesia era la de los predestinados, y no la de los magnates eclesiásticos, y si las Escrituras le pertenecían a esa iglesia, se seguía que era necesario traducir la Biblia al idioma vernáculo, y devolvérsela al pueblo. Fue por inspiración de Wyclif, después de su muerte, que la Biblia se tradujo al inglés. Y fue también por esa misma inspiración que pronto el país se vio invadido por los “predicadores pobres” o lolardos, de que trataremos bajo el próximo epígrafe.

Sin embargo, el punto en que las enseñanzas de Wyclif les dieron a sus enemigos la oportunidad de declararlo hereje fue su doctrina acerca de la presencia de Cristo en la comunión. Como ya hemos visto, a través de los siglos, y desde los mismos inicios, la comunión había sido el culto cristiano por excelencia. Poco a poco se le fue dando un sentido mágico, que no tenía al principio. En la piedad popular surgió la idea de que el pan y el vino se convertían literalmente en el cuerpo y la sangre de Cristo. Esta fue una de las controversias que narramos al tratar acerca de la época carolingia. En aquella época, las supersticiones populares fueron rechazadas por los mejores eruditos. Pero a pesar de ello continuaron propagándose, y en el siglo XIII el Cuarto Concilio de Letrán promulgó la doctrina de la transubstanciación, según la cual, al celebrarse la comunión, la sustancia del pan desaparece, y el cuerpo de Cristo ocupa su lugar, al tiempo que se conservan los accidentes de pan—tamaño, color, sabor, etc. Lo mismo se decía acerca del vino y la sangre del Señor.

Wyclif rechazó esa doctrina, no porque quisiera restarle importancia a la comunión, ni tampoco porque no creyera que en ella ocurría un verdadero milagro, sino porque le parecía contradecir la doctrina cristiana de la encarnación. Cuando el Verbo se encarnó, se unió a un hombre. Esa unión no destruyó la humanidad de Jesucristo. Afirmar lo contrario sería caer en el docetismo. De igual modo, lo que sucede en la comunión es que el cuerpo de Cristo se une al pan, sin que éste deje de ser lo que era anteriormente. Allí está verdaderamente presente el cuerpo de Cristo, de un modo “sacramental” y “misterioso”; pero también está presente el pan. En cuanto a si el cuerpo del Señor está también presente para quienes reciben la comunión sin fe, o si por el contrario esa presencia depende de la fe, Wyclif no se expresó claramente. Según veremos más adelante, en lo que se refiere al modo en que Cristo está presente en la comunión, estas opiniones de Wyclif se asemejaban mucho a las que más tarde sostendría Martín Lutero.

Los lolardos

Las doctrinas de Wyclif hallaron expresión en el movimiento de los “lolardos” — término despectivo que sus enemigos les aplicaron, y que se deriva de una palabra holandesa que quiere decir “murmuradores”—. No hay pruebas definitivas de que fuera el propio Wyclif quien los lanzara a la predicación. Pero en todo caso, todavía en vida del maestro de Oxford, varios de sus discípulos se dedicaron a divulgar sus doctrinas entre el pueblo. Al principio, los principales lolardos eran personas que habían estudiado en Oxford bajo Wyclif. Por tanto, su predicación tendía a dirigirse hacia la aristocracia más que hacia las clases populares. Parte de la obra de estos primeros lolardos consistió en traducir las Escrituras al inglés, según lo había recomendado Wyclif, y en recorrer el país predicando. Pero en 1382 el arzobispo

Guillermo Courtenay logró que la universidad de Oxford condenara el lolardismo, y a partir de entonces varios de los primeros miembros del movimiento lo abandonaron. Algunos de ellos llegaron a perseguirlo. El resultado fue que el lolardismo, que en sus orígenes era un movimiento académico, se volvió cada vez más popular. Aunque todavía contaba con adherentes entre la nobleza y el clero, la mayoría de sus seguidores pertenecía a las clases menos educadas.

Las doctrinas del lolardismo eran claras, tajantes y revolucionarias. La Biblia debía ponerse a disposición del pueblo en el idioma vernáculo. Las distinciones entre el clero y el laicado, a base del rito de ordenación, eran contrarias a las Escrituras. La principal función de los ministros de Dios debía ser predicar, y el tener cargos públicos les debería estar prohibido, pues “nadie puede servir a dos señores”. Además, el celibato de sacerdotes, monjes y monjas era una abominación que producía inmoralidad, aberraciones sexuales, abortos e infanticidios. El culto a las imágenes, las peregrinaciones, las oraciones por los muertos y la doctrina de la transustanciación eran pura magia y superstición. Más tarde, según el movimiento se fue apartando de sus raíces académicas, y había en él menos personas capaces de orientarlo mediante sus estudios bíblicos y teológicos, comenzaron a aparecer dentro de él grupos cuyas teorías eran cada vez más extrañas.

La persecución no tardó en desatarse. Los lolardos que todavía había entre los nobles trataron de inducir al Parlamento a cambiar las leyes con respecto a la herejía. Pero no lo lograron, y la mayoría de ellos a la postre se retractó y volvió al seno de la iglesia oficial. Unos pocos persistieron, y en 1413 y 1414 Sir John Oldcastle dirigió un fallido movimiento rebelde. Tres años después, Oldcastle fue capturado y ejecutado. A partir de entonces, el lolardismo casi desapareció por completo entre las clases pudientes, pero continuó expandiéndose entre los humildes. Esto a su vez lo volvió más radical. Cuando en el 1431 se descubrió una nueva conspiración lolarda, su propósito no era sólo reformar la iglesia, sino también derrocar al gobierno.

A pesar de que se les perseguía constantemente, los lolardos nunca llegaron a extinguirse. A principios del siglo XVI, el movimiento cobró nuevas fuerzas, y el número de mártires ejecutados por sostener sus doctrinas aumentó considerablemente. A la postre, el remanente lolardo, que debe haber sido considerable, se confundió con los primeros protestantes. Por tanto, aunque los sueños de Wyclif y sus primeros seguidores quedaron temporalmente frustrados, a la larga se cumplieron en la gran Reforma que conmovió a Inglaterra y a toda Europa en el siglo XVI.

Pero aún antes de la Reforma, las enseñanzas de Wyclif hallaron eco en la lejana Bohemia.

Por tanto, ni el papa es la cabeza, ni los cardenales son todo el cuerpo de la iglesia santa, católica y universal. Porque únicamente Cristo es la cabeza, y sus predestinados son el cuerpo, y cada uno es miembro de ese cuerpo.

Juan Huss

Mientras Wyclif se enfrentaba a las autoridades eclesiásticas en Inglaterra, en la lejana Bohemia se estaba gestando un movimiento reformador muy semejante al que él propugnaba. Bohemia, en lo que después fue Checoslovaquia, estaba estrechamente unida al Imperio Alemán. De hecho, en 1346 el emperador Carlos IV había heredado el trono de Bohemia, y a partir de entonces las relaciones entre ambos países habían sido muy estrechas. En Bohemia, al igual que en el resto de Europa, se hacía necesaria una reforma eclesiástica, pues la simonía, el boato de los prelados y la corrupción moral eran comunes. Se calcula que aproximadamente la mitad del territorio nacional estaba en manos eclesiásticas, mientras la corona poseía una sexta parte. Por tanto, no ha de sorprendernos el que muchos reyes bohemios trataran de limitar el poder de la jerarquía eclesiástica, y que por esa razón apoyaran el movimiento de reforma. Pero también es cierto que varios de esos reyes fueron reformadores sinceros cuyas acciones fueron movidas por un genuino deseo de corregir los abusos que existían en la iglesia.

El movimiento reformador bohemio parece haber empezado en época de Carlos IV, y a iniciativa suya, pues el primer gran predicador de ese movimiento fue Conrado de Waldhausen, llevado al país por el propio Rey. Pronto Conrado tuvo un número considerable de discípulos, y es posible trazar una línea de sucesión ininterrumpida entre él y el más famoso de los reformadores bohemios, Juan Huss. Por tanto, aunque es cierto que las ideas de Wyclif hallaron eco en las de Huss, esto no ha de exagerarse hasta el punto de hacer del reformador bohemio un mero discípulo del inglés.

La situación política es también importante para comprender los orígenes de la reforma husita. En 1363, Wenceslao IV había sido coronado rey de Bohemia, todavía en vida de su padre Carlos IV. Y en 1378, al morir éste, lo sucedió también como emperador de Alemania. Al principio, su gobierno en ambos países fue efectivo. Pero paulatinamente fue abandonando los intereses del Imperio, que finalmente se rebeló en

1400, y lo depuso. Once años más tarde, Segismundo, hermano de Wenceslao, fue hecho emperador por los rebeldes alemanes. Puesto que Wenceslao todavía se consideraba a sí mismo único emperador legítimo, las relaciones entre ambos hermanos no eran buenas. Pero lo cierto es que, aun en Bohemia, Wenceslao se había retirado de los asuntos políticos, dejando el gobierno en manos de sus favoritos y dedicándose en demasía al vino. Luego, a principios del siglo XV el país parecía estar al borde de la anarquía.

Otro factor político de importancia era la tensión entre los bohemios o checos y los alemanes. Estos últimos, aunque eran una minoría relativamente pequeña, gozaban de gran poder. En la universidad de Praga, por ejemplo, sin ser la mayoría, contaban con tres votos, y los checos con uno. Por tanto, el sentimiento nacionalista bohemio se exacerbaba cada vez más, y fue uno de los factores importantes en el curso posterior de la reforma husita. Fue dentro de este contexto de corrupción eclesiástica, desgobierno y nacionalismo, que apareció la figura notable de Juan Huss.

Vida y obra de Juan Huss

Nacido alrededor de 1370, de una familia campesina que vivía en la pequeña aldea de Hussinek, Juan Huss ingresó a la universidad de Praga cuando tenía unos diecisiete años. A partir de entonces, toda su vida transcurrió en la capital de su país, excepto sus dos años de exilio y su encarcelamiento en Constanza. En 1402 fue hecho rector y predicador de la capilla de Belén. Allí se dedicó a predicar la reforma que tantos otros checos habían propugnado desde tiempos de Carlos IV. Su elocuencia y ardor eran tales, que pronto aquella capilla se volvió el centro del movimiento reformador. Wenceslao y su esposa Sofía lo tomaron por confesor, y le prestaron su apoyo. Algunos de los miembros más destacados de la jerarquía comenzaron a mirarlo con recelo. Pero buena parte del pueblo y de la nobleza parecía seguirlo, y el apoyo de los reyes era todavía suficientemente importante para que los prelados no se atrevieran a tomar medidas contra el fogoso predicador.

El mismo año que pasó a ocupar el púlpito de Belén, Huss fue hecho rector de la universidad. Por tanto, se encontraba en óptima posición para impulsar la reforma.

Al mismo tiempo que predicaba contra los abusos que existían en la iglesia, Huss continuaba sosteniendo las doctrinas generalmente aceptadas, y ni aun sus peores enemigos se atrevían a impugnar su vida o su ortodoxia. A diferencia de Wyclif, Juan Huss era un hombre en extremo afable, y grande el apoyo popular con que contaba.

El conflicto surgió en los círculos universitarios. Poco antes habían comenzado a llegar a Praga las obras de Wyclif. Un discípulo de Juan Huss, Jerónimo de Praga, pasó algún tiempo en Inglaterra, y trajo consigo algunas de las obras más radicales del reformador inglés. Huss parece haber leído esas obras con interés y entusiasmo, pues

se trataba de alguien cuyas preocupaciones eran muy semejantes a las de él. Pero lo cierto es que Huss nunca se hizo wyclifita. Los intereses del inglés no eran los del bohemio, quien no se preocupaba tanto por las cuestiones doctrinales como por la reforma práctica de la iglesia. En particular, nunca estuvo de acuerdo con lo que Wyclif había dicho acerca de la presencia de Cristo en la comunión, sino que hasta el fin continuó sosteniendo una posición muy semejante a la que era común en su tiempo —la transubstanciación.

Empero en la universidad se discutían las obras de Wyclif. Los alemanes se oponían a ellas por una multitud de razones, pero sobre todo porque en lo que se refería a la cuestión de las ideas universales, que hemos discutido anteriormente, Wyclif era “realista”, y los alemanes seguían las corrientes “nominalistas” del momento. Los alemanes trataban a los checos como un puñado de bárbaros anticuados, que no estaban al día en cuestiones filosóficas y teológicas, y que por ello no seguían el nominalismo que estaba de moda. Ahora las obras de Wyclif venían a prestarles apoyo a los bohemios, mostrando que en la prestigiosísima universidad de Oxford un famoso maestro había sostenido el realismo, y esto en fecha relativamente reciente.

Por tanto, la disputa fue en sus orígenes de carácter altamente técnico y filosófico. Pero los alemanes, en su intento de ganar la batalla, trataron de dirigir el debate hacia las doctrinas más controvertibles de Wyclif, con el propósito de probar que era hereje, y que por tanto sus obras debían proscribirse. Juan Huss y sus compañeros bohemios se dejaron llevar por esa política, y pronto se vieron en la difícil situación de tener que defender las obras de un autor con cuyas ideas no estaban completamente de acuerdo.

Repetidamente, los checos declararon que no estaban defendiendo las doctrinas de Wyclif, sino su derecho a leer las obras del maestro inglés. Pero a pesar de ello los alemanes empezaron a llamar a sus contrincantes “wyclifitas”. Pronto varios miembros de la jerarquía, que estaban molestos por los ataques de Huss y sus seguidores, y que veían en las enseñanzas de Wyclif una seria amenaza a su posición, se sumaron al bando de los alemanes.

Era la época en que, a resultas del Concilio de Pisa, había tres papas. Wenceslao apoyaba al papa pisano, mientras el arzobispo de Praga y los alemanes en la universidad apoyaban a Gregorio XII. Puesto que Wenceslao necesitaba que la universidad apoyara su política, y en ella los checos tenían mayoría, el Rey sencillamente cambió el sistema de votación, dándoles tres votos a los checos y uno a los alemanes. Estos últimos abandonaron la ciudad y se fueron a Leipzig, donde fundaron una universidad rival declarando que la de Praga se había dado a la herejía. Aunque esto constituyó un gran triunfo para el movimiento husita, también contribuyó a propagar la idea de que ese movimiento no era sino otra versión del wyclifismo, y que era hereje.

El arzobispo se sometió a la postre a la voluntad del Rey, y reconoció al papa pisano. Pero se vengó de Huss y los suyos solicitando de ese papa, Alejandro V, que

prohibiera la posesión de las obras de Wyclif. El Papa accedió, y además prohibió que se predicara fuera de las catedrales, los monasterios o las iglesias parroquiales. Puesto que el púlpito de Huss, en la capilla de Belén, no cumplía esas condiciones, el golpe iba claramente dirigido contra él. La universidad de Praga protestó. Pero Juan Huss tenía ahora que hacer la difícil decisión entre desobedecer al papa y dejar de predicar. A la postre su conciencia se impuso. Subió al púlpito y continuó predicando la tan anhelada reforma. Ese fue su primer acto de desobediencia, y de él surgieron muchos otros, pues cuando se le convocó a Roma en 1410 para dar cuenta de sus acciones se negó a ir. En consecuencia, en 1411 el cardenal Colonna lo excomulgó en nombre del Papa, por haber desobedecido la convocatoria papal. Pero a pesar de ello Huss continuaba predicando en Belén y participando de la vida eclesiástica, pues contaba con el apoyo de los reyes y de buena parte del país.

Así llegó Huss a uno de los puntos más revolucionarios de su doctrina. Un papa indigno que se oponga al bienestar de la iglesia, no ha de ser obedecido. Huss no pretendía que no fuera papa legítimo, puesto que estaba de acuerdo en aceptar el papado pisano. Pero aun así, tal papa no merece obediencia. Hasta aquí, Huss no estaba diciendo más que lo que afirmaban al mismo tiempo los jefes del movimiento conciliar. La diferencia estaba en que, mientras ellos se preocupaban principalmente por la cuestión jurídica de cómo decidir entre varios papas rivales, y le buscaban solución a esa cuestión en las leyes y tradiciones de la iglesia, Huss acababa por seguir a Wyclif en este punto, declarando que la última autoridad es la Biblia, y que un papa que no se ajuste a ella no ha de ser obedecido. Pero aun así, esto era, con ligeras diferencias, lo mismo que había dicho Guillermo de Occam al declarar que ni el papa ni el concilio, sino sólo las Escrituras, son infalibles.

Otro incidente vino a enconar la cuestión aún más. Juan XXIII, el papa pisano, estaba en guerra con Ladislao de Nápoles. En esa contienda su única esperanza de victoria estaba en lograr el apoyo, tanto militar como económico, del resto de la cristiandad latina. Por tanto, declaró que la guerra contra Ladislao era una cruzada, y promulgó la venta de indulgencias para costearla. A Bohemia llegaron los vendedores, utilizando toda clase de métodos para anunciar su mercancía. Huss, quien veinte años antes había comprado una indulgencia, pero que ahora había cambiado de parecer, protestó contra este nuevo abuso. En primer lugar, una guerra entre cristianos difícilmente podría recibir el título de cruzada. Y en segundo, sólo Dios puede dar indulgencia, y no ha de pretender venderse lo que viene únicamente de Dios.

Pero el Rey tenía interés en mantener buenas relaciones con Juan XXIII. Entre otras razones para ello, la cuestión de si él o su hermano Segismundo era el legítimo emperador estaba aún por dilucidarse, y era posible que, si la autoridad de Juan XXIII llegaba a imponerse, fuera él quien tuviera que decidir el pleito. Por ello el Rey prohibió que se continuara criticando la venta de indulgencias. Su prohibición resultó tardía. Ya era de todos conocida la opinión de Juan Huss y de sus compañeros, hasta

tal punto que se habían producido motines públicos protestando contra este nuevo modo de explotar al pueblo checo.

Mientras tanto, Juan XXIII y Ladislao hicieron las paces, y la pretendida cruzada fue suspendida. Pero Huss quedó todavía ante Roma como el jefe de una gran herejía, y hasta se llegó a decir que todos los bohemios eran herejes. En 1412, Huss fue excomulgado de nuevo, por no haber comparecido ante la corte papal, y se le fijó un breve plazo para acudir. Si no lo hacía, Praga o cualquier otro lugar que le prestara refugio quedaría bajo entredicho. Luego, la supuesta herejía de Huss redundaría en perjuicio de la ciudad.

Por esa razón, el reformador checo decidió abandonar la ciudad donde había transcurrido la mayor parte de su vida, y se refugió en el sur de Bohemia, donde se dedicó a continuar su labor reformadora mediante sus escritos. Allí le llegó la noticia de que por fin se reuniría un gran concilio en Constanza, y que se le invitaba para acudir a él en su propia defensa. Además, el emperador Segismundo le ofrecía un salvoconducto que le garantizaba su seguridad personal.

Huss ante el Concilio

El Concilio de Constanza prometía ser la aurora de un nuevo día en la vida de la iglesia. A él acudirían los más distinguidos propugnadores de la reforma mediante un concilio, Juan Gerson y Pedro de Ailly. En él se decidiría de una vez por todas la cuestión de quién era el legítimo papa, y se tomarían medidas contra la simonía, el pluralismo y tantos otros males. Y a él estaba invitado Juan Huss, para presentar su caso. Aquella asamblea podría volverse el gran púlpito que él utilizaría en pro de la reforma.

Por tanto, Huss no podría dejar de asistir. Pero, por otra parte, el hecho mismo de que fuera necesario un salvoconducto daba indicios de los peligros que tal asistencia podría acarrear. Huss sabía que los alemanes que se habían ido a Leipzig habían continuado esparciendo el rumor de que él era hereje. Y sabía también que no podía contar con simpatía alguna por parte de Juan XXIII y su curia.

Por ello, antes de partir dejó un documento que debía ser leído en caso de su muerte. Como medida del carácter de aquel hombre, señalemos de pasada que ese documento era una confesión en la que declaraba que uno de sus grandes pecados era... ¡que le gustaba demasiado jugar al ajedrez! Los peligros que lo acosaban en Constanza eran grandes. Pero su conciencia lo obligaba a acudir. Y allá se fue el reformador checo, confiado en el salvoconducto imperial y en la justicia de su causa.

Aunque al principio Juan XXIII lo recibió cortésmente, a los pocos días se le citó ante el consistorio papal. Huss acudió, aunque declaró que había venido para exponer

su fe ante el Concilio, y no ante el consistorio. Allí se le acusó formalmente de hereje, y él respondió que preferiría morir antes que ser hereje, y que si se le convencía de que lo era se retractaría. Por el momento la cuestión quedó en suspenso. Pero a partir de entonces Huss fue tratado como un prisionero, primero en su propia casa, después en el palacio del obispo, y por último en una serie de conventos que le servían de cárcel.

Cuando el Emperador, que no había llegado todavía a Constanza, supo lo que había sucedido, montó en cólera, y prometió hacer que se respetara su salvoconducto. Pero después comenzó a darle largas al asunto, pues no le convenía aparecer como protector de herejes. En vano fueron las protestas del propio Huss, así como las que llegaron de muchos nobles bohemios. Huss tenía hasta una certificación del Gran Inquisidor de Bohemia, declarando que era inocente de toda herejía. Pero para los italianos, alemanes y franceses, que eran la inmensa mayoría del Concilio, los checos no eran sino unos bárbaros que sabían poco de teología, y cuyos juicios no eran de fiar.

El 5 de junio de 1415, Huss compareció ante el Concilio. Unos pocos días antes, Juan XXIII había sido arrestado y traído de vuelta a Constanza, según narramos en el capítulo IV. Puesto que esto quería decir que el papa pisano había perdido todo poder, y puesto que era con él que Juan Huss había tenido sus peores conflictos, podría suponerse que la situación del reformador mejoraría. Pero lo que sucedió fue todo lo contrario. Cuando Huss fue llevado ante la asamblea, iba encadenado, como si hubiera intentado huir o se le hubiera ya condenado. Allí se le acusó formalmente de hereje, y de seguir las doctrinas de Wyclif. Huss trató de exponer sus opiniones, pero el clamor fue tanto que no se le podía oír. Al fin se decidió posponer la cuestión para el día 7 del mismo mes.

Tres días más duró el proceso de Juan Huss. Repetidamente se le acusó de hereje. Pero cuando se le señalaron doctrinas concretas en las que supuestamente consistía su herejía, Huss demostró que era perfectamente ortodoxo. Pedro de Ailly se hizo cargo del juicio, exigiendo que Huss se retractara de sus herejías. Huss insistía en que nunca había creído las doctrinas de que se le exigía ahora que se retractara, y que por tanto no podía hacer lo que de Ailly requería de él.

No había modo de resolver el conflicto. De Ailly quería asegurarse de que Huss se sometiera al Concilio, cuya autoridad no podía quedar en dudas. Huss le señalaba que el papa que lo había acusado de desobediencia era el mismo a quien el Concilio acababa de deponer. Mostrarle sus contradicciones a un hombre supuestamente sabio, tenido por lumbrera de las escuelas, y hacerlo ante una gran asamblea, no es siempre política sabia. El rencor de su juez se encontró cada vez más. Otros de los jefes del Concilio, entre ellos Juan Gerson, decían que estaban perdiendo el tiempo que debían dedicar a cuestiones más importantes, y que en todo caso a los herejes no hay que prestarles tribuna. El Emperador se dejó convencer con el argumento de que no hay que guardar la fe con quienes carecen de ella, y retiró su salvoconducto. Cuando Huss declaró por fin que era cierto que había dicho que, de no haber querido ir a Constanza,

ni el Emperador ni el Rey hubieran podido obligarlo, sus acusadores vieron en ello la prueba de que era un hereje obstinado y orgulloso —aunque el noble bohemio Juan de Clum, quien lo defendió valientemente hasta el final, declaró que lo que Huss había dicho era cierto, y que tanto él como muchos otros más poderosos que él hubieran protegido a Huss de no haber éste querido acudir al Concilio.

Todo lo que el Concilio pedía era que Huss se le sometiera retractándose de sus doctrinas. Pero no estaba dispuesto a escuchar ni creer al acusado, en cuanto a cuáles eran las doctrinas que verdaderamente había creído y enseñado.

Una sencilla retractación hubiera bastado. El cardenal Zabarella preparó un documento en el que se le exigía a Huss que se retractara de sus errores, y aceptara la autoridad del Concilio. Aunque el documento estaba cuidadosamente escrito, porque sus jueces querían darle toda oportunidad a retractarse, y así ganar la disputa, el reformador checo sabía que si se retractaba condenaría con ello a todos sus seguidores, pues si él declaraba que sus doctrinas eran las que sus enemigos pretendían, estaría implicando que sus compañeros sostenían las mismas cosas, y que eran por tanto herejes. La respuesta de Huss fue firme:

—Apelo a Jesucristo, el único juez todopoderoso y totalmente justo. En sus manos pongo mi causa, puesto que El ha de juzgar a cada cual, no a base de testigos falsos y concilios errados, sino de la verdad y la justicia.

Por varios días se le tuvo entonces encarcelado, en la esperanza de que flaqueara y se retractara. Muchos fueron a rogarle que lo hiciera, conscientes quizá de que su condenación sería una mancha imborrable para el Concilio de Constanza. Pero Juan Huss se mantuvo firme.

Por fin, el 6 de julio, fue llevado a la catedral de Constanza. Allí, tras un sermón acerca de la obstinación de los herejes, se le vistió de sacerdote y se le entregó el cáliz, solo para luego arrebatárselo en señal de que se le retiraban sus órdenes sacerdotales. Después le cortaron el cabello para borrar la tonsura, haciéndole una cruz en la cabeza. Por último le colocaron en la cabeza una corona de papel decorada con diablillos, y lo enviaron al quemadero. Camino del suplicio, lo llevaron junto a una pira en que ardían sus libros.

De nuevo se le pidió que se retractara, y una vez más se negó firmemente. Por fin oró diciendo: “Señor Jesús, por ti sufro con paciencia esta muerte cruel. Te ruego que tengas misericordia de mis enemigos”. Murió cantando los Salmos.

Los husitas

Los verdugos recogieron todas las cenizas y las echaron al lago, para que nada

quedara del supuesto heresiarca. Pero sus discípulos recogieron la tierra en que fue quemado, y la llevaron de regreso a Bohemia. Poco después Jerónimo de Praga, quien había decidido unirse a Juan Huss en Constanza, sufrió la misma suerte que su maestro.

La indignación en Bohemia no tuvo límites. Tanto los nobles como la universidad, la ciudad de Praga y el pueblo, se negaron a reconocer la autoridad del Concilio de Constanza. En esto fueron los nobles quienes tomaron la iniciativa, pues en una asamblea solemne 452 de ellos protestaron contra lo hecho en Constanza, y declararon que no estaban dispuestos a obedecer a un papa indigno.

La respuesta del Concilio fue una terca insistencia en que Huss era hereje, al tiempo que acusaba a los nobles y a Wenceslao y su esposa de ser patrocinadores de la herejía. Acto seguido el Concilio promulgó una serie de decretos que nadie obedeció: la universidad de Praga quedaba clausurada, los nobles que habían protestado debían comparecer en Constanza, y les estaba prohibido a los bohemios ordenar sacerdotes que sostuvieran las doctrinas de Huss.

En Bohemia misma había varios intereses que, al tiempo que concordaban en su oposición al Concilio de Constanza, divergían entre sí. Además de los nobles, estaban los profesores de la universidad, y algunos predicadores de Praga, que eran los verdaderos seguidores de Huss. Y lejos de la capital existían movimientos populares de origen oscuro que se oponían a la iglesia establecida. De ellos el principal era el del Monte Tabor. Los taboritas eran revolucionarios apocalípticos que creían que el fin estaba cercano, y que se mostraban dispuestos a contribuir a él mediante el uso de la espada. Sus doctrinas eran mucho más radicales que las de los verdaderos husitas. Otra comunidad o fraternidad semejante a la de los taboritas, pero menos apocalíptica, era la del Monte Horeb.

Los taboritas insistían en que todo lo que no estuviera en la Biblia debía ser rechazado. Frente a ellos, los husitas de Praga sostenían que sólo debía rechazarse lo que contradijera las enseñanzas claras de las Escrituras. Por tanto, los husitas retenían buena parte de las ceremonias tradicionales, las vestimentas eclesiásticas y los ornamentos en las iglesias. Los taboritas rechazaban todo esto. En realidad, como tan frecuentemente sucede en esta clase de confrontación, se trataba de un conflicto social. Los taboritas eran en su mayoría personas de clase baja, desposeídas de todo bienestar físico, para quienes los ornamentos y las ceremonias eclesiásticas eran un lujo abominable. Los husitas eran mayormente nobles y burgueses cuyos gustos y formación estaban más dirigidos hacia el arte, las letras, la tradición y los ornamentos.

Estos diversos grupos pugnaron entre sí siempre que les fue posible. Pero ante la amenaza externa les fue necesario olvidar sus diferencias y unirse frente al enemigo común. Esto los llevó a ponerse de acuerdo en Cuatro Artículos que a partir de entonces serían el fundamento del movimiento rebelde bohemio. El primero era que se predicara libremente por todo el reino de Bohemia la Palabra de Dios. El segundo, que

la comunión se administrara “en ambas especies”, es decir, que se les devolviera a los laicos la copa. Esta era una conclusión a la que Huss había llegado en los últimos días de su vida, y que después se volvió tema característico de los husitas. Tercero, que el clero fuese desprovisto de sus riquezas, y viviera en pobreza apostólica. Y, cuarto, que los pecados públicos y mayores fuesen castigados, y en particular el pecado de simonía.

Estos Cuatro Artículos le fueron presentados a Segismundo en un momento difícil para Bohemia. Wenceslao acababa de morir, y el heredero de la corona era nada menos que su hermano Segismundo, el emperador que en Constanza había traicionado a Huss. El país se hallaba dividido, y no estaba listo para oponerse a la sucesión legítima al trono. Pero tampoco estaba dispuesto a capitular y entregarse en manos de Segismundo sin exigir condiciones. Esas condiciones, además de los Cuatro Artículos, eran que no se les darían cargos públicos a los alemanes, y que habría libertad de cultos.

Pero Segismundo no podía aceptar esos artículos sin rechazar el Concilio que él mismo había auspiciado, y sin dar a entender que la condenación de Huss había sido injusta. Por tanto, en lugar de acceder a las condiciones de los bohemios, se decidió a tomar el trono a la fuerza. Para ello, logró que el Papa proclamara una gran cruzada contra los herejes husitas. Las tropas de Segismundo llegaron hasta Praga, pero allí fueron derrotadas por un contingente, en su mayoría taborita, al mando de Juan Zizka. Este era un miembro de la nobleza menor que, decepcionado con los husitas de Praga, se había unido a los taboritas, y los había organizado militarmente. Su principal arma de guerra eran los carros de los campesinos, que Zizka transformó en fortalezas sobre ruedas.

Convencidos de que el Señor estaba de su parte, los taboritas cayeron sobre los ejércitos imperiales y los obligaron a retirarse. Más tarde, en otra batalla, acabaron de destruir las fuerzas de la supuesta cruzada. Estos triunfos tuvieron lugar en 1420. Repetidamente, el Papa y el Emperador trataron de conquistar la región. En 1421, un ejército de cien mil cruzados huyó ante las tropas de Zizka, que perdió el único ojo que tenía (pues era tuerto desde su juventud) pero a pesar de ello no abandonó las tareas militares. Al año siguiente, la tercera cruzada contra los bohemios se deshizo antes de toparse con el enemigo. Poco después Zizka se apartó de los taboritas y se unió a la fraternidad del Monte Horeb, pues le parecía que los taboritas se estaban volviendo demasiado místicos y visionarios. Entre los horebitas vivió hasta su muerte, a consecuencias de la plaga, en 1424. Pero a pesar de haber perdido su gran general, los husitas siguieron triunfando en el campo de batalla. Las nuevas cruzadas de 1427 y 1431 no tuvieron mejor éxito que las anteriores.

La última campaña mencionada tuvo lugar mientras los husitas negociaban con el Concilio de Basilea. Convencidos por fin de que habían cometido un grave error al condenar a Juan Huss, los conciliaristas invitaron a los jefes husitas a asistir al nuevo concilio, para allí zanjar sus diferencias. Pero los bohemios, escarmentados por la

experiencia de Juan Huss, exigían garantías incontrovertibles. Exasperados, los católicos intentaron una nueva cruzada, y fueron derrotados una vez más.

Esto los llevó a negociar un acuerdo con los husitas. La iglesia de Bohemia regresó a la comunión romana, aunque se permitía en ella la comunión en ambas especies, y se garantizaban en Bohemia ciertos elementos contenidos en los Cuatro Artículos. A esto accedieron muchos husitas, particularmente los nobles. Se firmó un convenio, y por fin Segismundo pudo ocupar el trono de Bohemia —hasta que murió, dieciséis meses después.

Empero no todos los bohemios estuvieron de acuerdo con este arreglo. Muchos se apartaron de la iglesia establecida, y a la postre formaron la *Unitas Fratrum* —unidad de los hermanos—. Esta organización llegó a ser numerosísima, no sólo en Bohemia, sino también en Moravia. Durante la Reforma del siglo XVI establecieron relaciones estrechas con el protestantismo, y por un tiempo se pensó que se unirían a los luteranos. Poco después, los emperadores de la casa de Austria, que le prestaban todo su apoyo al catolicismo, comenzaron a perseguirlos.

La organización quedó prácticamente destruida. Pero desde el exilio su obispo Juan Amós Comenio continuaba alentándolos e intercediendo por ellos. En esa obra ganó reputación de ser un hombre santo, sabio y gran reformador de la educación.

El sueño de Comenio era que algún día, después de la persecución, surgiera en algún lugar un retoño de la planta que la violencia había cortado. Y su sueño no se frustró, puesto que más adelante en esta historia volveremos a encontrarnos con el remanente de la *Unitas Fratrum*, bajo el nombre de “moravos”.

Los movimientos populares

50

A los obispos, príncipes, condes y caballeros se les debería permitir poseer sólo lo mismo que tiene la gente común. El día vendrá cuando ellos también tendrán que ganarse la vida mediante el trabajo.

Hans Bohm

En los tres últimos capítulos, y en varios de los que han de seguir, dedicamos nuestra atención a movimientos reformadores cuyo origen fue principalmente académico. Los conciliaristas en la universidad de París, Wyclif en la de Oxford, y Huss en la de Praga, fueron todos gentes respetadas en su época por sus conocimientos. Aunque se les acusó de herejes y sediciosos, nadie se atrevía a decir que sus errores se debían a la ignorancia.

Sin embargo, al leer los anales de la época nos asalta la sospecha de que estos movimientos reformadores entre gentes doctas no eran sino una mínima parte del bullir religioso, que se movía principalmente entre gentes pobres e iletradas. No se olvide, por ejemplo, que tanto el movimiento de Wyclif como el de Huss a la postre hallaron su expresión más permanente, no en las universidades, sino entre el pueblo. Sin los lolardos o los taboritas, ambos movimientos hubieran quedado olvidados en documentos antiguos. Aun más, es muy dudoso que Wyclif y los suyos hubieran podido convencer a quienes los siguieron de entre el pueblo bajo, de no ser porque desde antes existía entre ese pueblo un hervor que halló expresión en las doctrinas que venían de Oxford. Lo mismo puede decirse, quizá con más justificación, de los taboritas de Bohemia, que, aunque llegaron a ser los más decididos defensores del movimiento husita, probablemente no derivaban la mayor parte de sus doctrinas del reformador de Praga, sino de ideas que circulaban entre el pueblo.

¿Por qué entonces los libros de historia les prestan tanta atención al movimiento conciliar, a Wyclif y a Huss, y tan poca a estos otros movimientos populares? Sencillamente, porque los datos acerca de estos últimos son escasísimos y poco fidedignos. Acerca del movimiento conciliar, por ejemplo, tenemos las obras de sus

principales jefes, así como las actas de los concilios y las crónicas de la época. Aunque muchas de estas fuentes son de carácter partidario, su misma abundancia nos permite compararlas, y así tratar de equilibrar nuestro juicio. Pero en el caso de los movimientos populares la situación es muy distinta. Quienes los siguieron eran en su casi totalidad gente indocta que, o bien no sabía escribir, o bien no sentía el impulso de dejar constancia para la posteridad. Muchos de esos movimientos eran de carácter apocalíptico, de modo que quienes formaban parte de ellos creían que el fin estaba cerca, y por tanto no veían razón alguna de narrar su historia, o de poner sus enseñanzas por escrito. Es muy posible que, de haber querido hacerlo, no hubieran podido, pues se trataba de corrientes de entusiasmo que de pronto aparecían en un lugar, para luego desaparecer, continuar corriendo bajo la superficie, y brotar de nuevo en otra fecha y otro lugar. Los mismos miembros de los movimientos desconocían su historia.

En cuanto a los testimonios de sus enemigos, su veracidad es muy dudosa. Había en esa época una serie de acusaciones comunes que se hacían contra todo movimiento que pareciera sedicioso o herético. Según se decía, se trataba de gentes que utilizaban su entusiasmo religioso para dar rienda suelta a la inmoralidad y a la rapiña, odiaban a los sacerdotes y a toda la jerarquía de la iglesia, profanaban el sacramento del altar, creían que el fin del mundo estaba cercano, pretendían haber recibido una nueva revelación de Dios, o que el Espíritu Santo se había encarnado en ellas, etc. Es muy posible, y hasta probable que en algunos casos parte de esto haya sido cierto. Pero el hecho de que las mismas acusaciones se hicieran contra movimientos a todas luces diferentes nos hace sospechar que eran frecuentemente falsas. Por todas estas razones, la historia de los movimientos religiosos populares a fines de la Edad Media está todavía por escribirse. No es posible conocer a ciencia cierta cómo se relacionaba tal grupo con tal otro, ni los orígenes de sus nombres, ni siquiera qué querían decir muchos de esos nombres. Luego, no podemos narrar aquí la historia de dichos movimientos. Pero sí podemos señalar sus características comunes y lo que significaban para la historia del cristianismo.

Desde tiempos de Constantino, la cuestión de los bienes y la pobreza había sido preocupación casi constante de los cristianos. Cuando el Imperio Romano se hizo cristiano, y la iglesia se llenó de lujo y boato, el monaquismo surgió como un movimiento de protesta. Cuando, en los siglos XII y XIII, la economía monetaria comenzó a cambiar la faz social de Europa, hubo nuevas señales de inconformidad. La más notable fue el franciscanismo, cuyo fervor barrió toda la Europa occidental. Pero tanto en época de Constantino como en el siglo XIII la iglesia supo asimilar esos movimientos, darles un lugar en la estructura eclesiástica, y a la postre hacer de ellos instrumentos dóciles en manos de la jerarquía.

Lo que sucedió en la época que estamos estudiando fue que la iglesia perdió esa flexibilidad. Ya en el siglo XIII se comenzó a temer que continuaran surgiendo

movimientos como el franciscano, y que la iglesia no pudiera controlarlos. Por ello en el 1215 el Cuarto Concilio de Letrán prohibió la fundación de nuevas órdenes. Ahora, en los siglos XIV y XV, aquella tendencia que se había manifestado en 1215 llegó a su cumbre. El poder de la jerarquía se sentía amenazado por el fervor de los nuevos movimientos de pobreza. La pobreza franciscana se había reinterpretado de tal modo que no requería la pobreza de la orden en sí, sino sólo de sus miembros como individuos. Como órdenes, tanto la San Francisco como la de Santo Domingo se volvieron ricas y poderosas.

Los prelados, convertidos en poderosos señores, y los frailes, cuyo espíritu de crítica profética había quedado olvidado, veían en los nuevos movimientos que exaltaban la pobreza una censura contra ellos. Por tanto, tendían a tildarlos de heréticos y corrompidos.

La cuestión de la pobreza tenía dos vertientes. De un lado estaban las gentes relativamente pudientes, que abrazaban una pobreza voluntaria, por motivos de renunciación. Tal había sido el caso, en el siglo XIII, de San Francisco de Asís. Durante los siglos que estamos estudiando —el XIV y el XV— continuó habiendo personas del mismo origen social que se sentían impulsadas por motivos semejantes. Pero, puesto que el franciscanismo y otras órdenes parecidas habían abandonado su espíritu inicial, tales gentes se veían obligadas a buscar sus propios medios de expresar y vivir lo que creían ser su vocación de pobreza voluntaria, y por tanto creaban grupos o movimientos que no eran bien vistos por la iglesia jerárquica. Otras veces se unían a movimientos que existían entre las clases humildes, porque les parecía que allí les era más fácil cumplir con el consejo evangélico de la pobreza que habían predicado San Francisco y tantos otros antes que él.

Ahora bien —y ésta era la otra vertiente de la cuestión— si la pobreza voluntaria es una virtud, ¿no lo será también la involuntaria, la que es el resultado, no de una decisión propia, sino de las condiciones sociales? En las Escrituras hay numerosas indicaciones de que Dios juzga a favor de los pobres y contra los ricos que los oprimen. Por diversos medios, esta idea central en la Biblia les llegaba a los marginados. Entre esos medios se contaban probablemente algunas de las personas de mejor posición social, que voluntariamente habían echado su suerte con los pobres, pero cuya educación les permitía apelar a las Escrituras para defender el valor de la pobreza, y cuyos argumentos y enseñanzas los marginados escuchaban. Otro medio era el de las muchas historias de mártires y milagros que circulaban entre el pueblo. En ellas se daba repetidamente el caso de una confrontación entre un señor poderoso y una persona oprimida, y no cabía duda de que Dios estaba de parte de ésta última.

Por todas esas razones, y porque los tiempos eran económicamente malos, pronto surgió una multitud de movimientos que se confundían entre sí. Algunos no buscaban sino la posibilidad de practicar la pobreza voluntaria. Otros veían en los males de la época una señal de los tiempos apocalípticos. El anticristo estaba por venir, o se

encontraba ya en el mundo. Era necesario arrepentirse, castigar el cuerpo, para así salvarse del mal que pronto llegaría. Otros, en fin, pasaron del arrepentimiento a la acción. Los últimos tiempos que se acercaban debían ser de fidelidad al evangelio y de justicia. En tales momentos, la tarea del cristiano consistía en tomar las armas y marchar hacia el Reino de Dios, contra quienes tergiversaban la verdad evangélica, o contra quienes destruían la justicia oprimiendo a los pobres.

Puesto que es imposible narrar aquí la historia de todo ese bullir, nos limitaremos a dar una idea somera de un movimiento cuyo tema principal fue la pobreza voluntaria —el de las beguinas y los begardos—; otro cuya característica fue la penitencia extrema —los flagelantes—; un tercero que trató de establecer la verdad evangélica mediante la fuerza de las armas —los taboritas—; y por fin uno de los muchos que soñaron con el Reino de justicia —el de Hans Bohm.

Beguinas y begardos

El monaquismo había ejercido siempre fuerte atracción sobre las mujeres. En el siglo XIII, el despertar religioso que dio origen al franciscanismo se hizo sentir también entre ellas. Muchas se unieron a las ramas femeninas de los franciscanos y los dominicos. Otras engrosaron las filas de órdenes más antiguas. Pero pronto su número fue tal que los varones comenzaron a quejarse, y a poner límites en cuanto al número de mujeres que estaban dispuestos a aceptar en las ramas femeninas de sus órdenes. Es muy probable que parte de este impulso entre las mujeres se haya debido a que la vida monástica era el único medio en que ellas, aun las más ricas, podían escapar de una vida completamente dirigida por los deseos y decisiones de otros —padres, hermanos, esposos e hijos.

En todo caso, pronto los conventos tradicionales resultaron insuficientes, y entonces hubo gran número de mujeres que se reunieron en pequeños grupos para vivir juntas y llevar una vida de oración, devoción y relativa pobreza. Se les dio el nombre de “beguinas”, y el de “beguinajes” a las casas en que vivían. El origen de este nombre es oscuro, pero todo parece indicar que era despectivo, pues se utilizaba frecuentemente como sinónimo de “hereje”, o de “albigense”. Esto es índice del modo en que eran vistas por el resto de la sociedad, y por la mayoría de la jerarquía eclesiástica. Aunque algunos obispos apoyaron el movimiento, otros lo prohibieron en sus diócesis. A fines del siglo XIII, comenzó a haber legislación contra este género de vida, que amenazaba la estructura de la iglesia porque, sin constituir una orden oficialmente establecida, no seguía tampoco el género de vida del resto del laicado.

Por la misma época, el movimiento comenzó a tomar matices algo diferentes. Al principio, muchos beguinajes no aceptaban sino a mujeres que tuvieran medios de cubrir su propia subsistencia. Pero después comenzaron a ingresar otras de origen más

humilde, cuya pobreza no era totalmente voluntaria, pero sí más real que la de las primeras. Pronto se empezó a acusar a los beguinajes de ser centros de holgazanería, donde se refugiaban mujeres que no querían asumir su responsabilidad en la sociedad. Con creciente insistencia, los obispos se dedicaron a ponerles trabas. En consecuencia, las beguinas se apartaron cada vez más de la iglesia jerárquica, y algunas se dieron a doctrinas supuesta o realmente erradas. En unos pocos lugares, particularmente en los Países Bajos, lograron subsistir hasta tiempos recientes. Pero en muchos otros fueron suprimidas, o pasaron a las filas de movimientos más radicales.

Al igual que las mujeres, pero en menor número y en fecha ligeramente posterior, los varones siguieron el mismo camino. Se les dio el nombre de “begardos”, y ellos también a la postre fueron acusados de herejía y suprimidos.

Los flagelantes

Los flagelantes aparecieron por primera vez en 1260, pero fue el siglo XIV el que vio su súbita expansión. Eran gentes que castigaban su propio cuerpo a latigazos, en penitencia por sus pecados. Tal cosa no era nueva, pues varios de los grandes maestros del monaquismo la habían practicado. Pero hasta entonces siempre había tenido lugar dentro de la vida monástica, y casi siempre había sido regulada por las autoridades. Ahora se volvió un movimiento popular. Convencidos de que el fin del mundo se acercaba, o de que Dios lo destruiría si la humanidad no daba grandes muestras de arrepentimiento, centenares y millares de cristianos se dedicaron a darse latigazos hasta hacer correr la sangre.

No se trataba, contrariamente a lo que podría suponerse, de una histeria momentánea y desordenada, sino de una disciplina rígida y a veces hasta ritualista. Cuando alguien deseaba unirse al movimiento, tenía que comprometerse a seguirlo durante treinta y tres días y medio. Durante ese tiempo les debía obediencia absoluta a sus superiores. Después, aunque volvía a su casa, el flagelante quedaba comprometido a golpearse todos los años en Viernes Santo. Durante los treinta y tres días de su obediencia, el flagelante se unía a un grupo que seguía a diario un ritual prescrito. Iban en procesión hasta la iglesia, marchando de dos en dos y cantando himnos. Tras rezarle a la Virgen en la iglesia, se dirigían a una plaza pública, siempre entonando himnos. Una vez allí, se desnudaban el torso y formaban un gran círculo.

Tras postrarse en oración, quedaban hincados de rodillas y, al mismo tiempo que continuaban su canto, se flagelaban hasta sangrar. Otras veces, mientras se golpeaban, uno de sus jefes les predicaba, por lo general acerca de los sufrimientos de Cristo. Después se levantaban, volvían a cubrirse las espaldas, y marchaban de nuevo en procesión. Esto hacían dos veces cada día, además de otra flagelación privada por la noche.

Aunque se les acusó de ser gente desordenada, lo cierto es que los flagelantes tenían una disciplina estricta. Al principio, la jerarquía no los miró con malos ojos, pero poco a poco su actitud fue cambiando. Esto se debió principalmente a que los flagelantes parecían ofrecer un camino de salvación aparte de los sacramentos de la iglesia. Si su flagelación constituía una penitencia, como ellos decían, esto implicaba que era posible ofrecer una penitencia válida aparte de la confesión sacerdotal. Además, algunos comenzaron a referirse a la flagelación como un “segundo bautismo”, en imitación de lo que se había dicho muchos siglos antes acerca del martirio. En consecuencia, varios prelados los acusaron de pretender usurpar “el poder de las llaves” que les había sido dado a Pedro y sus sucesores. De ello se seguían otros cargos. El vestirse con un hábito especial, sin tener permiso para ello, era un acto de desobediencia. Cuando sus reuniones fueron proscritas, los que continuaron juntándose fueron acusados de tener reuniones ilícitas. En varios países se les persiguió. A la postre, dejaron de practicar su flagelación en público. Pero al parecer el movimiento continuó clandestinamente por varias generaciones.

Los taboritas

Al tratar acerca de los husitas, hemos tenido ocasión de referirnos a los taboritas. Su contacto con los husitas de Praga, y la necesidad de presentar un frente unido contra las repetidas cruzadas que fueron lanzadas contra Bohemia, llevaron a los taboritas a mitigar algunas de sus doctrinas originales. Pero al parecer esas doctrinas se basaban al principio en un milenarismo exagerado. El fin estaba a punto de llegar. Entonces Jesucristo castigaría a los impíos, y exaltaría a los elegidos. En los últimos días, en espera de que el fin viniera, la tarea de esos elegidos consistía en tomar la espada y preparar el camino al Señor. No había por qué tener misericordia de aquellos a quienes de todos modos el Juez Supremo iba a condenar al fuego eterno. Por tanto, todos los que ahora se oponían a la voluntad de Dios debían ser destruidos por las milicias cristianas. Al llegar el triunfo final, Dios restauraría el paraíso. Cuando algunos de entre los taboritas, los adamitas, llevaron estas doctrinas al extremo de andar desnudos, imitando a Adán y Eva en el paraíso, y se dedicaron a una vida licenciosa afirmando que, puesto que ya se contaban entre los elegidos, no podían condenarse, el resto de los taboritas se volvió contra ellos y los destruyó a filo de espada.

Aunque en todo este movimiento el estudioso moderno puede descubrir las consecuencias de un profundo sentimiento de opresión social, los propios taboritas no veían el Reino venidero principalmente en tales términos. No se trataba tanto de la victoria de los oprimidos sobre los opresores como del triunfo de los santos sobre los pecadores. Pero el hecho es que casi todos los taboritas pertenecían a las clases marginadas de Bohemia, y que los “pecadores” a quienes condenaban eran los ricos y

poderosos, primero en Bohemia, y después de la condenación de Huss en el resto de Europa.

Otro hecho significativo es que la expectación escatológica llevó a los taboritas a tomar acciones concretas, y que contribuyó a sus repetidos triunfos sobre los invasores alemanes. Es importante señalar esto, porque frecuentemente se dice que tal expectación lleva a las gentes al conformismo, cuando lo cierto es que la historia nos ofrece repetidos casos que prueban lo contrario. En realidad, mucho depende del contenido concreto de esa expectación, y del modo en que se relacione con los tiempos presentes.

Hans Bohm

Corría la cuaresma del año 1476. Las cosechas habían sido escasas en el sur de Alemania. En la diócesis de Wurzburg, el obispo, que era también señor de la comarca, imponía impuestos cada vez más onerosos. En la pequeña aldea de Nicklashausen, había una imagen de la Virgen que se había convertido en motivo de peregrinación, pues se decía que tenía poderes milagrosos. Un buen día del mes de marzo, el joven pastor Hans Bohm se alzó en medio de los peregrinos y comenzó a predicar. Sus palabras eran conmovedoras. Su mensaje, que era necesario arrepentirse, halló eco en los corazones de aquellas gentes angustiadas, y pronto los que acudían a escuchar al joven Bohm se contaban por millares. Muchos de ellos permanecían allí, y los cronistas cuentan que el número de congregados pasó de cincuenta mil.

Entonces los mensajes de Bohm se volvieron más radicales. En presencia de tanta miseria reunida allí, no era difícil ver el contraste entre el mensaje cristiano y la vida lujosa que llevaba el obispo de Wurzburg. Bohm comenzó a atacar la pompa, la avaricia y la corrupción del clero. Después anunció que el día vendría cuando todos los seres humanos serían iguales, y todos tendrían que trabajar por igual. Esto era lo que el Señor prometía. A la postre, Bohm urgió a sus seguidores a actuar en anticipación del día del Señor, negándose a pagar toda clase de impuestos, diezmos y otras obligaciones, y señaló un día en que todos juntos marcharían a reclamar sus derechos.

Lo que Bohm intentaba hacer nunca se supo, pues el día antes de la fecha señalada los soldados del obispo se apoderaron de él y dispersaron a sus seguidores a cañonazos. Poco después Bohm fue quemado por hereje. Puesto que al parecer el fermento de su predicación continuaba, el obispo puso a toda la aldea en entredicho, y prohibió las peregrinaciones a ella. Pero aun esas medidas no ahogaron las últimas chispas del movimiento, hasta que la iglesia fue destruida por orden del arzobispo de Mainz.

Este episodio es sólo uno de varias docenas que podíamos haber narrado. Los últimos años de la Edad Media se caracterizaron por un gran descontento popular, que

combinaba causas sociales con motivos religiosos. Los oprimidos veían que la vida de los opresores, no sólo era injusta, sino también se arropaba en un manto de piedad cristiana, y hasta se apoyaba en la autoridad de la iglesia. Frente a tal situación hubo multitud de movimientos de protesta, y hasta rebeliones que sólo pudieron ser sofocadas mediante la acción militar. En todos estos casos las autoridades eclesiásticas, que se contaban entre los que se beneficiaban con la situación existente, les prestaron todo su apoyo a los poderosos. A consecuencia de ello floreció el sentimiento anticlerical, inspirado inicialmente, no por corrientes modernas de secularización, sino por el viejísimo sueño de la justicia entre los seres humanos.

La contemplación es un conocimiento superior a las diversas maneras de conocer. [...] Es una ignorancia iluminada, un bello espejo donde luce la luz eterna de Dios.

Juan de Ruysbroeck.

Los siglos XIV y XV, en medio de sus muchas frustraciones, y quizá en parte debido a ellas, fueron un período de gran exaltación religiosa. Tanto en España como en Inglaterra e Italia, hubo místicos notables cuyas obras sirvieron de inspiración a varias generaciones. Empero fue en Alemania, en las riberas del Rin, que este movimiento floreció y alcanzó sus mayores logros.

A través de toda su historia, el cristianismo ha contado con hombres y mujeres cuya relación con Dios ha sido tal que se les ha dado el título de “místicos”. Pero en esa historia se han dado dos tipos distintos de misticismo, que conviene distinguir. Uno es esencialmente cristocéntrico. No pretende llegar a Dios mediante la contemplación directa, o mediante una iluminación divina, sino a través de Jesucristo. Su contemplación se dirige hacia los sufrimientos de Jesús, o hacia su resurrección y triunfo final. Ejemplos de este tipo de misticismo son el Apocalipsis, San Bernardo de Claraval y San Francisco de Asís. La otra clase de misticismo se deriva principalmente de la tradición neoplatónica. El propósito de quienes siguen este camino es ascender mediante la contemplación interna, hasta llegar a una unión con el Uno inefable. Plotino, el gran maestro pagano de esta clase de misticismo, decía que en esa unión el alma llegaba a un estado de éxtasis. Después algunos de sus seguidores fueron enemigos encarnizados del cristianismo. Pero otros aceptaron esa fe, y fue así que este segundo tipo de misticismo se introdujo en la tradición cristiana. A través del falso Dionisio el Areopagita, Gregorio de Nisa, Agustín y otros, el neoplatonismo se unió al cristianismo de tal modo que muchos llegaron a confundirlos. Fue entonces que buena parte del misticismo cristiano, en lugar de ser cristocéntrico, tomó el segundo camino. En algunos casos, como el de Buenaventura en el siglo XIII, ambos elementos se unieron, y por ello este místico le dedica bellísimos escritos a la contemplación de la pasión de Cristo, y otros al proceso de ascender espiritualmente por los peldaños de la

jerarquía de las cosas creadas, hasta llegar a la contemplación del Creador.

El gran maestro del misticismo alemán fue Eckhart de Hochheim, conocido generalmente como el Maestro Eckhart. A fines del siglo XIII, cuando contaba unos cuarenta años de edad, Eckhart fue enviado por su orden —la de Santo Domingo— a la universidad de París. Tras completar sus estudios allí, fue hecho provincial de Sajonia, y después fue vicario general de Bohemia. En estos cargos mostró que su misticismo no era tal que le impidiera ser un administrador práctico y eficiente. Durante sus últimos años le tocó vivir en época del papado en Aviñón, y se dolió de las circunstancias por las que atravesaba la iglesia.

La doctrina mística de Eckhart es esencialmente neoplatónica. Su punto de partida es la contemplación de la divinidad, el Uno inefable. Acerca de Dios, todo cuanto podamos decir resulta inexacto, y por tanto en cierto sentido falso. “Si digo, ‘Dios es bueno’, esto no es cierto. Yo soy bueno. Dios no lo es”. Semejante aseveración podría prestarse, y de hecho se prestó, a malas interpretaciones. Naturalmente, lo que Eckhart quería decir era, no que Dios fuese malo, sino que todo lenguaje acerca de Dios es analógico, y por tanto inexacto.

Pero en todo caso sus palabras dan muestra del tono de su pensamiento, cuyo propósito es exaltar a Dios, mostrando que se encuentra por encima de todo concepto humano, y que por tanto el verdadero conocimiento de Dios no es racional, sino intuitivo. A Dios no se le conoce estudiándolo, sino viéndolo en contemplación mística. En Dios se encuentran desde la eternidad todas las ideas de todas las criaturas. Antes de crear el mundo, ya Dios, como supremo artífice, tenía en su mente la idea de cada cosa que iba a crear. Este es otro tema característico del cristianismo de tendencia platónica. Y a base de ello Eckhart llega a decir:

En esa verdadera esencia de la divinidad, que se encuentra más allá de todo ser y de toda distinción, allí yo ya existía; allí me deseé; allí me conocí; allí quise crear al hombre que soy. Por ello yo soy mi propia causa según mi ser, que es eterno, aunque no según mi devenir, que es temporal.

Esta aseveración, y muchas como ésta, hicieron que se le acusara de hereje. Se decía que Eckhart enseñaba la eternidad del mundo y de las criaturas, y que de tal modo confundía a Dios con el mundo que caía en el panteísmo—la doctrina que afirma que las criaturas son parte de la divinidad. En particular, se le acusaba de pretender que el alma, o parte de ella, no es creada, sino que es eterna. Repetidamente, Eckhart declaró que esto se basaba en falsas interpretaciones de sus enseñanzas. Y lo cierto parece ser que trató de evitar caer en el panteísmo, o en la doctrina de la divinidad del alma, pero que sus expresiones frecuentemente se prestaban a tales interpretaciones. Hacia el fin de sus días, fue acusado de hereje, y condenado como tal. Su apelación se tramitaba en la curia papal en Roma, cuando murió. Aunque las acusaciones que se hacían contra Eckhart eran exageraciones o tergiversaciones de sus enseñanzas, no cabe duda de que

el misticismo de este maestro alemán era muy distinto del misticismo cristocéntrico de San Bernardo y San Francisco. Prueba de ello es que para Eckhart los lugares santos no tenían la importancia que antes tuvieron para esos dos místicos. Según decía él, “Jerusalén se encuentra tan cerca de mi alma como el lugar en que estoy ahora mismo”. Para él, no era necesario dirigir la mirada hacia Jerusalén, ni hacia los acontecimientos que tuvieron lugar en ella. Lo importante es dedicarse a la contemplación interna, “dejarse llevar”, y llegar a ver a Dios “sin intermediario alguno”.

Aunque en vida se le acusó de hereje, después de muerto el Maestro Eckhart tuvo muchos seguidores, especialmente entre los dominicos. Los más famosos de ellos fueron Juan Taulero y Enrique Suso. Estos dos, aunque menos eruditos que su maestro, sabían exponer sus doctrinas de tal modo que podían ser comprendidas y seguidas por personas mucho menos duchos en cuestiones teológicas, y por tanto su obra consistió mayormente en propagar las enseñanzas místicas de Eckhart.

Más abajo en el curso del Rin vivió el místico flamenco Juan de Ruysbroeck. Aunque es muy probable que Ruysbroeck haya leído las obras de Eckhart, y que en algunos puntos lo haya seguido, el hecho es que el misticismo del flamenco es mucho más práctico que el del maestro alemán. Esta tendencia fue llevada más lejos por Gerardo de Groote, otro místico flamenco en quien Ruysbroeck hizo gran impacto. Debido a la obra de ambos, tomó forma y se popularizó lo que se llamaba “la devoción moderna”. Esta devoción consistía en llevar una vida de meditación disciplinada, dirigida principalmente hacia la contemplación de la vida de Cristo, y hacia su imitación. El escrito más famoso de esta escuela es *Imitación de Cristo*, que hasta el día de hoy continúa siendo una de las obras de devoción más leídas, tanto por católicos como por protestantes.

Parte de la obra de Ruysbroeck y sus discípulos consistió en mostrar los errores de los “hermanos del espíritu libre”. Las doctrinas de este movimiento no están del todo claras. Pero al parecer se trataba de gentes de tendencias místicas que decían que, en virtud de su experiencia directa con Dios, no necesitaban de medios tales como la iglesia o las Escrituras. Algunos llegaban a decir que, como eran gentes espirituales, podían darle libertad al cuerpo para seguir sus propias inclinaciones.

Una consecuencia notable de la obra de Gerardo de Groote fue la aparición de los Hermanos de la Vida Común. De Groote renunció a la prebenda eclesiástica de que gozaba, y se dedicó a predicar contra los abusos eclesiásticos, y a llamar a sus seguidores a una nueva vida de santidad y devoción. Pero, en contraste con quienes antes que él habían predicado lo mismo, de Groote no les pedía a sus seguidores que se dedicaran a la vida monástica, sino que les indicaba que, a menos que tuviesen vocación monástica, debían continuar en sus vidas comunes, y allí dedicarse a la nueva devoción. A pesar de ello, a la postre muchos de sus discípulos se dedicaron a la vida monástica, siguiendo la regla agustiniana. Pero nunca perdieron su interés en la vida

común, y por ello los Hermanos de la Vida Común fundaron escuelas que no tenían rival. En esas escuelas se educaban, no sólo quienes esperaban ser monjes, sino gentes que esperaban seguir carreras muy distintas. Allí, al mismo tiempo que se estimulaba la erudición, se fomentaba la “devoción moderna”. Aquellas escuelas fueron un centro de renovación para la iglesia, pues en ellas se formaron personas de espíritu crítico y reformador. El más famoso de sus alumnos fue Desiderio Erasmo, de quien trataremos más adelante.

Excepto en unos pocos casos, este misticismo alemán y flamenco de los siglos XIV y XV evitó los excesos de entusiasmo. La contemplación mística no tenía el propósito de producir grandes conmociones, sino una paz interna. Y el medio que se utilizaba no era tanto el estímulo de las emociones como la meditación. Según estos místicos, a Dios se llegaba, no mediante las pasiones, sino mediante el intelecto.

Este movimiento no pretendía oponerse a la iglesia, ni a su jerarquía. Aunque algunos de sus jefes criticaban los abusos de los prelados, y en particular su espíritu de ostentación, a la postre la mayoría encontraba respuesta a esta situación, no atacándola abiertamente, sino retirándose a la meditación. Si la iglesia estaba corrompida, el cristiano podía todavía sobreponerse a esa corrupción siguiendo el camino de la devoción moderna, y dedicándose a la imitación de Cristo. Por estas razones el movimiento místico pudo continuar su camino, sin que se le persiguiera del modo en que se persiguió a reformadores al estilo de Juan Huss y sus seguidores.

Pero, por otra parte, en un sentido más profundo, el misticismo constituía una amenaza, no ya para los prelados corruptos, sino para la noción misma de la iglesia jerárquica tal como la conoció la Edad Media. En efecto, si el nivel supremo de vida espiritual lo alcanza el cristiano cuando se llega directamente a Dios, se sigue que los sacramentos, la predicación y la comunidad de la iglesia son de valor secundario, o al menos pasajero. El místico, en su estado de contemplación perfecta, no necesita de sacerdotes que le ofrezcan los sacramentos, ni de iglesia que le muestre el camino a seguir, ni siquiera de Escrituras que le hablen de la voluntad de Dios. Los místicos de los siglos XIV y XV rara vez llegaron a estas conclusiones. Pero en sus doctrinas se encontraba un fermento que a la postre quebrantaría la autoridad de la jerarquía eclesiástica, y en algunos casos hasta de las Escrituras.

En el misticismo, al igual que en el nacionalismo de que ya hemos tratado, pueden verse las primeras señales de la ruptura de la unidad jerárquica que fue la iglesia medieval.

Todos tienen un deseo natural de conocer. Pero, ¿de qué sirve el conocimiento sin el temor de Dios? Ciertamente, un labrador humilde que sirve a Dios es mejor que un filósofo orgulloso que [...] trata de entender el curso de los cielos.

Imitación de Cristo

Dos características principales tuvo la teología académica después de su apogeo en Tomás de Aquino. La primera fue una tendencia constante hacia las distinciones cada vez más sutiles, las cuestiones rebuscadas y escabrosas, y el estilo denso y cargado. La segunda fue una creciente separación entre la filosofía y la teología, entre lo que la razón puede descubrir y lo que sólo se sabe porque Dios lo ha revelado.

Santo Tomás de Aquino y sus contemporáneos habían sostenido que entre la fe y la razón había una continuidad fundamental, de tal modo que ciertas verdades reveladas —como la existencia de Dios— podían conocerse también mediante el recto uso de la razón. Pero poco después de la muerte del gran maestro dominico se fue abriendo entre ambos modos de conocimiento un abismo cada vez más profundo. Juan Duns Escoto, el más famoso de los maestros franciscanos desde tiempos de Buenaventura, recibió con toda justificación el título de Doctor sutil. Ese título, que le fue dado en señal de honor, es sin embargo testimonio del defecto más serio de sus obras. Su sutileza y sus constantes distinciones son tales y tantas, que sus escritos sólo pueden ser comprendidos por los especialistas que han dedicado largos años al estudio de la teología y la filosofía de esa época. Pero, aun en medio de toda la maraña de sus escritos, una cosa resulta clara: Duns Escoto no concuerda con los teólogos de la generación anterior a la suya, que creían que doctrinas tales como la de la inmortalidad del alma, o la de la omnipresencia divina, podían probarse racionalmente. Escoto no niega esas doctrinas. Ni siquiera niega que sean compatibles con la razón. Pero sí niega que la razón sea capaz de demostrarlas. Cuando más, la razón puede llegar a probar que tales cosas son posibles, pero no que son necesarias.

Esta tendencia se hizo más clara en la teología de Guillermo de Occam y de sus contemporáneos y discípulos, en los siglos XIV y XV. Partiendo de la omnipotencia divina, estos teólogos llegan a la conclusión de que la razón natural no puede probar absolutamente nada con respecto a Dios ni a sus propósitos. Casi todos estos teólogos establecen una distinción entre el poder de Dios “absoluto”, y su poder “ordenado”. Si Dios es verdaderamente omnipotente, esto quiere decir que, según su poder absoluto, Dios puede hacer lo que le plazca. Nada hay que pueda limitar ese poder. Tanto la razón como la distinción entre el bien y el mal se encuentran bajo él. De lo contrario, sería necesario decir que el poder de Dios está limitado por la razón, o por la idea del bien. Es sólo en virtud de su poder ordenado que Dios actúa razonablemente, y que Dios hace el bien.

Estrictamente hablando, según estos teólogos, no se debe decir que Dios siempre hace lo bueno, sino que todo lo que Dios hace, sea lo que fuere, es bueno. Es Dios quien determina lo que es bueno, y no viceversa.

De igual modo, no ha de decirse que Dios actúa razonablemente. No es la racionalidad lo que hace que Dios actúe de tal o cual manera. Al contrario, es Dios, en su soberana voluntad, quien determina en qué ha de consistir la razón, y entonces, por su poder ordenado, actúa siguiendo las directrices de esa razón.

En consecuencia, los viejos argumentos mediante los cuales los teólogos trataban de demostrar que tal o cual doctrina era razonable o “conveniente” perdían todo su valor. Tomemos por ejemplo la cuestión de la encarnación. Anselmo, y casi toda la tradición teológica a partir de él, habían dicho que la encarnación de Dios en un ser humano era razonable, porque la humanidad le debía a Dios una deuda que, por ser infinita, sólo podía ser pagada por Dios, y que, por ser humana, sólo podía ser pagada por un ser humano. Pero ahora los teólogos de los siglos XIV y XV señalan que todo esto, que puede parecer muy razonable desde nuestro punto de vista, no lo es si tenemos en cuenta el poder absoluto de Dios. En efecto, por su poder absoluto, Dios pudo haber dispuesto que la deuda quedaba cancelada, o pudo sencillamente haber declarado que el ser humano no era pecador, o haber contado como mérito cualquier otra cosa que hubiera decidido, muy distinta de los méritos de Cristo. Por tanto, el hecho de que seamos salvos por esos méritos no se debe a que tuviera que ser así, o a que la encarnación y los sufrimientos de Cristo hayan sido el medio más apropiado, sino que se debe lisa y llanamente a que Dios así lo determinó.

De igual modo, tampoco ha de pensarse que hay algo en la criatura humana que la haga particularmente apta para la encarnación. La presencia de Dios en la criatura es siempre un milagro. Es un milagro tan grande que no tiene nada que ver con la capacidad del ser humano para recibir al Creador. Por tanto, siguiendo esta línea de pensamiento, hubo discípulos de Occam que llegaron a decir que, si Dios lo hubiera querido, bien pudo encarnarse en un asno.

Todo esto no ha de hacernos pensar que estos teólogos eran personas incrédulas

que se gozaban en hacer preguntas sutiles por el solo gusto de hacerlas. Al contrario, todo cuanto sabemos de sus vidas parece indicar que eran gentes devotas y sinceras. Su propósito era exaltar la gloria de Dios. El Creador se halla a una distancia infinita de la criatura. La mente humana es incapaz de penetrar los misterios de Dios. La omnipotencia divina es tal que ante ella han de detenerse todos nuestros esfuerzos por penetrarla. Pretender que el modo en que Dios actúa es eminentemente razonable equivaldría a limitar a Dios, colocando la razón por encima de él. Tal era el tenor de la teología de la época.

No se trataba por tanto de una teología incrédula, dispuesta a creer sólo lo que la razón pudiera demostrar, sino todo lo contrario. Se trataba de una teología que, tras probar que la razón sirve de poco, lo colocaba todo en manos de Dios, y estaba dispuesta a creer todo lo que el Señor hubiera revelado; y a creerlo, no por ser razonable, sino por ser revelado.

De aquí se sigue que la cuestión de la autoridad es de suma importancia para la teología de los siglos XIV y XV. Si no se puede mostrar mediante la razón que tal o cual cosa es cierta, hay que tener autoridades infalibles que nos sirvan para conocer la doctrina verdadera. Occam creía que tanto el papa como un concilio universal podían equivocarse, y que sólo las Escrituras eran infalibles. Pero más adelante, según el Gran Cisma de Occidente fue dándole auge al movimiento conciliar, muchos teólogos comenzaron a pensar que un concilio universal era la autoridad suprema, y que ante él toda oposición debía doblegarse. Es por esto que, en el Concilio de Constanza, los grandes teólogos Gerson y de Ailly insistían en la necesidad de que Huss se sometiera al Concilio. Si se le daba oportunidad de demostrar que la gran asamblea se equivocaba al condenarle, caería por tierra la autoridad del Concilio. Y, puesto que el poder de la razón era tan escaso como ellos mismos habían señalado, no quedaría medio alguno de subsanar el cisma, de reformar la iglesia, o de determinar cuál era la recta doctrina.

Por otra parte, esta teología le daba mucha importancia a la fe, no sólo como creencia, sino también como confianza. Dios ha ordenado su poder para nuestro bien. Y ello quiere decir que las promesas de Dios son de fiar, aun cuando toda consideración de razón nos incline a dudar de ellas. La omnipotencia divina es tal que se encuentra por encima de todos sus enemigos. Quienes confían en ella no se verán desamparados. Este tema fue característico de algunos de los últimos teólogos anteriores a la Reforma, y lo veremos aparecer una vez más en Martín Lutero. Pero, por muy devotos que fueran estos pensadores, sus sutilezas, y su insistencia en definiciones precisas y distinciones alambicadas, no podían sino suscitar una fuerte reacción entre quienes veían el contraste entre las complejidades de la teología académica y la simplicidad del evangelio. Parte de esa reacción fue la “devoción moderna”, de que tratamos en el capítulo anterior. De esa devoción surgió *Imitación de Cristo*, libro que pronto se hizo popularísimo, y que en su primer capítulo expresa lo

que parece haber sido una reacción muy común contra la teología de la época:

¿De qué te sirve poder disputar profundamente acerca de la Trinidad, si te falta humildad, y con ello ofendes a la Trinidad? De cierto, las palabras altisonantes no hacen que uno sea santo y justo. Pero la vida virtuosa sí hace que sea agradable a Dios. Es mejor sentir arrepentimiento, que saber definirlo. Si te supieras de memoria toda la Biblia y todo lo que han dicho los filósofos, ¿de qué te serviría sin el amor de Dios y sin la gracia? Vanidad de vanidades. Todo es vanidad, excepto amar a Dios y servirle sólo a El.

En resumen, en los últimos siglos de la Edad Media el escolasticismo siguió un camino que no podía sino provocar una reacción negativa por parte de gentes devotas, que veían en esa clase de teología, no una ayuda a la piedad, sino un obstáculo. Con insistencia y urgencia siempre crecientes, se hizo oír el grito angustiado de quienes pedían un retorno a la sencillez evangélica.

El Renacimiento y el humanismo

53

¡Oh suprema liberalidad del Padre Dios! ¡Oh altísima y maravillosísima dicha del ser humano! A él le ha sido concedido tener lo que decida, ser lo que quiera.

Pico de la Mirándola

Pocos términos en la historia se utilizan con mayor ambigüedad que los de “Renacimiento” y “humanismo”. El título mismo de “Renacimiento”, aplicado a una época histórica, implica un juicio negativo sobre la época que la precedió. Fue así que utilizaron el término quienes lo acuñaron. Para ellos, la “Edad Media” no era más que eso: un período intermedio entre las glorias de la antigüedad y las de los tiempos modernos. Al darle el nombre de “gótico” al arte medieval, expresaban una vez más ese prejuicio —“gótico” quiere decir “proveniente de los godos”, y por tanto “bárbaro”—. Ya hemos señalado que el arte mal llamado “gótico”, lejos de ser señal de barbarie, fue uno de los mayores logros de la civilización occidental. Pero en todo caso, quienes le dieron el nombre de “Renacimiento” al movimiento intelectual y artístico que surgió en Italia en los siglos XIV y XV, además de mostrar con ello sus prejuicios acerca de los siglos anteriores, daban señales de su ignorancia de esos siglos.

En efecto, el supuesto “Renacimiento”, con todo y beber en parte de las fuentes de la literatura y el arte clásicos, se inspiró mucho más en los siglos XII y XIII. Su arte tiene profundas raíces en el gótico; su actitud hacia el mundo toma tanto de San Francisco como de Cicerón; y su literatura se inspira en parte en los cantares medievales que los trovadores llevaban de región en región.

Pero a pesar de todo ello, es todavía lícito darle a este período, particularmente en Italia, el nombre de “Renacimiento”. Muchos de los principales intelectuales de la época veían en el pasado inmediato, y a veces en el presente, una época de decadencia con respecto a la antigüedad clásica, y por ello se dedicaron a fomentar un renacer de esa antigüedad, a volver a sus fuentes, y a imitar su lenguaje y su estilo. Es a esto que nos referimos aquí al hablar del “Renacimiento”.

En cuanto al término “humanismo”, la ambigüedad no es menor. Por una parte, se

le da ese nombre a la tendencia a colocar la criatura humana en el centro del universo, y a hacer resaltar su valor. Por otra, se le da el mismo nombre al estudio de las “humanidades”. Un “humanista” no es entonces quien subraya el valor humano, sino quien se dedica a las bellas artes, y en particular a la literatura. Como veremos en el resto de este capítulo, muchos de los “humanistas” de los siglos XIV y XV, y aun después, lo eran en ambos sentidos. Su interés en las letras clásicas iba frecuentemente unido a una gran admiración por la criatura capaz de producir tales obras de arte. Pero no siempre se dio esa unión. Por tanto, a modo de simple aclaración, señalemos que en este contexto, al hablar del “humanismo”, nos referimos, no a una opinión acerca del valor de la criatura humana, sino a un movimiento literario que se caracterizó por el estudio cuidadoso de las letras clásicas, y por su imitación.

Italia en los siglos XIV y XV

Fue en Italia que el Renacimiento tuvo su origen y sus mejores logros. Las causas de esto han de verse, en parte al menos, en las condiciones políticas y económicas de esa península.

Al igual que el resto de Europa occidental, Italia sufrió los estragos de la peste bubónica y de las guerras, que parecían haberse vuelto endémicas. Y, mucho más que el resto de Europa, sufrió las consecuencias de la “cautividad babilónica” y del Gran Cisma de Occidente. Casi constantemente fue ella el escenario de guerras entre papas rivales, o entre nobles o repúblicas que apoyaban a uno u otro de los pretendientes. Al mismo tiempo, el movimiento republicano se enfrentaba de continuo a la vieja aristocracia, y por tanto en ciudades tales como Florencia y Venecia se daban revoluciones que frecuentemente llevaban a conflictos armados, no sólo en la ciudad misma, sino también con los territorios vecinos.

En medio de tales circunstancias, Italia no lograba seguir el ejemplo de Francia, que había logrado su unidad nacional, ni de España, que iba camino de ella. Los espíritus más patrióticos entre los italianos se dolían de esa situación. Es dentro de este contexto que ha de entenderse la más famosa obra de Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*. Maquiavelo era un patriota florentino que soñaba con la unidad italiana. Aunque sus propias convicciones eran republicanas, estaba convencido de que sólo un príncipe astuto y carente de demasiados escrúpulos podría unir el país. Fue por ello que le dedicó su obra al cardenal Lorenzo de Médicis, que a la sazón gobernaba en Florencia, instándole a que dejara “las debilidades de nuestra religión” y se lanzara a la empresa.

No era sólo Maquiavelo quien se dolía de las condiciones de la época. Este tema era característico de toda Europa, azotada por la plaga, por la guerra de los Cien Años y por el Gran Cisma. Lo que era distintivo de Italia era que ese ambiente de insatisfacción tenía lugar dentro de una situación de prosperidad económica. Las

ciudades de Florencia, Venecia, Génova y Milán eran importantes centros de industria y comercio. La posición geográfica de Italia, en el centro mismo del Mediterráneo, les permitía a estas ciudades beneficiarse del comercio con los países musulmanes y con el Imperio Bizantino. La burguesía italiana, nacida de esa industria y de ese comercio, era poderosísima. De ahí el conflicto casi constante entre esa burguesía, con sus ideales republicanos, y la vieja aristocracia. La prosperidad económica, unida a la inestabilidad política, dio lugar a una aristocracia intelectual, de origen principalmente burgués, que halló inspiración en los tiempos clásicos de Grecia y de la Roma republicana.

El despertar de las letras clásicas

Uno de los principales propulsores de esta nueva tendencia fue el poeta Petrarca, quien en su juventud había escrito sonetos en italiano, pero después se dedicó a escribir en latín, imitando el estilo de Cicerón. Pronto tuvo numerosos seguidores, que se dedicaron también a emular las letras clásicas. Con ese propósito copiaron manuscritos de los viejos autores latinos. Otros viajaron a Constantinopla, y de regreso a Italia llevaron consigo manuscritos griegos. Más tarde, cuando Constantinopla fue tomada por los turcos en 1453, muchos de los exiliados bizantinos llegaron a Italia con sus manuscritos y su conocimiento de la antigüedad griega. Todo esto contribuyó a un despertar literario que comenzó en Italia, y que después se extendió al resto de Europa occidental. Pronto ese interés en lo clásico incluyó, no sólo las letras, sino también las artes. Los pintores, escultores y arquitectos fueron a buscar su inspiración, no en el arte cristiano de los siglos inmediatamente anteriores, sino en el pagano de la antigüedad. Naturalmente, aun cuando pretendieron desentenderse de su herencia directa, no lo lograron del todo, y por tanto buena parte del arte del Renacimiento tiene sus raíces en el gótico. Pero el ideal de muchos de los artistas italianos de la época era redescubrir los cánones de belleza de la antigüedad, y plasmarlos en sus obras.

Todo este interés en la antigüedad clásica coincidió con la invención de la imprenta, que a su vez hizo un impacto profundo en el humanismo. Pero no ha de pensarse que esto hizo de las letras renacentistas un movimiento popular. Al contrario, los libros que los renacentistas hicieron imprimir eran obras de difícil lectura, compuestas en latín clásico o en griego. Lo que es más, el arte tipográfico de la época hizo todo lo posible por imitar los manuscritos que se imprimían. Las muchas abreviaturas, harto difíciles de entender, que los copistas utilizaban para facilitar su trabajo, continuaron usándose en los libros impresos. Para los humanistas, la imprenta era un magnífico medio para comunicarse entre sí, o para duplicar las obras de la antigüedad, pero no para difundir sus ideas entre el pueblo. Esas ideas continuaron siendo posesión exclusiva de la aristocracia intelectual.

Aparte del caso de Savonarola, no fue hasta tiempos de la Reforma protestante que la imprenta comenzó a utilizarse como un medio de comunicación con las masas, para la divulgación de ideas teológicas y filosóficas. Pero a pesar de ello la imprenta hizo un impacto notable en las letras renacentistas. En primer lugar, los libros se hicieron relativamente más accesibles. Cuando sólo había manuscritos, y aún por varias décadas después de la invención de la imprenta, los libros eran tan costosos que en muchas bibliotecas estaban atados a los estantes con cadenas. Un erudito de medianos recursos apenas podía poseer unos pocos. Pero ahora, con la invención de la imprenta, fue posible comenzar a reproducir en mayores cantidades algunos de los libros más preciados de la antigüedad.

Esto a su vez les hizo ver a los humanistas hasta qué punto los errores de los copistas se habían introducido en una obra. Si un humanista, por ejemplo, tomaba un libro impreso en otra ciudad a base de un manuscrito, pronto encontraba divergencias entre ese libro y otro manuscrito de la misma obra. Aunque en los siglos anteriores los estudiosos conocían algo de esta situación, fue la invención de la imprenta lo que la hizo más palpable.

Ahora bien, la imprenta misma ofrecía un medio de ponerle remedio, siquiera parcial, a esa situación. Ahora era posible producir varios centenares de ejemplares de un libro, idénticos entre sí. Ya no era necesario confiar la reproducción de obras literarias a una multitud de copistas, con el riesgo de que cada uno de ellos introdujera en ellas nuevos errores. Si un erudito se dedicaba a la ardua tarea de comparar varios manuscritos de un mismo libro, y tratar de llegar a un texto fiel al original, su obra podía culminar en una edición impresa, sin más errores que los que el erudito mismo hubiera dejado pasar. Surgió así la “crítica textual”, cuyo propósito es, no criticar los textos, como podría suponerse, sino aplicar todos los recursos de la crítica histórica para llegar de nuevo al texto original de una obra.

Todo esto dio lugar a una desconfianza en los legados de la tradición inmediata. Si los manuscritos no eran totalmente fidedignos, ¿no era también posible que algunas de esas obras fuesen completamente falsas, producto de la imaginación de algún siglo posterior? Pronto algunos de los documentos más respetados en la Edad Media fueron declarados espurios. Uno de los casos más notables fue el de la Donación de Constantino, en el que el famoso emperador le concedía al papa jurisdicción sobre el Occidente. El erudito Lorenzo Valla se dedicó a estudiar este documento, y llegó a la conclusión de que era falso, pues diversas razones de estilo, vocabulario, etc. hacían imposible fecharlo en el siglo IV. De igual modo, Valla atacó la leyenda según la cual el Credo fue compuesto por los apóstoles, antes de separarse para partir cada cual en su propia misión.

Todo esto no tuvo de inmediato grandes consecuencias para la vida de la iglesia. El propio Valla sirvió como secretario del papa, sin que sus estudios y sus conclusiones le causaran mayores problemas. Ello se debió a que, como hemos dicho,

toda esa actividad literaria se limitó a una aristocracia intelectual, que tendía a despreciar las masas, y que no tenía gran interés en divulgar los resultados de sus investigaciones.

Pero, a pesar del poco impacto que produjo de inmediato, este despertar literario contribuyó, junto al misticismo y a la devoción moderna, a marcar el fin de la época en que el escolasticismo dominaba la vida intelectual.

La nueva visión de la realidad

Aunque ha sido costumbre de historiadores prejuiciados pintar la Edad Media con colores sombríos, para así hacer resaltar más las glorias de lo moderno, el hecho es que hubo en la Edad Media, junto a los ascetas que despreciaban el mundo presente en ansias del venidero, otra corriente que se gloriaba en las maravillas de la creación. Esto puede verse en el naturalismo de San Francisco, cantándoles a las aves, al agua, a los astros, y hasta a la muerte. Su canto no era de negación del mundo, sino de afirmación del mismo. Para él, y para quienes siguieron su inspiración, el mundo venidero era glorioso, no porque contrastara con el presente, sino porque lo superaba. Si este mundo es bello y digno de admiración, ¡cuánto más no lo será el otro que el Creador de ambos nos tiene prometido! En las catedrales góticas los escultores se regocijaron esculpiendo escenas de la naturaleza, reales o imaginarias. Allí aparecen, entre frondosas vides, mil avecillas, caracoles y camaleones que dan testimonio del mismo Creador universal a quien cantaba San Francisco.

Luego, no es cierto que el Renacimiento haya descubierto la belleza de la creación, supuestamente olvidada por el medioevo. Lo que sí es cierto es que, inspirado en parte por el arte clásico, el arte renacentista le prestó más atención a la belleza y perfección del cuerpo humano.

Italia gozaba de riquezas exuberantes. En sus principales ciudades había dinero para construir grandes edificios, y para juntar en ellos todos los recursos artísticos imaginables. Los nobles y los grandes burgueses tenían medios para sufragar los gastos de un arte dedicado, no a las glorias del cielo, sino a la del mecenas que costeaba la empresa artística. Por tanto el arte, hasta entonces dedicado casi exclusivamente a la enseñanza religiosa y la gloria de Dios, se ocupó ahora del esplendor humano. En los modelos clásicos de Grecia y Roma se ponía de manifiesto una admiración hacia la criatura humana que buena parte del arte medieval había olvidado, y que ahora los pintores y escultores del Renacimiento plasmaron en piedra y pintura. El Adán que Miguel Angel pintó en el techo de la Capilla Sixtina, que del dedo de Dios recibe poder para señorear sobre la creación, es muy distinto del Adán endeble de los manuscritos medievales. En él se concreta la visión renacentista del ser humano, nacido para crear, para gobernar, para implantar su huella en el mundo que lo

rodea.

La misma visión toma carne y hueso en la persona de Leonardo de Vinci. Hubo pocas actividades humanas en las que este genio del Renacimiento no interviniera y tratara de mostrar su maestría. Aunque la posteridad lo conoce mayormente como pintor, Leonardo les prestó gran atención a la ingeniería, la arquitectura, la orfebrería, la balística y la anatomía. Su ambición era ser el “hombre universal” que constituía el ideal de la época. Sus grandes proyectos de canalización fluvial, máquinas militares y aparatos de vuelo nunca se llevaron a la realidad. Muchas de sus esculturas y pinturas quedaron inconclusas, o no pasaron de bocetos que se conservan hasta el día de hoy como valiosas piezas. Sus múltiples intereses, unidos a las fluctuaciones políticas que no le permitieron residir por largo tiempo en un mismo lugar, le dieron a su obra un carácter fragmentado e inconcluso. Pero a pesar de ello Leonardo, y las leyendas que se han tejido alrededor de su personalidad, se han vuelto símbolo y encarnación del ideal renacentista del “hombre universal”. Esta visión del ser humano y de su capacidad sin límites, tanto para bien como para mal, es el tema principal del autor renacentista Pico de la Mirándola, a quien hemos citado al principio del presente capítulo. Tras esa cita, Pico continúa diciendo que Dios le ha dado al ser humano toda clase de semilla, para que la siembre dentro de sí mismo, y así determine lo que ha de ser. Quien escoja la semilla vegetativa, o la sensible, no será más que una planta o un bruto. Pero quien escoja la semilla intelectual, y la cultive dentro de sí, “será un ángel e hijo de Dios”. Y si, insatisfecho con ser una criatura, se torna hacia el centro de su propia alma, “su espíritu, unido a Dios en su oscura soledad, se elevará por encima de todas estas cosas”. Todo esto lleva a Pico a exclamar, en extrañas palabras de alabanza a la criatura humana: “¿Quién no ha de admirar a este camaleón que somos nosotros?”

Los papas del Renacimiento

Cuando dejamos la historia del papado varios capítulos atrás (capítulo IV), éste acababa de triunfar del movimiento conciliar. Lo ocupaba a la sazón Eugenio IV quien, además de sus conflictos con el Concilio de Basilea, se dedicó a embellecer la ciudad de Roma. Este hecho era el primer indicio de que el espíritu del Renacimiento comenzaba a posesionarse del papado. A partir de entonces, y hasta después de iniciada la Reforma protestante, el pontificado romano estaría en manos de hombres cuyos ideales eran los que propugnaba el Renacimiento. Casi todos ellos eran amantes de las bellas artes, y uno de los propósitos fundamentales de sus pontificados fue llevar a Roma los mejores artistas, y dotarla de palacios, iglesias y monumentos dignos de su posición como capital de la cristiandad. Algunos tomaron del espíritu del Renacimiento su amor hacia las letras, y por ello enriquecieron la biblioteca del Vaticano. Pero muy pocos de ellos se ocuparon verdaderamente de la reforma de la

iglesia. Casi todos tomaron del espíritu de la época su gusto por el boato, el poder despótico y los goces sensuales. Veamos brevemente su historia.

A la muerte de Eugenio IV, lo sucedió Nicolás V. Los años de su pontificado, del 1447 al 1455, fueron dedicados principalmente a fortalecer la posición política de Roma entre los estados italianos, y del papa dentro de ella. Su meta era hacer de Roma la capital intelectual de Europa, llevando a ella los mejores pintores y autores de la época. Su biblioteca personal llegó a ser la mejor del siglo XV. Además, fortificó la ciudad e hizo ejecutar a quienes se oponían a su poder monárquico. En el 1453, la caída de Constantinopla, a que nos referiremos más adelante, sacudió la conciencia de la cristiandad occidental, y el Papa trató de organizar una cruzada contra los turcos, aunque sin éxito alguno. De la reforma de la iglesia, se ocupó poco o nada.

Su sucesor, Calixto III, fue el primer papa de la familia española de los Borja—que en Italia se dio el nombre de Borgia. Lo que este papa tomó de los ideales del Renacimiento no fue más que el sueño de ser un gran príncipe secular. Con la excusa de que era necesario unir a Italia para emprender una cruzada contra los turcos, se dedicó más a la guerra que a los oficios sacerdotales. Además se caracterizó por uno de los peores males de la época, que a partir de él se haría endémico en el papado, el nepotismo. Uno de los parientes a quienes cubrió de honores fue su nieto Rodrigo, a quien hizo cardenal y que más tarde sería el tristemente famoso Alejandro VI. El próximo papa, Pío II, fue el último que en todo este período ciñó con cierta dignidad la tiara papal. En su juventud había sido un hombre característico del Renacimiento. Pero después decidió que debía enmendar su vida, y tomó sus responsabilidades pontificias con toda seriedad. Puesto que Europa se hallaba amenazada por los turcos, dedicó buena parte de sus esfuerzos a detener su avance y a tratar de organizar una cruzada. Aunque sus logros no fueron grandes, tampoco lo fueron sus errores.

Paulo II era un oportunista que, al recibir noticias de que su tío Eugenio IV había sido hecho papa, decidió que la carrera eclesiástica le prometía más que el comercio a que estaba dedicado. Su interés principal estaba en acumular objetos de arte, particularmente joyería y orfebrería. Su gusto por el fausto se hizo proverbial. No por ser papa dejó de tener concubinas, al parecer públicamente reconocidas en su corte. Se dedicó a restaurar la gloria de la Roma pagana, haciendo restaurar los arcos de triunfo de los emperadores Tito y Septimio Severo, y la estatua de Marco Aurelio. Murió todavía joven de apoplejía, a consecuencia de sus excesos sensuales, según cuentan cronistas de la época.

Sixto IV compró el papado, haciéndose elegir a base de promesas y dádivas que hizo a los cardenales. Durante su pontificado, el nepotismo y la corrupción llegaron a niveles nunca antes vistos en el papado. La esencia de su política consistió en enriquecer a su familia, y en particular a sus cinco sobrinos. Uno de éstos, Juliano della Rovere, más tarde ocuparía el papado con el nombre de Julio II. Bajo Sixto, la iglesia se transformó en un negocio de la familia. Toda Italia se vio sumida en guerras y

conspiraciones cuyo único objeto era obtener territorios, riquezas y honores para los sobrinos del Papa. Su sobrino predilecto, Pedro Riario, tenía veintiséis años cuando fue hecho cardenal, patriarca de Constantinopla y arzobispo de Florencia. Sus vicios y excesos se hicieron famosos en toda Italia, y se dice que fue a consecuencia de ellos que murió a los dos años escasos. Otro de ellos, Jerónimo Riario, urdió una trama en la que uno de los Médicis fue asesinado ante el altar, mientras oía misa, por un sacerdote. Cuando los familiares y amigos del difunto se vengaron ahorcando al sacerdote asesino, el Papa excomulgó a toda la ciudad de Florencia, por haber violado la persona sagrada de un sacerdote, y le declaró la guerra. Para sostener esta política, y el boato de sus sobrinos, impuso en todos los territorios papales un monopolio sobre el trigo. El mejor grano se vendía para llenar las arcas papales, y al pueblo sólo se le daba pan de malísima calidad. Pero a pesar de todo esto, la posteridad conoce a Sixto IV como el mecenas que hizo construir la Capilla Sixtina, llamada así en su honor.

Inocencio VIII resultó electo después de haber jurado por lo más sagrado que respetaría los derechos de los demás cardenales, que no nombraría a más de uno de su propia familia, y que pondría en orden la sede romana. Pero tan pronto como se vio en posesión de la tiara declaró que el poder del papa era supremo, y que por tanto no tenía que sujetarse a promesa alguna, sobre todo si había sido obtenida mediante presión. Fue el primer papa en reconocer públicamente a sus varios hijos ilegítimos, a quienes colmó de honores y riquezas. La venta de indulgencias se volvió un negocio inverecundo, bajo la administración y al servicio de uno de los hijos del Papa. En 1484, Inocencio pretendió librar la cristiandad de brujas mediante una bula cuyo resultado fue la muerte de centenares de mujeres cuyo único crimen era el ser impopulares, o quizá algo excéntricas. Esta fue la única medida de este pontífice que, siquiera remotamente, podría verse como un intento de reformar la vida religiosa.

Rodrigo Borja compró entonces a los cardenales y fue electo papa, bajo el nombre de Alejandro VI. Con él el papado llegó a la cima de su corrupción. Alejandro era un hombre fuerte e implacable, que practicaba públicamente todos los pecados capitales —excepto la gula, pues era de apetito escaso—. Se cuenta que el pueblo decía: “Alejandro pone a la venta las llaves, los altares y hasta a Cristo. Después de todo, su derecho tiene, pues los compró”. Mientras toda Europa temblaba ante los avances de los turcos, el Papa entraba en tratos con el sultán Bayaceto. Sus concubinas, esposas legales de algunos de sus subalternos, le dieron hijos que Alejandro reconoció como tales. Los más famosos de ellos fueron César y Lucrecia Borgia. Aunque las peores historias que se cuentan de esta familia —sus múltiples crímenes y sus incestos— no sean ciertas, lo que queda aún después de descontarlas es una corrupción y una ambición sin límites. Sus conspiraciones y sus guerras bañaron a Italia en sangre, y mancillaron al papado como nunca antes.

Alejandro VI murió repentinamente —hay quien dice que después de beber un veneno que había preparado para otra persona—. Su hijo César, que tenía planes para

apoderarse del papado a la muerte de su padre, estaba en cama a consecuencias de la misma enfermedad —o del mismo veneno— y no pudo poner sus proyectos en marcha. Entonces resultó electo Pío III, un hombre de profundo espíritu reformador que se propuso restaurar la paz en Italia. Pero murió a los veintiséis días, y quien resultó electo era un digno sucesor de Alejandro VI.

Julio II, el mismo Juliano della Rovere a quien su tío Sixto IV había hecho cardenal, tomó ese nombre porque se proponía emular, no a algún santo o mártir cristiano, sino a Julio César. Al igual que la mayoría de los papas de la época, fue gran patrono de las artes. Durante su pontificado Miguel Ángel terminó de pintar la Capilla Sixtina, y Rafael decoró el Vaticano con sus famosos frescos. Pero la ocupación favorita de Julio II fue la guerra. Reorganizó la guardia papal, vistiéndola con uniformes que se dice fueron diseñados por Miguel Ángel, y al mando de ella se lanzó al campo de batalla. Hábil guerrero y político, durante su pontificado se llegó a pensar que quizá se lograría por fin la unidad italiana, bajo la hegemonía papal. Francia y Alemania se opusieron a sus designios, pero el Papa supo vencerles tanto en la diplomacia como en el campo de batalla. Por fin, en 1513, la muerte puso fin a los afanes de conquista de aquel papa a quien se le daba con toda justicia el epíteto de el Terrible.

Su sucesor fue el hijo de Lorenzo el Magnífico de Florencia, Juan de Médicis, quien tomó el nombre de León X. Siguiendo los pasos de su padre, se dedicó a patrocinar las artes, al mismo tiempo que trataba de consolidar los logros políticos y militares de Julio II. En esta última empresa fracasó, y en 1516 se vio obligado a firmar con Francisco I de Francia un concordato que prácticamente hacía de la corona la verdadera cabeza de la iglesia francesa. Su pasión por las bellas artes se sobrepuso a todo interés religioso o sacerdotal. Su gran sueño fue completar la Basílica de San Pedro. A él estaba dedicado cuando estalló la Reforma protestante. Empero esa historia corresponde a otra sección de esta historia.

La reforma humanista: Erasmo de Rotterdam

Fuera de Italia, el Renacimiento tomó un rumbo muy distinto. En España, Inglaterra, Francia, Alemania y los Países Bajos había eruditos que soñaban con una restauración del cristianismo antiguo, siguiendo los métodos de los humanistas.

En la próxima sección de esta historia tendremos ocasión de referirnos a varios de ellos. Pero nos corresponde aquí tratar acerca de los sueños del más grande y famoso humanista, Erasmo de Rotterdam.

Erasmo era hijo ilegítimo de un sacerdote y de la hija de un médico. Durante toda su vida tuvo que llevar la doble carga de sus orígenes humildes y su bastardía. Pero, criado en medio de la gran actividad comercial de Holanda, en muchos puntos sus

opiniones reflejaban los valores comunes entre la clase burguesa. Aunque estudió algo de teología escolástica, pronto sintió hacia ella una gran repugnancia, y se dedicó al estudio de las letras clásicas. Después, en una visita a Inglaterra, comenzó a interesarse en las Escrituras y la literatura cristiana antigua, que le parecía era necesario arrancar de las garras de los escolásticos. Se dedicó a estudiar el griego, y llegó a dominar ese idioma como pocos en su época. Su fama fue creciendo, y a la postre se volvió el centro de un círculo internacional de humanistas que esperaban reformar la iglesia, no por medios violentos, sino devolviéndole su fe sencilla y primitiva.

El modo en que Erasmo entendía esa fe era característico de su espíritu humanista, unido a la devoción moderna, cuyo influjo había recibido cuando estudió de joven con los Hermanos de la Vida Común. Para él, el cristianismo es ante todo un género de vida decente, equilibrado y moderado. Los mandamientos de Jesús, que son el centro de la fe cristiana, son muy semejantes a las máximas de los estoicos y los platónicos. Su meta es llegar a dominar las pasiones, colocándolas bajo el gobierno de la razón. Esto da lugar a una disciplina que tiene mucho de ascetismo, pero que no ha de confundirse con el monaquismo. El monje se retira del mundo; el verdadero “soldado de Cristo” dirige su adiestramiento hacia la vida práctica y cotidiana. La iglesia está necesitada de reforma porque ha abandonado esta disciplina, y se ha dejado llevar por los vicios de los paganos.

Para Erasmo, las doctrinas tenían importancia secundaria. Esto no quería decir que fuesen indiferentes, pues sí había doctrinas, tales como la de la encarnación, que eran fundamentales. Pero la vida recta era mucho más importante que la doctrina ortodoxa, y los frailes que se dedicaban a distinciones sutiles al tiempo que llevaban vidas escandalosas eran objeto frecuente de los mordaces ataques de Erasmo.

En resumen, lo que el humanista holandés buscaba era una reforma de las costumbres, la práctica de la decencia y la moderación. Poco a poco fue ganándose la admiración de buena parte de los eruditos de Europa, que se escandalizaban ante las actividades de los papas del Renacimiento. Entre sus admiradores se contaban no pocos nobles y soberanos. Su programa de reforma parecía tener buenas posibilidades de éxito.

Entonces estalló la Reforma protestante. Los espíritus se inflamaron. Las cuestiones planteadas, más que de moralidad, eran de teología fundamental. Ambos partidos trataron de ganarse el apoyo del famoso humanista. Pero Erasmo no podía apoyar de todo corazón a ninguno de los dos. Por fin rompió definitivamente con Lutero y los suyos, pero sin prestarles su ayuda a los católicos que se oponían a la Reforma. Desde su estudio, siguió clamando por la moderación, la reforma al estilo humanista, y las virtudes de los estoicos y platónicos de antaño. Pero nadie lo escuchaba. Erasmo no se había percatado de la profundidad de las cuestiones que se debatían, y la reforma que tanto había anhelado no tuvo lugar. Su sueño, como tantos otros antes, quedó frustrado.

Jerónimo Savonarola

54

Estos señorones, como si no supieran que son tan humanos como los demás, quieren que todos los honren y bendigan. Pero el verdadero predicador no puede adularlos, sino que tiene que atacar sus vicios. Luego, no pueden soportarlo, porque no se comporta con ellos como lo hacen los demás.

Jerónimo Savonarola

Hacia fines de la primavera de 1490, un fraile dominico de treinta y siete años de edad se presentó a pie ante las puertas de Florencia. Su nombre era Jerónimo Savonarola, natural de Ferrara, donde lo había educado su abuelo paterno, un médico distinguido tanto por su ciencia como por su devoción y su rectitud moral. De este abuelo, Savonarola había recibido principios que nunca lo abandonarían, y que lo llevaron, cuando era todavía joven, a unirse a la orden de los predicadores de Santo Domingo. Pronto el fraile dominico se distinguió por su dedicación al estudio y a la santidad, y por ello la orden le confió responsabilidades cada vez más importantes. Años antes había residido por primera vez en Florencia, donde se le admiró por su erudición bíblica, aunque no por sus sermones, cuya vehemencia y acento ferrarense no sonaban bien en los oídos renacentistas de los florentinos. Después había sido maestro de estudios en el convento dominico de Boloña.

Ahora regresaba a Florencia a petición del amo de la ciudad, Lorenzo de Médicis. Quizá lo que había inspirado a este tirano a hacer tan extraña petición fue la recomendación de Pico de la Mirándola, quien había trabado amistad con el fraile y se había vuelto su admirador. En todo caso, Lorenzo no tardaría en descubrir que el predicador a quien había invitado a su ciudad le acarrearía problemas.

Al principio, Savonarola se limitó a exponer las Escrituras a los frailes del convento dominico de San Marcos. Pero pronto su fama se extendió, y un gran número de personas de fuera del convento comenzó a acudir a sus conferencias. En consecuencia éstas se trasladaron del jardín donde hasta entonces habían tenido lugar,

a la iglesia del convento. Durante casi medio año, el elocuente fraile expuso el libro de Apocalipsis. Aunque al comienzo se trataba de conferencias, pronto se convirtieron en sermones. En ellos, Savonarola atacaba la corrupción de la iglesia, y profetizaba que, antes de ser restaurada, la iglesia tendría que pasar por una gran tribulación. Además, al tiempo que comentaba sobre el Apocalipsis, atacaba a los poderosos, cuyo lujo y avaricia eran una contradicción de la fe cristiana.

Su popularidad creció rápidamente, y en Cuaresma de 1491 se le invitó a predicar en Santa María de las Flores, la iglesia más importante de la ciudad. Allí se vio claramente que su prédica no era del agrado de los poderosos. Lorenzo de Médicis trató de hacerlo callar; pero el fraile le respondió que no podía callar la Palabra de Dios. Sus ataques, al mismo tiempo que iban dirigidos contra la corrupción que reinaba en todos los niveles sociales, no dejaban de referirse a los impuestos onerosos que Lorenzo exigía, y con los cuales sustentaba la pompa de su casa y sus favoritos. Lorenzo trató de robarle su audiencia incitando a otro predicador a atacar a Savonarola desde el púlpito. Pero este último resultó ser más popular que su contrincante, y a la postre el malhadado rival se fue a Roma, para desde allí tramar la ruina del dominico. A los pocos meses, Savonarola fue electo prior de San Marcos. Cuando algunos de los frailes le señalaron que era costumbre que cada nuevo prior le hiciera a Lorenzo una visita de cortesía, para agradecerle su buena voluntad para con la casa, fray Jerónimo sencillamente contestó que su elección se debía a Dios, y no a Lorenzo, y que por tanto tenía que retirarse a darle gracias a Dios y a ponerse bajo sus órdenes. Poco después hizo vender todas las propiedades del convento, y darles el dinero a los pobres. La vida de los frailes se volvió un ejemplo proverbial de santidad y servicio. Y otras casas cercanas le pidieron al ilustre prior de San Marcos que dirigiera en ellas reformas semejantes a la que había instaurado en el convento florentino. En cuanto a Lorenzo, en su lecho de muerte mandó buscar al santo fraile, de quien pidió y obtuvo la absolución de todos sus pecados.

Piero de Médicis había sucedido a Lorenzo, y había resultado ser peor tirano que el anterior, cuando comenzaron a llegar rumores de que el rey de Francia, Carlos VIII, se preparaba a invadir Italia con el propósito de conquistar el Reino de Nápoles, cuya corona reclamaba. Florencia tembló ante el avance de las tropas francesas, que Savonarola había predicho dos años antes. Piero se mostró incapaz de organizar la defensa de la ciudad, y trató de comprar el favor del Rey entregándole, literalmente, villas y castillos. Airados, los florentinos enviaron una embajada ante Carlos VIII, encabezada por fray Jerónimo. Este se presentó ante el Rey, lo llamó instrumento de la justicia de Dios, le dio la bienvenida en nombre de los florentinos, le declaró que él había profetizado su venida años antes, y lo amenazó, profetizándole grandes males si no se comportaba debidamente con los florentinos.

Mientras tanto, éstos aprovechaban las circunstancias para echar de su ciudad a Piero, y con él el yugo de los Médicis. Poco después el Rey entró triunfante en

Florenia. Cuando trató de imponerles condiciones insoportables a cambio de no saquear la ciudad, los florentinos acudieron una vez más a su predicador, quien se enfrentó al Rey y logró de él condiciones mucho más favorables. A los pocos días, tras haber establecido una alianza con Florenia, el francés partió con sus tropas.

La ciudad quedaba acéfala. Pocos deseaban el regreso de los Médicis. Muchos esperaban aprovecharse de las circunstancias para dar rienda suelta a los odios que se habían acumulado en las últimas semanas de incertidumbre. Por tanto, Savonarola se vio colocado, casi sin quererlo, en la posición de señalar el rumbo que debía seguirse. Gracias a él se estableció un gobierno republicano y se evitó el derramamiento de sangre. Hasta los amigos de los Médicis fueron perdonados, gracias a la intervención del fogoso predicador.

Prácticamente dueño de la ciudad, Savonarola utilizó el púlpito para proponer las reformas que le parecían necesarias. Insistió en que se abriera de nuevo el comercio, que había quedado interrumpido durante la invasión francesa, diciendo que era necesario darles empleo a los pobres, que habían perdido sus escasos ingresos. En cuanto a aquellos para quienes estas medidas no bastaran, debía alimentárseles deritiendo y vendiendo el oro y la plata de las iglesias.

Su interés por los pobres pronto le acarrió la mala voluntad de buena parte de la aristocracia. Lo mismo sucedió con muchos clérigos, a quienes la propuesta reforma eclesiástica tocaba demasiado de cerca. Pero Savonarola contaba con la casi totalidad del pueblo, y no hubiera tenido mayores problemas de no haber sido por razones de política internacional.

La campaña de Carlos VIII en Italia había sido facilísima. Pronto el Papa —a la sazón el tristemente famoso Alejandro VI—, varios estados italianos, y los monarcas de España y Alemania, se unieron en una “Santa Alianza” contra el rey de Francia. La ciudad de Florenia, gracias a Savonarola, permanecía firme en lo acordado con el francés. Sus aliados le encargaron a Alejandro VI la tarea de doblegar al inflexible monje. El escenario estaba listo para la gran tragedia que a la postre tendría lugar en Florenia.

En el entretanto, el movimiento reformador llegó a su apogeo en Florenia. Aunque se ha dicho que Savonarola era un monje oscurantista, la verdad es todo lo contrario. El fraile dominico se oponía a las letras renacentistas como excusa para toda clase de excesos morales y un retorno al paganismo. Pero su actitud hacia el estudio mismo fue siempre positiva. Su sueño era que San Marcos se convirtiera en un centro misionero, y por ello en ese convento se estudiaban, además del latín y el griego, el hebreo, el árabe y el caldeo.

Por otra parte, Savonarola sí se mostró enemigo decidido del lujo y la ostentación. Esto se puso de manifiesto en sus repetidos ataques, desde el púlpito, contra las joyas y las sedas, así como contra los vestidos demasiado llamativos de algunas mujeres. El resultado fue la “quema de vanidades”, que se dio repetidamente mientras el fraile

dominico tuvo el apoyo de los florentinos. En el centro de la plaza principal de la ciudad se construía una gran pirámide escalonada de madera, bajo la cual se colocaba paja, leña y pólvora. Después las gentes traían “vanidades” —trajes, pelucas, joyas, etc.— colocándolas sobre los escalones de la pirámide, a la que por último se le prendía fuego. Aquellas grandes hogueras, con los himnos que se cantaban, las procesiones y las explosiones de la pólvora, vinieron a sustituir la celebración del carnaval en Florencia.

La predicación de Savonarola, siempre inflamada, incluía profecías cuyo cumplimiento alimentaba el fanatismo con que muchos veneraban al fraile. Así, por ejemplo, cuando uno de los puertos pertenecientes a Florencia fue sitiado por un ejército y una escuadra de la Santa Alianza, Savonarola declaró que, así como los montes serían traspasados al corazón de la mar, así también la flota sería destruida. Poco después una tormenta imprevista dispersó la escuadra de la Santa Alianza, varios de sus buques se hundieron, y los invasores se vieron obligados a levantar el sitio.

Pero esto a su vez quería decir que cada vez se esperaban de Savonarola nuevos y más grandes milagros. Cuando la situación económica se hizo difícil, no faltaron quienes criticaron al profeta por no sacar a Florencia de la estrechez. Y esas críticas cobraban mayor fuerza por cuanto parte de las dificultades se debía a la insistencia de Florencia, bajo la inspiración de Savonarola, en no unirse a la Santa Alianza.

El Papa también hizo todo lo posible por lograr ese cambio de política. Enterado de que el fraile dominico era el gran obstáculo que se encontraba en su camino, envió bulas de excomunión contra él. Pero Savonarola, con el apoyo del gobierno florentino, declaró que, puesto que esa excomunión se basaba en supuestas herejías que él no había predicado, no era válida. Cuando el Papa le ordenó que guardase silencio y no predicara, el fraile lo obedeció por algún tiempo. Pero se dedicó entonces a escribir, cada vez con más virulencia, contra la corrupción de la iglesia. Por primera vez la imprenta se volvió instrumento de propaganda religiosa, pues los escritos de Savonarola eran leídos ávidamente tanto en Florencia como fuera de ella.

Cuando, tratando de comprar su silencio, Alejandro VI le ofreció el capelo cardenalicio, Savonarola le contestó: No quiero más sombrero que uno rojo: un sombrero de sangre. El Papa pasó entonces a medidas más extremas. Amenazó a toda la ciudad con colocarla en entredicho, y encarcelar a todos los mercaderes florentinos que había en Roma y en las demás ciudades de la Alianza. Además, en virtud del entredicho, confiscaría todos los bienes florentinos que cayeran en su poder. Esto era una amenaza de ruina económica para toda la ciudad, y Savonarola pronto perdió el apoyo que tenía entre los aristócratas y los burgueses.

Sólo le quedaban entonces sus propios frailes, unos pocos amigos entre las gentes adineradas, y el pueblo bajo. Pero este último se encontraba en angustiosa situación, pues el hambre iba en aumento, y cada vez se pedía con más insistencia que el profeta hiciera un milagro.

La ocasión para tal milagro pareció presentarse cuando un fraile franciscano, enemigo acérrimo de Savonarola, retó a la prueba del fuego a cualquiera que dijese que el dominico era verdaderamente un profeta de Dios. Sin consultar con fray Jerónimo, otro dominico aceptó el reto. Tras largas negociaciones se firmaron los términos del trance. Si el franciscano resultaba vencedor, o si ambos contendientes perecían, Savonarola tendría que abandonar la ciudad.

Por fin llegó el día de la prueba. En medio de la plaza se construyó una gran plataforma rectangular, cubierta de tierra para que no se quemara, y sobre ella, dejando un estrecho pasillo, se prepararon dos largas piras paralelas. Lo convenido era que los dos contendientes entraran simultáneamente al fuego, cada uno por un extremo del pasillo. El que saliera por el otro extremo resultaría vencedor. Savonarola, que nunca estuvo de acuerdo con el experimento, pues decía que era tentar a Dios, por fin accedió a estar presente. Los más exaltados de entre sus seguidores estaban seguros de que allí ocurriría un gran milagro, y quedaría demostrado de una vez por todas que fray Jerónimo era profeta del Altísimo.

Empero, llegado el momento, el franciscano no apareció. Sus compañeros de orden pusieron mil trabas y excusas, y una a una todas fueron eliminadas. Pero todavía el retador no aparecía. En todas estas idas y venidas, el cielo se iba oscureciendo, y por fin cayó un aguacero tal que, aunque los contendientes lo hubieran querido, hubiera sido imposible prender el fuego. Unos pocos de los presentes dijeron que se trataba de un milagro, pues fray Jerónimo siempre se había opuesto a la prueba. Pero quienes habían acudido prontos a presenciar un portento se sintieron defraudados.

Esa noche los espíritus estaban exaltados. Pronto corrió la voz de que, puesto que nadie había ganado la prueba, Savonarola había perdido, según lo acordado. Los poderosos de la ciudad, que temían por su comercio, se unieron a los eclesiásticos a quienes Savonarola había ofendido, y promovieron un gran desorden. Finalmente, la turba se dirigió hacia San Marcos, y exigió que se le entregara a Savonarola. Mientras el fraile oraba, algunos de sus más fieles seguidores tomaron las armas en defensa suya. Pero a la postre el profeta se entregó a quienes exigían su encarcelamiento. Al ver al antes poderoso predicador maniatado, muchos se burlaron de él, escupiéndole y gritándole improperios.

Cuando se reunió el consejo de la ciudad para tratar el caso de Savonarola, sus amigos no se presentaron, e inmediatamente se eligió a otros para sustituirlos. Quedaba así garantizado que el acusado no tendría quien lo defendiera.

Pero todavía era necesario hallar de qué acusarlo. Por varios días se le aplicó la tortura, y lo único que lograron arrancarle, cuando estaba tan quebrantado que ni siquiera podía llevarse la comida a la boca, fue que no era en realidad profeta, sino que sus profecías eran invención suya. Y aun esto lo negó tan pronto como la tortura amainó. Tres juicios se le hicieron, dos de ellos por parte de las autoridades florentinas y el tercero por los legados del Papa. Este al principio había querido que los florentinos

le entregaran al prisionero, para disponer de él a su modo. Pero los florentinos se negaron a hacerlo, no por salvar a su profeta, sino por temor a los secretos que éste pudiera revelar a Alejandro VI. Por fin el Papa accedió a enviar sus legados para que juzgaran el caso en la misma Florencia, aunque antes de partir les ordenó que lo condenaran.

En los tres juicios, Savonarola fue torturado sin misericordia. Los legados del Papa no lograron que confesara más que el haber tenido la intención de apelar a un concilio universal. Por fin, sin obtener la confesión deseada, lo condenaron por “hereje y cismático”, aunque nunca declararon en qué consistía su herejía. Poco antes habían sido condenados, en semejantes circunstancias, dos de sus más allegados colaboradores.

Según se acostumbraba, la iglesia no castigaba a los herejes sino que los entregaba al “brazo secular”. Por tanto, el nuevo consejo de Florencia fue convocado para dictar sentencia, y se dictaminó, como se esperaba, que los tres reos fuesen muertos.

La única misericordia que se tuvo con ellos fue ordenar que se les ahorcara antes de quemarlos.

Así sucedió al día siguiente. Los tres murieron con serenidad ejemplar. Después sus cenizas fueron echadas al río Arno, para evitar que los seguidores del fraile las recogieran como reliquias. Pero a pesar de ello por varias generaciones hubo en Florencia y en otras partes de Italia quienes guardaron reliquias del santo fraile. Cuando, años más tarde, Roma fue saqueada por tropas alemanas, hubo quien vio en ese hecho el cumplimiento de las profecías de Savonarola acerca del castigo que Dios preparaba para la corrompida ciudad.

Repetidamente, y aún en el siglo XX, se ha hablado entre católicos de declarar santo a aquel fraile dominico que murió mártir de las ambiciones de un papa. Quizá nunca llegue la iglesia a dar ese paso. Pero todos los historiadores concuerdan en que, en aquel combate desigual, la justicia estaba de parte del fraile.

El fin del Imperio Bizantino

55

Los turcos temen sobre todas las cosas nuestra unión con los cristianos occidentales [...] Por lo tanto, cuando quieras inspirarles terror, hazles saber que vas a reunir un concilio para llegar a un entendimiento con los latinos. Piensa siempre en tal concilio, pero cuídate de reunirlo.

Manuel II Paleólogo, a su hijo

Los siglos XIV y XV fueron tiempos aciagos para lo que quedaba del Imperio Bizantino. Como hemos dicho, en el 1204 los cruzados se adueñaron de la ciudad de Constantinopla, y establecieron en ella un emperador y un patriarca latinos. En el 1261 los griegos pudieron apoderarse de nuevo de su capital, y terminó así el Imperio Latino de Constantinopla. Pero el mal estaba hecho. El viejo Imperio Bizantino nunca recobró su gloria perdida, y tuvo que contentarse con sostenerse en una existencia precaria entre los occidentales por una parte y los turcos por otra.

En tales condiciones, la cuestión de las relaciones entre la iglesia griega y la latina dominó el escenario religioso de Constantinopla. El recelo del pueblo hacia los latinos se había agudizado cuando éstos últimos utilizaron la Cuarta Cruzada para tomar a Constantinopla, y después le impusieron sus costumbres, sus doctrinas y su jerarquía eclesiástica. Los jefes bizantinos, tanto en el estado como en la iglesia, participaban de los mismos celos. Pero veían la necesidad de llegar a un entendimiento con el cristianismo occidental, a fin de poder resistir los embates de los turcos. Por ello, cuando alguien proponía la unión con Roma, se trataba siempre del emperador, el patriarca, o algún otro jerarca civil o eclesiástico. Y por las mismas razones todas esas propuestas se estrellaron contra la firme voluntad del pueblo, los monjes y el clero bajo, para quienes los latinos eran herejes y cismáticos con quienes no se debía tener contacto alguno.

La situación política se complicaba porque, a raíz de la conquista latina de Constantinopla, se habían fundado varios estados que se separaron de la vieja capital. En Nicea y Trebizonda hubo imperios griegos rivales del latino de Constantinopla. En

el Epiro, en Moesia y en otras regiones del Egeo, otros estados menores trataron de continuar la herencia bizantina. Cuando Constantinopla volvió a quedar en poder de los griegos, algunos de estos estados se sometieron a ella. Pero muchos otros continuaron teniendo una existencia independiente, o una relación con la capital más teórica que real. En consecuencia, los emperadores bizantinos eran señores efectivos de poco más que Constantinopla y sus alrededores. Poco a poco, los turcos iban estrechando el cerco, y no parecía haber defensa alguna contra ellos.

A mediados del siglo XIV, la situación empeoró. Los turcos otomanos, que antes se habían posesionado del Asia Menor, atravesaron el Mar Negro y se lanzaron a la conquista de los Balcanes. Este era el único territorio que le quedaba a Constantinopla, aparte de unas pocas islas en el Egeo. Pronto los genoveses aprovecharon esa coyuntura y se apoderaron de las principales de esas islas, al tiempo que los turcos conquistaban toda la península balcánica, excepto el Epiro y el Peloponeso. El primero de estos dos territorios siguió un curso independiente, hasta que fue conquistado, primero por los albaneses y después, en el siglo XV, por los turcos. El segundo fue tomado por los turcos en 1460, siete años después de la caída de Constantinopla.

Privada de casi todos sus territorios, y dividida por cuestiones de la sucesión al trono, Constantinopla sólo pudo subsistir como estado vasallo de los turcos, a quienes se vio obligada a pagar tributo. Y aun esa situación era en extremo precaria, pues tan pronto como los turcos se vieran libres de sus conflictos con los húngaros y los albaneses era de esperarse que se volvieran contra Constantinopla. Colocada en el centro mismo de los territorios otomanos, como un puente entre Asia y Europa, la vieja capital de Constantino era un quiste dentro de las posesiones del sultán Bayaceto. Al comenzar el siglo XV, parecía que los turcos tomarían a Constantinopla de un momento a otro.

Entonces sucedió lo imprevisto. Por varias décadas, los emperadores bizantinos habían estado rogándole al Occidente cristiano que acudiera en su defensa. Sus ruegos no consiguieron respuesta efectiva alguna. Pero en el Oriente, entre paganos, se levantó el conquistador que, sin quererlo, prolongaría la vida de Bizancio por medio siglo. Tamerlán, el temible mongol que se propuso reconstruir el imperio de Gengis Kan, derrotó a los turcos en la batalla de Angora, en Asia Menor, a mediados de 1402. Esto detuvo el avance de los turcos. Y aunque Tamerlán pronto abandonó el Asia Menor, los turcos se vieron entonces divididos por una guerra civil entre los hijos de Bayaceto. Cuando por fin el sultán Mahoma I resultó vencedor, tuvo que dedicar sus esfuerzos a consolidar su poder e imponer el orden en sus territorios. Su hijo, Murad II, sitió a Constantinopla en 1422. Pero un nuevo ataque mongol, y la rebelión de uno de sus hermanos, le obligaron a levantar el cerco. Por otra parte, los húngaros y los albaneses también lograron importantes victorias sobre los turcos. Así, salvada por acontecimientos inesperados, Constantinopla logró prolongar su existencia. Pero en 1451, a la muerte de Murad, le sucedió Mahoma II, cuyo gran sueño era hacer de

Constantinopla una ciudad musulmana, capital de su imperio.

En el entretanto, los emperadores de Bizancio no tenían otro recurso que acudir al Occidente latino, con la esperanza de que esta vez su clamor fuera escuchado. Fue entonces que tuvo lugar la reconciliación entre ambas ramas de la cristiandad, en el Concilio de Ferrara-Florenia, en julio de 1439. Empero esto no redundó en bien de la asediada Constantinopla, pues el papado no tenía el poder necesario para obligar a las potencias occidentales a enviarle refuerzos a la ciudad asediada, y los griegos vieron en la acción de su emperador y sus jerarcas eclesiásticos una traición y una capitulación ante la herejía. En 1443, los patriarcas de Jerusalén, Alejandría y Antioquía, quizá debido en parte a la presión de los turcos, repudiaron lo que había sido hecho en el concilio. Los rusos reaccionaron de igual manera. Luego, Constantinopla se vio absolutamente sola, dividida y asediada por los turcos. No le quedaba a Constantino XI, quien reinaba a la sazón en la ciudad de su homónimo el Grande, otro aliado que el Occidente cristiano, y por ello insistió en sus planes de unión. En diciembre de 1452 se celebró en Santa Sofía la misa romana.

Los días de Constantinopla estaban contados. El 7 de abril de 1453, Mahoma II sitió la ciudad. Para forzar sus murallas hizo uso de piezas de artillería que le habían facilitado ingenieros cristianos. Los sitiados se defendieron valientemente, pero su situación era desesperada, pues las murallas no resistían el embate de la artillería turca. El 28 de mayo hubo un culto solemne en la catedral de Santa Sofía. El 29 fue el último asalto por parte de los turcos. El emperador Constantino XI Paleólogo murió defendiendo la ciudad. (Cinco siglos más tarde, este autor se encontró, en el camposanto de una pequeña iglesia anglicana en una isla del Caribe, una lápida que decía: “Aquí yace el último descendiente por línea directa de Constantino Paleólogo, último emperador de Constantinopla”.) Los turcos irrumpieron a través de la muralla, y por tres días y tres noches, según se lo había prometido el Sultán, la vieja capital fue saqueada. Después Mahoma tomó posesión formal de ella, y Constantinopla comenzó su transformación para venir a ser Istambul, capital del Imperio Otomano. En la catedral de Santa Sofía, donde siglos antes predicó Juan Crisóstomo, resonó ahora el nombre de Mahoma. El gran sueño de Constantino, de fundar una Nueva Roma cristiana, había terminado.

PARTE VI

La era de los reformadores

Primeramente encomiendo mi espíritu en las manos de mi Señor Jesucristo, el cual de la nada lo crió, y por su preciosísima sangre lo redimió.

Testamento de Isabel la Católica

Aunque es costumbre comenzar los libros acerca de la Reforma tratando acerca de Alemania y la experiencia y teología de Lutero, el hecho es que el trasfondo político y eclesiástico de la época puede entenderse mejor tomando otros puntos de partida. El que aquí hemos escogido, que podrá parecerle extraño al lector, tiene ciertas ventajas.

La primera de ellas es que muestra la continuidad entre las ansias reformadoras que hemos visto anteriormente, y los acontecimientos del siglo XVI. Lutero no apareció en medio del vacío, sino que fue el resultado de los “sueños frustrados” de generaciones anteriores. Y su protesta tomó la dirección que es de todos sabida debido en parte a condiciones políticas que se relacionaban estrechamente con la hegemonía española.

La segunda ventaja de nuestro punto de partida es que nos ayuda a trazar el marco político dentro del cual tuvieron lugar acontecimientos que frecuentemente se describen en un plano puramente teológico. Catalina de Aragón, la primera esposa a quien Enrique VIII de Inglaterra repudió, era hija de Isabel.

Carlos V, el emperador a quien Lutero se enfrentó en Worms, era nieto de la gran reina española, y por tanto sobrino de Catalina. Felipe II, el hijo de Carlos V y bisnieto de Isabel, se casó con su prima segunda María Tudor, reina de Inglaterra y nieta de Isabel. Todo esto, que presentado tan rápidamente puede parecer muy complicado, será explicado más adelante en el curso de esta historia. Lo hacemos constar aquí sencillamente para mostrar la importancia de Isabel y su descendencia en todo el proceso político y religioso del siglo XVI.

Por último, desde nuestra perspectiva hispánica, este punto de partida nos ayuda a corregir varias falsas impresiones que podamos haber recibido de una historia escrita principalmente desde una perspectiva alemana o anglosajona. Durante la época de la Reforma, España era un centro de actividad intelectual y reformadora. Si bien es cierto

que la Inquisición fue frecuentemente una fuerza opresora, no es menos cierto que en muchos otros países, tanto católicos como protestantes, había otras fuerzas de la misma índole. Además, mucho antes de la protesta de Lutero, las ansias reformadoras se habían posesionado de buena parte de España, precisamente gracias a la obra de Isabel y sus colaboradores. La Reforma católica, que muchas veces recibe el nombre de “Contrarreforma”, resulta ser anterior a la protestante, si no nos olvidamos de lo que estaba teniendo lugar en España en tiempos de Isabel, y a principios del reinado de Carlos V.

Tampoco debemos olvidar que esta “era de los reformadores” que ahora estudiamos fue la misma “era de los conquistadores” a que dedicaremos la próxima sección. Para la historia escrita desde una perspectiva alemana o anglosajona, la conquista de América por los pueblos ibéricos tiene poca importancia, y aparece como un apéndice a los acontecimientos supuestamente más importantes que estaban teniendo lugar en Alemania, Suiza, Inglaterra y Escocia. Pero el hecho es que esa conquista fue de tanta importancia para la historia del cristianismo como lo fue la Reforma protestante. Y ambos acontecimientos tuvieron lugar al mismo tiempo.

Para subrayar esa concordancia cronológica entre la “era de los reformadores” y la “era de los conquistadores”, hemos decidido comenzar ambas secciones con el mismo personaje, frecuentemente olvidado en la historia eclesiástica, en quien se encuentran tanto las raíces de la Reforma como las de la Conquista: Isabel de Castilla, “la Católica”. Esto a su vez quiere decir que al tratar de Isabel en esta sección dirigiremos nuestra atención casi exclusivamente hacia su labor reformadora, dejando para la próxima todo lo que se refiere a su marcha hacia el trono, la conquista de Granada, el descubrimiento de América, y las primeras medidas colonizadoras y evangelizadoras.

La reforma del clero

Cuando Isabel y Fernando heredaron la corona de Castilla, a la muerte del medio hermano de Isabel, Enrique IV, la iglesia española se hallaba en urgente necesidad de reforma. Durante los años de incertidumbre política que precedieron a la muerte de Enrique IV, el alto clero se había dedicado a las prácticas belicosas que, según vimos, eran características de muchos de los prelados de fines de la Edad Media. En esto España no difería del resto de Europa, pues sus obispos con frecuencia resultaban ser más guerreros que pastores, y se involucraron de lleno en las intrigas políticas de la época, no por el bien de sus rebaños, sino por sus propios intereses políticos y económicos. Ejemplo de esto fue el arzobispo de Toledo don Alonso Carrillo de Albornoz, quien, como veremos en la próxima sección, fue uno de los principales arquitectos del alza política de Isabel y de su matrimonio con Fernando.

El bajo clero, aunque privado del poder y los lujos de los prelados, no estaba en

mejores condiciones de servir al pueblo. Los sacerdotes eran en su mayoría ignorantes, incapaces de responder a las más sencillas preguntas religiosas por parte de sus feligreses, y muchos de ellos no sabían más que decir de memoria la misa, sin entender qué era lo que estaban diciendo. Además, puesto que el alto clero cosechaba la mayor parte de los ingresos de la iglesia, los sacerdotes se veían sumidos en una pobreza humillante, y frecuentemente descuidaban sus labores pastorales.

En los conventos y monasterios la situación no era mucho mejor. Aunque en algunos se seguía tratando de cumplir la regla monástica, en otros se practicaba la vida muelle. Había casas religiosas gobernadas, no según la regla, sino según los deseos de los monjes y monjas de alta alcurnia. En muchos casos se descuidaba la oración, que supuestamente era la ocupación principal de los religiosos.

A todo esto se sumaba el poco caso que se le hacía al celibato. Los hijos bastardos de los obispos se movían en medio de la nobleza, reclamando abiertamente la sangre de que eran herederos. Hasta el dignísimo don Pedro González de Mendoza, quien sucedió a don Alonso Carrillo como arzobispo de Toledo, tenía por lo menos dos hijos bastardos, a quienes más tarde, sobre la base del arrepentimiento del Arzobispo, Isabel declaró legítimos. Si tal era el caso entre el alto clero, la situación no era mejor entre los curas párrocos, muchos de los cuales vivían públicamente con sus concubinas e hijos. Y, puesto que tal concubinato no tenía la permanencia del matrimonio, eran muchos los sacerdotes que tenían hijos de varias mujeres.

Isabel y Fernando habían ascendido juntamente al trono de Castilla, aunque, según las estipulaciones que habían sido hechas antes de su matrimonio, Fernando no podía intervenir en los asuntos internos de Castilla contra el deseo de la Reina, quien era la heredera del trono. La actitud de los dos cónyuges hacia la vida eclesiástica y religiosa era muy distinta. Fernando había tenido amplios contactos con Italia, y la actitud renacentista de quienes veían en la iglesia un instrumento para sus fines políticos se había adueñado de él. Isabel, por su parte, era mujer devota, y seguía rigurosamente las horas de oración. Para ella, las costumbres licenciosas y belicosas del clero eran un escándalo. A Fernando le preocupaba el excesivo poder de los obispos, convertidos en grandes señores feudales. En consecuencia, cuando los intereses políticos de Fernando coincidían con los propósitos reformadores de Isabel, la reforma marchó adelante. Y cuando no coincidían, Isabel hizo valer su voluntad en Castilla, y Fernando en Aragón.

A fin de reformar el alto clero, los Reyes Católicos obtuvieron de Roma el derecho de nombrarlo. Para Fernando, se trataba de una medida necesaria desde el punto de vista político, pues la corona no podía ser fuerte en tanto no contase con el apoyo y la lealtad de los prelados. Isabel veía esta realidad, y concordaba con Fernando, pues siempre fue mujer sagaz en asuntos de política. Pero además estaba convencida de la necesidad de reformar la iglesia en sus dominios, y el único modo de hacerlo era teniendo a su disposición el nombramiento de quienes debían ocupar altos cargos eclesiásticos. Prueba de esta actitud divergente de los soberanos es el hecho de que,

mientras en Castilla Isabel se esforzaba por encontrar personajes idóneos para ocupar las sedes vacantes, en Aragón Fernando hacía nombrar arzobispo de Zaragoza a su hijo bastardo don Fernando, quien contaba seis años de edad. De todos los nombramientos que la Reina pudo hacer gracias a sus gestiones en Roma, ninguno tuvo consecuencias tan notables como el de Francisco Jiménez de Cisneros, a quien hizo arzobispo de Toledo. Cisneros era un fraile franciscano en quien se combinaban la pobreza y austeridad franciscanas con el humanismo erasmista. Antes de ser arzobispo, había dado amplias muestras tanto de su temple como de su erudición. De joven había chocado con los intereses del arzobispo Alonso Carrillo de Albornoz, y pasó diez años preso, sin ceder. Después se dedicó a estudiar hebreo y caldeo, y fue visitador de la diócesis de Sigüenza, cuyo obispo se ocupaba de su rebaño más de lo que se acostumbraba en esa época. Decidió entonces retirarse a un monasterio franciscano, donde abandonó su nombre anterior de Gonzalo y tomó el de Francisco, por el que lo conoce la posteridad.

Cuando don Pedro González de Mendoza sucedió al arzobispo Carrillo, le recomendó a la Reina que tomara por confesor al docto y devoto Fray Francisco. Este accedió a condición de que se le permitiera continuar viviendo en un convento y guardar estrictamente su voto de pobreza. Pronto se convirtió en uno de los consejeros de confianza de la Reina, y cuando quedó vacante la sede de Toledo, por haber muerto el cardenal Mendoza, la Reina decidió que Fray Francisco era la persona llamada a ocupar ese cargo. A ello se oponían el Rey, que quería nombrar a su hijo don Fernando, y la familia del fenecido arzobispo, que esperaba que se nombrara a uno de entre ellos. Empero la Reina se mostró firme en su decisión y, sin dejárselo saber a Jiménez de Cisneros, envió su nombre a Roma, donde obtuvo de Alejandro VI su nombramiento como arzobispo de Toledo y primer prelado de la iglesia española. Resulta irónico que fuese el papa Alejandro VI, de tristísima memoria y peor reputación, quien dio las bulas del nombramiento de Cisneros, el gran reformador de la iglesia española.

Cuando el fraile recibió de manos de la Reina el nombramiento pontificio, se negó a aceptarlo, y fue necesaria otra bula de Alejandro para obligarlo a ceder.

Isabel y Fray Francisco colaboraron en la reforma de los conventos. La Reina se ocupaba mayormente de las casas de religiosas, y el Arzobispo de los monjes y frailes. Sus métodos eran distintos, pues mientras Cisneros hacía uso directo de su autoridad, ordenando que se tomaran medidas reformadoras, la Reina utilizaba procedimientos menos directos. Cuando decidía visitar un convento, llevaba consigo la rueca o alguna otra labor manual, a la que se dedicaba en compañía de las monjas. Allí, en amena conversación, se enteraba de lo que estaba sucediendo en la casa y, si encontraba algo fuera de lugar, les dirigía a las monjas palabras de exhortación. Insistía particularmente en que se guardase la más estricta clausura. Por lo general, con esto bastaba. Pero cuando le llegaban noticias de que algún convento no había mejorado su disciplina a

pesar de sus exhortaciones, acudía a su autoridad real, y en tales casos sus penas podían ser severas.

Los métodos de Cisneros pronto le crearon enemigos, y tanto el cabildo de Toledo como algunos de entre los franciscanos enviaron protestas a Roma. En respuesta a tales protestas, Alejandro VI ordenó que se detuvieran las medidas reformadoras, hasta tanto pudiera investigarse el asunto. Pero una vez más la Reina intervino, y obtuvo de Roma, no sólo el permiso para continuar la labor reformadora, sino también la autoridad necesaria para llevarla a cabo más eficazmente.

Las letras y la Políglota Complutense

La erudición de Cisneros, y en particular su interés en las letras sagradas, ocupaban un lugar importante en el proyecto reformador de Isabel. La Reina estaba convencida de que tanto el país como la iglesia tenían necesidad de dirigentes mejor adiestrados, y por tanto se dedicó a fomentar los estudios. Ella misma era una persona erudita, conocedora del latín, y se rodeó de otras mujeres de dotes semejantes. Aunque Fernando no era el personaje ignorante que se le ha hecho a veces aparecer, no cabe duda de que su interés en las letras era mucho menor. A Isabel España le debe el haber echado las bases del Siglo de Oro.

Cisneros estaba de acuerdo con la Reina en la necesidad de reformar la iglesia, no solamente mediante medidas administrativas, sino también con el cultivo de las letras sagradas. En esta empresa, la imprenta era una gran aliada, y por tanto Isabel, con la anuencia de Fernando, fomentó su desarrollo en España. Pronto hubo imprentas en Barcelona, Zaragoza, Sevilla, Salamanca, Zamora, Toledo, Burgos y varias otras ciudades. Pero las contribuciones más importantes de Cisneros (con el apoyo de la Reina) a la reforma religiosa en España al estilo humanista fueron la universidad de Alcalá y la Biblia Políglota Complutense.

La universidad de Alcalá, comenzada a construir en 1498, no se terminó sino hasta 1508, después de la muerte de Isabel. Su nombre original era Colegio Mayor de San Ildefonso. El propósito de Cisneros era que aquel centro docente se volviera el núcleo de una gran reforma de la iglesia y de la vida civil española. Y ese sueño se cumplió, pues entre quienes estudiaron en el famoso plantel se cuentan Miguel de Cervantes, Ignacio de Loyola y Juan de Valdés. Empero las obras de la universidad de Alcalá son importantes, no sólo en sí mismas, sino también como símbolo del interés de la Reina y de Cisneros en los estudios superiores, pues Isabel protegió asimismo las universidades de Salamanca, Sigüenza, Valladolid y otras.

Tampoco la Políglota Complutense fue obra directa de Isabel, que murió antes de que se completara, sino más bien de Cisneros, aunque indudablemente siguiendo la inspiración reformadora de la gran reina. Recibe el nombre de “Complutense” por

haberse preparado en Alcalá, cuyo nombre latino es Complutum. Durante más de diez años trabajaron los eruditos en la gran edición de la Biblia. Tres conversos del judaísmo se ocuparon del texto hebreo. Un cretense y dos helenistas españoles se responsabilizaron del griego. Y los mejores latinistas de España se dedicaron a preparar el texto latino de la Vulgata. Cuando por fin apareció la Biblia, contaba con seis volúmenes (los primeros cuatro comprendían el Antiguo Testamento, el quinto el Nuevo, y el sexto una gramática hebrea, caldea y griega). Aunque la obra se terminó de imprimir en 1517, no fue publicada oficialmente sino hasta 1520. Se cuenta que, al recibir el último tomo, Cisneros se congratuló de haber dirigido “esta edición de la Biblia que, en estos tiempos críticos, abre las sagradas fuentes de nuestra religión, de las que surgirá una teología mucho más pura que cualquiera surgida de fuentes menos directas”. Nótese que en estas palabras hay una afirmación clara de la superioridad de las Escrituras sobre la tradición, afirmación que pronto se volvería una de las tesis principales de los reformadores protestantes.

Medidas represivas

Todo lo que antecede puede dar la impresión de que el gobierno de los Reyes Católicos fue tal que en él se permitió la libertad de opiniones y de culto. Pero lo cierto es todo lo contrario. Las mismas personas que abogaban por el estudio de la Biblia y de las letras clásicas estaban convencidas de la necesidad de que no hubiese en España más que una religión, y que esa fe fuese perfectamente ortodoxa. Tanto Isabel como Cisneros creían que la unidad del país y la voluntad de Dios exigían que se arrancara todo vestigio de judaísmo, mahometismo y herejía. Tal fue el propósito de la Inquisición española, que data del año 1478.

Empero antes de pasar a tratar acerca de esta forma particular de la Inquisición, debemos recordarle al lector que esa institución tenía viejas raíces en la tradición medieval. Ya en el siglo IV se había condenado a muerte al primer hereje. Después la tarea inquisitorial quedó en manos de las autoridades locales. En el siglo XIII, como parte de la labor centralizadora de Inocencio III, se colocó bajo supervisión pontificia. Así se practicó en toda Europa por varios siglos, aunque no siempre con el mismo rigor.

La principal innovación de la Inquisición española estuvo en colocarla, no bajo la supervisión papal, sino bajo la de la corona. En 1478, el papa Sixto IV accedió a una petición en ese sentido por parte de los Reyes Católicos. Los motivos por los cuales los soberanos hicieron tal petición no están del todo claros. Por una parte, el papado pasaba por tiempos difíciles, y no cabe duda de que Isabel estaba convencida de que la reforma y purificación de la iglesia española tendrían que proceder de la corona, y no del papado. Por otra parte, la sujeción de la Inquisición al poder real era un

instrumento valioso en manos de los monarcas, enfrascados en un gran proyecto de fortalecer ese poder.

En todo caso, cuando llegó la bula papal, Isabel demoró algún tiempo en aplicarla. Primero desató una vasta campaña de predicación contra la herejía, al parecer con la esperanza de que muchos abandonaran sus errores voluntariamente. Cuando por fin se comenzó a aplicar el decreto papal, primeramente sólo en Sevilla, hubo fuertes protestas que llegaron a Roma. En 1482, cuando las relaciones entre el Papa y España eran tirantes debido a varios conflictos políticos en Italia, Sixto IV canceló su bula anterior, aduciendo las quejas que le habían llegado desde España. Pero al año siguiente, tras una serie de gestiones en la que estuvo envuelto Rodrigo Borgia, el futuro Alejandro VI, la Inquisición española fue restaurada. Fue entonces cuando se nombró Inquisidor General de la Corona de Castilla al dominico Tomás de Torquemada, cuya intolerancia y crueldad se han hecho famosas.

En Aragón, el reino que le correspondía como herencia a Fernando, el curso de la Inquisición fue paralelo al que siguió en Castilla. En los últimos años antes del advenimiento de Fernando al trono, la actividad inquisitorial había sido mayor en Aragón que en Castilla, y por tanto el país estaba más acostumbrado a tales procesos. Pero allí también surgió oposición, particularmente por parte de quienes creían que la inquisición real era una usurpación de la autoridad eclesiástica. Al igual que en Castilla, hubo un breve período en que, por las mismas razones políticas, el Papa le retiró a la corona el poder de dirigir la Inquisición, que antes le había otorgado. Pero a la postre Roma accedió a las peticiones españolas, y el Santo Oficio quedó bajo la dirección de la corona. Pocos meses después de ser nombrado Inquisidor General de Castilla, Torquemada recibió una autoridad semejante para el reino de Aragón.

Mucho se ha discutido acerca de la Inquisición española. Por lo general, los autores católicos conservadores tratan de probar que las injusticias cometidas no fueron tan grandes como se ha dicho, y que el Santo Oficio era una institución necesaria. Frente a ellos, los protestantes la han descrito como una tiranía insostenible, y una fuerza oscurantista. La verdad es que ambas interpretaciones son falsas. Los crímenes de la Inquisición no pueden cubrirse diciendo sencillamente que no fueron tantos ni tan graves, o argumentando que era una institución necesaria para la unidad religiosa del país. Pero tampoco hay pruebas de que la Inquisición española, especialmente en sus primeras décadas, fuese una institución impopular, ni que se complaciera en perseguir a los estudiosos. Al contrario, hubo muchos casos en los que los letrados emplearon los medios del Santo Oficio para hacer callar a los místicos y visionarios que representaban a las clases más bajas de la sociedad (y en particular a las mujeres que decían tener visiones). Aunque algunos sabios, como Fray Luis de León, pasaron años en las cárceles inquisitoriales, la mayoría de los letrados de la época veía en la Inquisición un instrumento para la defensa de la verdad.

También hay fuertes indicios de que, al menos al principio, la Inquisición fue una

institución que gozó del favor del pueblo. Las tensiones entre los “cristianos viejos” y los conversos del judaísmo eran enormes. Aunque durante buena parte de la Edad Media España había sido más tolerante hacia los judíos que el resto de Europa, en la época que estamos estudiando, y ya desde un siglo antes, las condiciones empezaron a cambiar. El creciente sentimiento nacionalista español, unido como estaba a la fe católica y a la idea de la Reconquista, fomentaba la intolerancia para con los judíos y los moros. A esa intolerancia se le daba un barniz religioso que parecía justificarla. Ahora bien, cuando, ya fuese por motivos de convicción, ya cediendo a la enorme presión que se les aplicaba, los moros y los judíos se convertían, se perdía esa excusa religiosa para odiarlos. Pero aparecía entonces otra nueva razón de la discriminación: se decía que los conversos no lo eran de veras, que secretamente continuaban practicando ritos de su vieja religión, y que se burlaban en privado de la fe cristiana. Luego muchos de los conversos, que pudieron haber creído que las aguas bautismales los librarían del estigma que iba unido a su vieja religión, se vieron ahora acusados de herejes, y sujetos por tanto a los rigores de la Inquisición, en los que consentían los “cristianos viejos”, que así podían sentirse superiores a los conversos. Puesto que su propósito era extirpar la herejía, y para ser hereje es necesario ser cristiano, la Inquisición no tenía jurisdicción sobre judíos o musulmanes, sino sólo sobre los conversos. Contra ellos se aplicó enorme rigor. Mientras la Inquisición medieval había permitido que, en casos excepcionales, no se divulgaran los nombres de los acusadores de un reo, en la española esa regla de excepción se volvió práctica usual, pues se decía que el poder de los conversos era tal que, si se sabía quién había acusado a uno de entre ellos, los demás tomarían represalias, y por tanto se temía por la vida de los testigos. El resultado fue privar al acusado de uno de los elementos más necesarios para una defensa eficaz. Además se aplicaba la tortura con harta frecuencia, y de ese modo se arrancaban tanto confesiones como nuevas acusaciones contra otras personas. Frecuentemente los procesos tomaban largos años, durante los cuales eran cada vez más los implicados. Y si, caso raro, el acusado resultaba absuelto, había pasado buena parte de su vida encerrado en las cárceles inquisitoriales, y no tenía modo alguno de establecer recurso contra sus falsos acusadores, pues ni siquiera sabía quiénes eran. Por muchas razones históricas que se den, no es posible justificar todo esto a base de la fe cristiana.

También se ha discutido muchísimo acerca de los motivos económicos envueltos en la Inquisición española. En ella se aplicaban los principios medievales, según los cuales los bienes de todo condenado a muerte eran confiscados. Al principio, tanto esos bienes como las diversas multas que se imponían se dedicaban a obras religiosas, por lo general en la parroquia del condenado. Pero esto a su vez se prestaba a abusos, y los soberanos comenzaron a fiscalizar más de cerca a los inquisidores, haciendo que los fondos recaudados fuesen a dar al tesoro real. Hasta qué punto estas medidas se debieron a la codicia de los reyes, y hasta qué punto fueron un intento sincero de evitar los abusos a que la Inquisición se prestaba, no hay modo de saberlo. Pero en todo caso

el hecho es que la corona se benefició con los procesos inquisitoriales.

Otra fuente de ingresos eran las “reconciliaciones” que se hacían mediante el pago de una suma. La más notable fue la reconciliación general de los años 1495 al 1497, que se utilizó para cubrir las deudas de la guerra de Granada. En este caso particular, no cabe duda de que la intención de los Reyes era tanto evitar los sufrimientos que los juicios y castigos acarrearían para los conversos y sus familias como resarcirse de los gastos de la guerra.

Cualesquiera hayan sido los motivos de los monarcas, no puede dudarse que la Inquisición se prestaba a los malos manejos y la codicia desmedida. Poco después de la muerte de Isabel, el Santo Oficio había caído en descrédito por esas razones, y Fernando tuvo que intervenir en el asunto, nombrando Inquisidor General a Francisco Jiménez de Cisneros. Aunque el franciscano no fue tan terrible como Torquemada, resulta notable que el inspirador de la Políglota Complutense y de la universidad de Alcalá fuese también el Gran Inquisidor. En ello tenemos un ejemplo de lo que sería la forma característica de la reforma católica, particularmente en España, de combinar la erudición con la intolerancia.

Isabel no era más tolerante que su confesor, como puede verse en la expulsión de los judíos. Mientras la Inquisición se ocupaba de los conversos, los judíos que permanecían firmes en la fe de sus antepasados no caían bajo su jurisdicción. Pero se les acusaba de mantener contactos con los conversos, con lo cual, según se decía, los incitaban a judaizar. Además, se comentaba que los judíos tenían enormes riquezas, y que aspiraban a adueñarse del país. Todo esto no era más que falsos rumores nacidos del prejuicio, la ignorancia y el temor. A mediados de 1490 se produjo el incidente del “santo niño de la Guardia”. Un grupo de judíos y conversos fue acusado de matar a un niño en forma ritual, con el propósito de utilizar su corazón, y una hostia consagrada, para maleficios contra los cristianos. En el convento de Santo Domingo, en Avila, Torquemada dirigió la investigación. Los acusados fueron declarados culpables, y quemados en noviembre de 1491 en las afueras de Avila. Hasta el día de hoy los historiadores no concuerdan acerca de si de veras hubo un niño sacrificado o no. Pero de lo que no cabe duda es de que, si existió una conspiración, se trataba de un pequeño grupo fanático, que no representaba en modo alguno a la comunidad judía. En todo caso, el hecho es que la enemistad de los cristianos contra los judíos se exacerbó. En varios lugares se produjeron motines y matanzas de judíos. De acuerdo a sus obligaciones legales, los Reyes defendieron a los judíos, aunque esa defensa no fue decidida, y los cristianos que cometieron atropellos contra los hijos de Israel no fueron castigados. Lo que sucedía era, en parte al menos, que la Reina estaba convencida de que era necesario buscar la unidad política y religiosa de España. Esa unidad era una exigencia política y religiosa; política, porque las circunstancias la exigían; religiosa, porque tal era, según Isabel, la voluntad de Dios.

El golpe decisivo contra los judíos llegó poco después de la conquista de Granada.

Una vez destruido el último baluarte musulmán en la Península, pareció aconsejable ocuparse del “problema” de los judíos. Casi todos los documentos, tanto cristianos como judíos, dan a entender que Isabel fue, más que Fernando, quien concibió el proyecto de expulsión. El decreto, publicado el 31 de marzo de 1492, les daba a los judíos cuatro meses para abandonar todas las posesiones de los Reyes, tanto en España como fuera de ella. Se les permitía vender sus propiedades, pero les estaba prohibido sacar del país oro, plata, armas y caballos. Luego, el único medio que los hijos de Israel tenían para salvar algo de sus bienes eran las letras de cambio, disponibles principalmente a través de banqueros italianos. Entre tales banqueros y los especuladores que se dedicaron a aprovechar la coyuntura, los judíos fueron esquilados, aunque los Reyes trataron de evitar los abusos económicos.

Al parecer, los Reyes esperaban que muchos judíos decidieran aceptar el bautismo antes que abandonar el país que era su patria, y donde habían vivido por largas generaciones. Con ese fin decretaron que quien aceptara el bautismo podría permanecer en el país, y además enviaron predicadores que anunciaran, no sólo la verdad de la fe cristiana, sino también las ventajas del bautismo. Unas pocas familias ricas se bautizaron, y de ese modo lograron conservar sus bienes y su posición social. Esos pocos bautismos fueron hechos con gran solemnidad, al parecer con la esperanza de inducir a otros judíos a seguir el mismo camino. Pero la mayoría de ellos mostró una firmeza digna de los mejores episodios del Antiguo Testamento. Mejor marchar al exilio que inclinarse ante el Dios de los cristianos y abandonar la fe de sus antepasados.

Los sufrimientos de aquel nuevo exilio del pueblo de Israel fueron indecibles. Entre 50.000 y 200.000 judíos abandonaron su tierra natal y partieron hacia futuros inciertos. Muchos fueron saqueados o asesinados por bandidos o por quienes les ofrecieron transporte. De los que partieron hacia la costa norte de Africa, la mayoría pereció. Un buen número se refugió en Portugal, en espera de que las circunstancias cambiaran en España. Pero cuando el Rey de Portugal quiso casarse con una de las hijas de Isabel, ésta exigió que los judíos fueran expulsados de ese reino, enviándolos así a un nuevo exilio.

La pérdida que todo esto representó para España ha sido señalada repetidamente por los historiadores. Entre los judíos se contaban algunos de los elementos más productivos del país, cuya partida privó a la nación de su industria e ingenio. Además, muchos de ellos eran banqueros que repetidamente habían servido a la corona en momentos difíciles. A partir de entonces, el tesoro español tendría que recurrir a prestamistas italianos o alemanes, en perjuicio económico de España.

La situación de los moros era semejante a la de los judíos. Mientras quedaron tierras musulmanas en la Península, la mayoría de los gobernantes cristianos siguió la política de permitirles a sus súbditos musulmanes practicar libremente su religión, pues de otro modo estarían incitándoles a la rebelión y a la traición. Pero una vez

conquistado el reino de Granada la situación política cambió. Aunque en las Capitulaciones de Granada se estipulaba que los musulmanes tendrían libertad para continuar practicando su religión, ley y costumbres, ese tratado no fue respetado, pues no había un estado musulmán capaz de obligar a los reyes cristianos a ello. Pronto el arzobispo Cisneros y el resto del clero se dedicaron a tratar de forzar a los moros a convertirse. El celo de Cisneros llevó a los musulmanes a la rebelión, que a la postre fue ahogada en sangre. A fin de evitar otras rebeliones semejantes, los Reyes ordenaron que también los moros de Castilla, como antes los judíos, tendrían que escoger entre el bautismo y el exilio. Poco después, cuando se vio que posiblemente el éxodo sería masivo, se les prohibió emigrar, con lo cual quedaron obligados a recibir el bautismo. A estos moros bautizados se les dio el nombre de “moriscos”, y desde el punto de vista de la iglesia y del gobierno españoles fueron siempre un problema, por su falta de asimilación. En 1516 Cisneros, a la sazón regente del reino, trató de obligarlos a abandonar su traje y sus usos, aunque sin éxito.

Mientras todo esto estaba teniendo lugar en Castilla, en Aragón eran todavía muchos los moros que no habían recibido el bautismo. Aunque Carlos V había prometido respetar sus costumbres, el papa Clemente VII lo libró de su juramento y lo instó a forzar a los moros de Aragón a bautizarse. A partir de entonces se siguió una política cada vez más intolerante, primero hacia los musulmanes, y después hacia los moriscos, hasta que los últimos moriscos fueron expulsados a principios del siglo XVII.

Todo lo que antecede ilustra la política religiosa de Isabel, que fue también la de España por varios siglos. Al tiempo que se buscaba reformar la iglesia mediante la regulación de la vida del clero y el fomento de los estudios teológicos, se era extremadamente intolerante hacia todo lo que no se ajustara a la religión del estado. Luego, Isabel fue la fundadora de la reforma católica, que se abrió paso primero en España y después fuera de ella, y esa reforma llevó el sello de la gran Reina de Castilla.

La descendencia de Isabel

El nombre de Isabel la Católica se mezcla con la historia toda de la Reforma del siglo XVI, no solamente por ser ella la principal promotora de la reforma católica española, sino también porque sus descendientes se vieron involucrados en muchos de los acontecimientos que hemos de relatar.

Los hijos de Fernando e Isabel fueron cinco. La hija mayor, Isabel, se casó primero con el infante don Alfonso de Portugal y, al morir éste, con Manuel I de Portugal. De este segundo esposo tuvo un hijo, el príncipe don Miguel, cuyo nacimiento le costó la vida, y quien no vivió largo tiempo.

Juan, el presunto heredero de los tronos de Castilla y Aragón, murió poco después de casarse, sin dejar descendencia. Su muerte fue un rudo golpe para Isabel, tanto por el amor materno que sentía hacia el joven príncipe como por las complicaciones que ese acontecimiento podría acarrear para la sucesión al trono. Puesto que dos años después, en 1500, murió el infante don Miguel de Portugal, quedó como heredera de los tronos de Castilla y Aragón la segunda hija de los Reyes Católicos, Juana.

Juana se casó con Felipe el Hermoso, hijo del emperador Maximiliano I, pero pronto empezó a dar señales de locura. Felipe había heredado de su madre los Países Bajos, y a la muerte de Isabel la Católica reclamó para sí la corona de Castilla, aunque Fernando su suegro se oponía a ello. Pero Felipe murió inesperadamente en 1506, y a partir de entonces la locura de Juana resultó innegable. Tras hacer embalsamar el cuerpo de su difunto esposo, y pasearse con él por Castilla, se retiró a Tordesillas, donde continuó guardando el cadáver hasta que murió en 1555.

Juana había tenido de Felipe dos hijos y cuatro hijas. El hijo mayor, Carlos, fue su sucesor al trono de Castilla, y después al de Aragón. Puesto que también fue emperador de Alemania, se le conoce como Carlos V, aunque en España fue el primer rey de ese nombre. El otro hijo, Fernando, sucedió a Carlos como emperador cuando éste abdicó. La hija mayor de Juana y Felipe, Eleonor, se casó primero con Manuel I de Portugal (el mismo que antes se había casado con Isabel, la tía de Eleonor), y después con Francisco I de Francia, quien jugará un papel importante en varios capítulos de esta historia. Las demás se casaron con los reyes de Dinamarca, Hungría y Portugal.

La tercera hija de los Reyes Católicos, María, fue la segunda esposa de don Manuel I de Portugal (después de su hermana Isabel, y antes de su sobrina Eleonor).

Por último, la hija menor de Fernando e Isabel, Catalina de Aragón, marchó a Inglaterra, donde contrajo matrimonio con el príncipe Arturo, heredero de la corona. Al morir Arturo, se casó con el hermano de éste, Enrique VIII. La anulación de ese matrimonio fue la ocasión de la ruptura entre Inglaterra y Roma, según veremos más adelante. La hija de Catalina y Enrique, y por tanto nieta de los Reyes Católicos, fue la reina María Tudor, a quien se le ha dado el sobrenombre de “la Sanguinaria”.

En resumen, aunque la historia de los hijos de los Reyes Católicos es triste, las próximas generaciones dejaron su huella, no sólo en Europa, sino también en América, hasta tal punto que es imposible narrar la historia del siglo XVI sin referirse a ellas.

Martín Lutero: camino hacia la Reforma

57

Muchos han creído que la fe cristiana es una cosa sencilla y fácil, y hasta han llegado a contarla entre las virtudes. Esto es porque no la han experimentado de veras, ni han probado la gran fuerza que hay en la fe.

Martín Lutero

Pocos personajes en la historia del cristianismo han sido discutidos tanto o tan acaloradamente como Martín Lutero. Para unos, Lutero es el ogro que destruyó la unidad de la iglesia, la bestia salvaje que holló la viña del Señor, un monje renegado que se dedicó a destruir las bases de la vida monástica. Para otros, es el gran héroe que hizo que una vez más se predicara el evangelio puro, el campeón de la fe bíblica, el reformador de una iglesia corrompida. En los últimos años, debido en parte al nuevo espíritu de comprensión entre los cristianos, los estudios de Lutero han sido mucho más equilibrados, y tanto católicos como protestantes se han visto obligados a corregir opiniones formadas, no por la investigación histórica, sino por el fragor de la polémica. Hoy son pocos los que dudan de la sinceridad de Lutero, y hay muchos católicos que afirman que la protesta del monje agustino estaba más que justificada, y que en muchos puntos tenía razón. Al mismo tiempo, son pocos los historiadores protestantes que siguen viendo en Lutero al héroe sobrehumano que reformó el cristianismo por sí solo, y cuyos pecados y errores fueron de menor importancia.

Al estudiar su vida, y el ambiente en que ésta se desarrolló, Lutero aparece como un hombre a la vez tosco y erudito, parte de cuyo impacto se debió a que supo dar a su erudición un giro y una aplicación populares. Era indudablemente sincero hasta el apasionamiento, y frecuentemente vulgar en sus expresiones. Su fe era profunda, y nada le importaba tanto como ella. Cuando se convencía de que Dios quería que tomara cierto camino, lo seguía hasta sus consecuencias últimas, y no como quien, puesta la mano sobre el arado, mira atrás. Su uso del lenguaje, tanto latino como alemán, era magistral, aunque cuando un punto le parecía ser de suma importancia lo

hacía recalcar mediante la exageración. Una vez convencido de la verdad de su causa, estaba dispuesto a enfrentarse a los más poderosos señores de su tiempo. Pero esa misma profundidad de convicción, ese apasionamiento, esa tendencia hacia la exageración, lo llevaron a tomar posturas que después él o sus seguidores tuvieron que deplorar. Por otra parte, el impacto de Lutero se debió en buena medida a circunstancias que estaban fuera del alcance de su mano, y de las cuales él mismo frecuentemente no se percataba. La invención de la imprenta hizo que sus obras pudieran difundirse de un modo que hubiera sido imposible unas pocas décadas antes.

El creciente nacionalismo alemán, del que él mismo era hasta cierto punto partícipe, le prestó un apoyo inesperado, pero valiosísimo. Los humanistas, que soñaban con una reforma según la concebía Erasmo, aunque frecuentemente no podían aceptar lo que les parecían ser las exageraciones y la tosquedad del monje alemán, tampoco estaban dispuestos a que se le aplastara sin ser escuchado, como había sucedido el siglo anterior con Juan Huss. Las circunstancias políticas al comienzo de la Reforma fueron uno de los factores que impidieron que Lutero fuera condenado inmediatamente, y cuando por fin las autoridades eclesiásticas y políticas se vieron libres para actuar, era demasiado tarde para acallar la protesta.

Al estudiar la vida y obra de Lutero, una cosa resulta clara, y es que la tan ansiada reforma se produjo, no porque Lutero u otra persona alguna se lo propusiera, sino porque llegó en el momento oportuno, y porque en ese momento el Reformador, y muchos otros junto a él, estuvieron dispuestos a cumplir su responsabilidad histórica.

La peregrinación espiritual

Lutero nació en 1483, en Eisleben, Alemania, donde su padre, de origen campesino, trabajaba en las minas. Siete años antes Isabel había heredado el trono de Castilla. Aunque esto no se relaciona directamente con la juventud de Lutero, pues Castilla era entonces solamente un pequeño reino a centenares de kilómetros de distancia, lo mencionamos para que el lector vea que, antes del nacimiento de Lutero, se habían empezado a tomar en España las medidas reformadoras que hemos mencionado en el capítulo anterior.

La niñez del pequeño Martín no fue feliz. Sus padres eran en extremo severos con él, y muchos años más tarde él mismo contaba con amargura algunos de los castigos que le habían sido impuestos. Durante toda su vida fue presa de períodos de depresión y angustia profundas, y hay quien piensa que esto se debió en buena medida a la austeridad excesiva de sus años mozos. En la escuela sus primeras experiencias no fueron mejores, pues después se quejaba de cómo lo habían golpeado por no saber sus lecciones. Aunque todo esto no ha de exagerarse, no cabe duda de que dejó una huella permanente en el carácter del joven Martín.

En julio de 1505, poco antes de cumplir los veintidós años de edad, Lutero ingresó al monasterio agustino de Erfurt. Las causas que lo llevaron a dar ese paso fueron muchas. Dos semanas antes, cuando en medio de una tormenta eléctrica se había sentido sobrecogido por el temor a la muerte y al infierno, le había prometido a Santa Ana que se haría monje. Algún tiempo después, él mismo diría que los rigores de su hogar lo llevaron al monasterio. Por otra parte, su padre había decidido que su hijo sería abogado, y había hecho grandes esfuerzos por procurarle una educación apropiada para esa carrera. Lutero no quería ser abogado, y por tanto es muy posible que, aun sin saberlo, haya interpuesto la vocación monástica entre sus propios deseos y los proyectos de su padre. Este último se mostró profundamente airado al recibir noticias del ingreso de Martín al monasterio, y tardó largo tiempo en perdonarlo. Pero la razón última que llevó a Lutero a tomar el hábito, como en tantos otros casos, fue el interés en su propia salvación. El tema de la salvación y la condenación llenaba todo el ambiente de la época. La vida presente no parecía ser más que una preparación y prueba para la venidera. Luego, resultaba necio dedicarse a ganar prestigio y riquezas en el presente, mediante la abogacía, y descuidar el porvenir. Lutero entró al monasterio como fiel hijo de la iglesia, con el propósito de utilizar los medios de salvación que esa iglesia le ofrecía, y de los cuales el más seguro le parecía ser la vida monástica.

El año de noviciado parece haber transcurrido apaciblemente, pues Lutero hizo sus votos y sus superiores lo escogieron para que fuera sacerdote. Según él mismo cuenta, la ocasión de la celebración de su primera misa fue una experiencia sobrecogedora, pues el terror de Dios se apoderó de él al pensar que estaba ofreciendo nada menos que a Jesucristo. Repetidamente ese terror aplastante de Dios hizo presa de él, pues no estaba seguro de que todo lo que estaba haciendo en pro de su propia salvación fuese suficiente. Dios le parecía ser un juez severo, como antes lo habían sido sus padres y sus maestros, que en el juicio le pediría cuenta de todas sus acciones, y lo hallaría falto. Era necesario acudir a todos los recursos de la iglesia para estar a salvo.

Empero esos recursos tampoco eran suficientes para un espíritu profundamente religioso, sincero y apasionado como el de Lutero. Se suponía que las buenas obras y la confesión fueran la respuesta a la necesidad que el joven monje tenía de justificarse ante Dios. Pero ni lo uno ni lo otro bastaba. Lutero tenía un sentimiento muy hondo de su propia pecaminosidad, y mientras más trataba de sobreponerse a ella más se percataba de que el pecado era mucho más poderoso que él.

Esto no quiere decir que no fuese buen monje, o que llevara una vida licenciosa o inmoral. Al contrario, Lutero se esforzó en ser un monje cabal. Repetidamente castigaba su cuerpo, según lo enseñaban los grandes maestros del monaquismo. Y acudía al confesionario con tanta frecuencia como le era posible. Pero todo esto no bastaba. Si para que los pecados fueran perdonados era necesario confesarlos, el gran temor de Lutero era olvidar algunos de sus pecados. Por tanto, una y otra vez repasaba

cada una de sus acciones y pensamientos, y mientras más los repasaba más pecado encontraba en ellos. Hubo ocasiones en que, al momento mismo de salir del confesionario, se percató de que había todavía algún pecado que no había confesado. La situación era entonces desesperante. El pecado era algo mucho más profundo que las meras acciones o pensamientos conscientes.

Era todo un estado de vida, y Lutero no encontraba modo alguno de confesarlo y de ser perdonado mediante el sacramento de la penitencia.

Su consejero espiritual le recomendó que leyera las obras de los místicos. Como dijimos, hacia fines de la Edad Media hubo una fuerte ola de misticismo, impulsada precisamente por el sentimiento que muchos tenían de que la iglesia, debido a su corrupción, no era el mejor medio de acercarse a Dios. Lutero siguió entonces este camino, aunque no porque dudara de la autoridad de la iglesia, sino porque esa autoridad, a través de su confesor, se lo ordenó.

El misticismo lo cautivó por algún tiempo, como antes lo había hecho la vida monástica. Quizá allí encontraría el camino de salvación. Pero pronto este camino resultó ser otro callejón sin salida. Los místicos decían que bastaba con amar a Dios, puesto que todo lo demás era consecuencia de ese amor. Esto le pareció a Lutero una palabra de liberación, pues no era entonces necesario llevar la cuenta de todos sus pecados, como hasta entonces había tratado de hacer. Empero no tardó en percatarse de que amar a Dios no era tan fácil. Si Dios era como sus padres y sus maestros, que lo habían golpeado hasta sacarle la sangre, ¿cómo podía él amarle? A la postre, Lutero llegó a confesar que no amaba a Dios, sino que lo odiaba.

No había salida posible. Para ser salvo era necesario confesar los pecados, y Lutero había descubierto que, por mucho que se esforzara, su pecado iba mucho más allá que su confesión. Si, como decían los místicos, bastaba con amar a Dios, esto no era de gran ayuda, pues Lutero tenía que reconocer que le era imposible amar al Dios justiciero que le pedía cuentas de todas sus acciones.

En esa encrucijada, su confesor, que era también su superior, tomó una medida sorprendente. Lo normal hubiera sido pensar que un sacerdote que estaba pasando por la crisis por la que atravesaba Lutero no estaba listo para servir de pastor o de maestro a otros. Pero eso fue precisamente lo que propuso su confesor. Siglos antes, Jerónimo había encontrado un modo de escapar de sus tentaciones en el estudio del hebreo. Aunque los problemas de Lutero eran distintos de los de Jerónimo, quizá el estudio, la enseñanza y la labor pastoral tendrían para él un resultado semejante. Por tanto, se le ordenó a Lutero, quien no esperaba tal cosa, que se preparase para ir a dictar cursos sobre las Escrituras en la universidad de Wittenberg.

Aunque muchas veces se ha dicho entre protestantes que Lutero no conocía la Biblia, y que fue en el momento de su conversión, o poco antes, cuando empezó a estudiarla, esto no es cierto. Como monje, que tenía que recitar las horas canónicas de oración, Lutero se sabía el Salterio de memoria. Además, en 1512 obtuvo su doctorado

en teología, y para ello tenía que haber estudiado las Escrituras. Lo que sí es cierto es que cuando se vio obligado a preparar conferencias sobre la Biblia, nuestro monje comenzó a ver en ella una posible respuesta a sus angustias espirituales. A mediados de 1513 empezó a dar clases sobre los Salmos. Debido a los años que había pasado recitando el Salterio, siempre dentro del contexto del año litúrgico, que se centra en los principales acontecimientos de la vida de Cristo, Lutero interpretaba los Salmos cristológicamente. En ellos es Cristo quien habla. Y allí vio a Cristo pasando por angustias semejantes a las que él pasaba. Esto fue el principio de su gran descubrimiento. Pero si todo hubiera quedado en esto, Lutero habría llegado sencillamente a la piedad popular tan común, que piensa que Dios el Padre exige justicia, y es el Hijo quien nos perdona. Precisamente por sus propios estudios teológicos, Lutero sabía que tal idea era falsa, y no estaba dispuesto a aceptarla. Pero en todo caso, en las angustias de Jesucristo empezó a hallar consuelo para las suyas.

El gran descubrimiento vino probablemente en 1515, cuando Lutero empezó a dar conferencias sobre la Epístola a los Romanos, pues él mismo dijo después que fue en el primer capítulo de esa epístola donde encontró la respuesta a sus dificultades. Esa respuesta no vino fácilmente. No fue sencillamente que un buen día Lutero abriera la Biblia en el primer capítulo de Romanos, y descubriera allí que “el justo por la fe vivirá”. Según él mismo cuenta, el gran descubrimiento fue precedido por una larga lucha y una amarga angustia, pues Romanos 1:17 empieza diciendo que “en el evangelio la justicia de Dios se revela”. Según este texto, el evangelio es revelación de la justicia de Dios. Y era precisamente la justicia de Dios lo que Lutero no podía tolerar. Si el evangelio fuera el mensaje de que Dios no es justo, Lutero no habría tenido problemas. Pero este texto relacionaba indisolublemente la justicia de Dios con el evangelio. Según Lutero cuenta, él odiaba la frase “la justicia de Dios”, y estuvo meditando de día y de noche para comprender la relación entre las dos partes del versículo que, tras afirmar que “en el evangelio la justicia de Dios se revela”, concluye diciendo que “el justo por la fe vivirá”.

La respuesta fue sorprendente. La “justicia de Dios” no se refiere aquí, como piensa la teología tradicional, al hecho de que Dios castigue a los pecadores. Se refiere más bien a que la “justicia” del justo no es obra suya, sino que es don de Dios. La “justicia de Dios” es la que tiene quien vive por la fe, no porque sea en sí mismo justo, o porque cumpla las exigencias de la justicia divina, sino porque Dios le da este don. La “justificación por la fe” no quiere decir que la fe sea una obra más sutil que las obras buenas, y que Dios nos pague esa obra. Quiere decir más bien que tanto la fe como la justificación del pecador son obra de Dios, don gratuito. En consecuencia, continúa comentando Lutero acerca de su descubrimiento, “sentí que había nacido de nuevo y que las puertas del paraíso me habían sido franqueadas. Las Escrituras todas cobraron un nuevo sentido. Y a partir de entonces la frase ‘la justicia de Dios’ no me llenó más de odio, sino que se me tornó indeciblemente dulce en virtud de un gran amor”.

Se desata la tormenta

Aunque los acontecimientos posteriores revelaron otra faceta de su carácter, durante todo este tiempo Lutero parece haber sido un hombre relativamente reservado, dedicado a sus estudios y a su lucha espiritual. Su gran descubrimiento, aunque le trajo una nueva comprensión del evangelio, no lo llevó de inmediato a protestar contra el modo en que la iglesia entendía la fe cristiana. Al contrario, nuestro monje continuó dedicado a sus labores docentes y pastorales y, si bien hay indicios de que enseñó su nueva teología, no pretendió contraponerla a la que enseñaba la iglesia. Lo que es más, al parecer él mismo no se había percatado todavía del grado en que su descubrimiento se oponía a todo el sistema penitencial, y por tanto a la teología y las doctrinas comunes en su época. Poco a poco, y todavía sin pretender ocasionar controversia alguna, Lutero fue convenciendo a sus colegas en la universidad de Wittenberg. Cuando por fin decidió que había llegado el momento de lanzar su gran reto, compuso noventa y siete tesis, que debían servir de base para un debate académico. En ellas, Lutero atacaba varios de los principios fundamentales de la teología escolástica, y por tanto esperaba que la publicación de esas tesis, y el debate consiguiente, serían una oportunidad de darle a conocer su descubrimiento al resto de la iglesia. Pero, para su sorpresa, llegó la fecha del debate, y solamente se le prestó atención en los círculos académicos de la universidad. Al parecer, el descubrimiento de que el evangelio debía entenderse de otro modo al que corrientemente se predicaba, que le parecía tan importante a Lutero, tenía sin cuidado al resto del mundo.

Pero entonces sucedió lo inesperado. Cuando Lutero produjo otras tesis, sin creer en modo alguno que tendrían más impacto que las anteriores, se creó un revuelo tal que a la larga toda Europa se vio envuelta en sus consecuencias. Lo que había sucedido era que, al atacar la venta de las indulgencias, creyendo que no se trataba más que de la consecuencia natural de lo que se había discutido en el debate anterior, Lutero se había atrevido, aun sin saberlo, a oponerse al lucro y los designios de varios personajes mucho más poderosos que él.

La venta de indulgencias que Lutero atacó había sido autorizada por el papa León X, y en ella estaban envueltos los intereses económicos y políticos de la poderosísima casa de los Hohenzollern, que aspiraba a la hegemonía de Alemania. Uno de los miembros de esa casa, Alberto de Brandeburgo, tenía ya dos sedes episcopales, y deseaba ocupar también el arzobispado de Mainz, que era el más importante de Alemania.

Para ello se puso en contacto con León X, uno de los peores papas de aquella época de papas indolentes, avariciosos y corrompidos. León le hizo saber que estaba dispuesto a concederle a Alberto lo que pedía, a cambio de diez mil ducados. Puesto que ésta era una suma considerable, el Papa autorizó a Alberto a proclamar una gran

venta de indulgencias en sus territorios, a cambio de que la mitad del producto fuese enviado al erario papal. Parte de lo que sucedía era que León soñaba con terminar la Basílica de San Pedro, comenzada por su predecesor Julio II, y cuyas obras marchaban lentamente por falta de fondos. Luego, la gran basílica que hoy es orgullo de la iglesia romana fue una de las causas indirectas de la Reforma protestante.

Quien se encargó de la venta de indulgencias en Alemania central fue el dominico Juan Tetzel, hombre sin escrúpulos que a fin de promover su mercancía hacía aseveraciones escandalosas. Así, por ejemplo, Tetzel y sus subalternos pretendían que la indulgencia que vendían dejaba al pecador “más limpio que al salir del bautismo”, o “más limpio que Adán antes de caer”, que “la cruz del vendedor de indulgencias tiene tanto poder como la cruz de Cristo”, y que, en el caso de quien compra una indulgencia para un pariente difunto, “tan pronto como la moneda suena en el cofre, el alma sale del purgatorio”.

Tales afirmaciones causaban repugnancia entre los mejor informados, quienes sabían que la doctrina de la iglesia no era tal como la presentaban Tetzel y los suyos. Entre los humanistas, que se dolían de la ignorancia y la superstición que parecían reinar por doquier, la predicación de Tetzel era vista como un ejemplo más del triste estado a que había llegado la iglesia. Y también se resentía el espíritu nacionalista alemán, que veía en la venta de indulgencias un modo mediante el cual Roma esquilma una vez más al pueblo alemán, aprovechando su credulidad, para luego despilfarrar en lujos y festines los escasos recursos que los pobres alemanes habían logrado producir con el sudor de su frente. Pero aunque muchos abrigaban tales sentimientos, nadie protestaba, y la venta continuaba. Fue entonces cuando Lutero clavó sus famosas noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg. Esas tesis, escritas en latín, no tenían el propósito de crear una conmoción religiosa, como había sido el caso con las anteriores.

Tras aquella experiencia, Lutero parece haber pensado que la cuestión que se debatía era principalmente del interés de los teólogos, y que por tanto sus nuevas tesis no tendrían más impacto que el que pudieran producir en círculos académicos. Pero al mismo tiempo estas noventa y cinco tesis, escritas acaloradamente con un sentimiento de indignación profunda, eran mucho más devastadoras que las anteriores, no porque se refirieran a tantos puntos importantes de teología, sino porque ponían el dedo sobre la llaga del resentimiento alemán contra los explotadores extranjeros. Además, al atacar concretamente la venta de indulgencias, ponían en peligro los proyectos de los poderosos. Aunque su ataque era relativamente moderado, algunas de las tesis iban más allá de la mera cuestión de la eficacia y límites de las indulgencias, y apuntaban hacia la explotación de que el pueblo era objeto. Según Lutero, si es verdad que el papa tiene poder para sacar las almas del purgatorio, ha de utilizar ese poder, no por razones tan triviales como la necesidad de fondos para construir una iglesia, sino sencillamente por amor, y ha de hacerlo gratuitamente (tesis 82). Y lo cierto es que el

Papa debería dar de su propio dinero a los pobres de quienes los vendedores de indulgencias lo exprimen, aunque tuviera que vender la Basílica de San Pedro (tesis 51).

Lutero dio a conocer sus tesis la víspera de la fiesta de Todos los Santos, y su impacto fue tal que frecuentemente se señala esa fecha, el 31 de octubre de 1517, como el comienzo de la Reforma protestante. Los impresores produjeron gran número de copias de las tesis y las distribuyeron por toda Alemania, tanto en el original latino como en traducción alemana. El propio Lutero le había mandado una copia a Alberto de Brandeburgo, acompañada de una carta sumamente respetuosa. Alberto envió las tesis y la carta a Roma, pidiéndole a León X que interviniera. El emperador Maximiliano se encolerizó ante la actitud y las enseñanzas del monje impertinente, y le pidió también a León que interviniera. En el entretanto, Lutero publicó una explicación de sus noventa y cinco tesis en la que, además de aclarar lo que había querido decir en esas brevísimas proposiciones, agudizaba su ataque contra la venta de indulgencias y la teología que le servía de apoyo. La respuesta del Papa fue poner la cuestión bajo la jurisdicción de los agustinos, a cuya próxima reunión capitular, que tendría lugar en Heidelberg, Lutero fue convocado. Allá fue nuestro monje, temiendo por su vida, pues se decía que sería condenado y quemado. Pero, para gran sorpresa suya, muchos de los monjes se mostraron favorables a su doctrina. Algunos de los más jóvenes la acogieron entusiastamente. Para otros, la disputa entre Lutero y Tetzl era un caso más de la vieja rivalidad entre agustinos y dominicos, y por tanto no estaban dispuestos a abandonar a su campeón. En consecuencia, Lutero regresó a Wittenberg fortalecido por el apoyo de su orden, y feliz de haber ganado varios conversos a su causa.

El Papa entonces tomó otro camino. En breve debía reunirse en Augsburgo la dieta del Imperio, es decir, la asamblea de todos los potentados alemanes, bajo la presidencia del emperador Maximiliano. El legado papal a esa dieta era el cardenal Cayetano, hombre de vasta erudición, cuya misión principal era convencer a los príncipes alemanes de la necesidad de emprender una cruzada contra los turcos, que amenazaban a Europa, y de promulgar un nuevo impuesto para ese fin. La amenaza de los turcos era tal que Roma estaba tomando medidas para reconciliarse con los husitas de Bohemia, aun cuando esto implicara acceder a varias de sus demandas. Por tanto, la cruzada y el impuesto eran la principal misión de Cayetano, a quien entonces el Papa comisionó además para que se entrevistara con Lutero y lo obligara a retractarse. Si el monje se negaba a ello, debía ser llevado prisionero a Roma.

El elector Federico el Sabio de Sajonia, dentro de cuya jurisdicción vivía Lutero, obtuvo del emperador Maximiliano un salvoconducto para el fraile, quien se dispuso a acudir a Augsburgo, aun sabiendo que poco más de cien años antes, y en circunstancias muy parecidas, Juan Huss había sido quemado en violación de un salvoconducto imperial.

La entrevista con Cayetano no produjo el resultado apetecido. El cardenal se

negaba a discutir con el monje, y exigía su abjuración. El fraile, por su parte, no estaba dispuesto a retractarse si no se le convencía de que estaba equivocado.

Cuando por fin se enteró de que Cayetano tenía autoridad para arrestarlo aun en violación del salvoconducto imperial, abandonó la ciudad a escondidas en medio de la noche, regresó a Wittenberg, y apeló a un concilio general.

Durante todo este período, Lutero había contado con la protección de Federico el Sabio, elector de Sajonia y por tanto señor de Wittenberg. Federico no protegía a Lutero porque estuviera convencido de sus doctrinas, sino porque le parecía que la justicia exigía que se le juzgara debidamente. La principal preocupación de Federico era ser un gobernante justo y sabio. Con ese propósito fundó la universidad de Wittenberg, muchos de cuyos profesores le decían que Lutero tenía razón, y que se equivocaban quienes lo acusaban de herejía. Por lo menos mientras Lutero no fuese condenado oficialmente, Federico estaba dispuesto a evitar que se cometiera con él una injusticia semejante a la que había tenido lugar en el caso de Juan Huss. Empero la situación se hacía difícil, pues cada vez eran más los que decían que Lutero era hereje, y por tanto la posición de Federico se volvía precaria.

En esto estaban las cosas cuando la muerte de Maximiliano dejó vacante el trono alemán, y fue necesario elegir un nuevo emperador. Puesto que se trataba de una dignidad electiva, y no hereditaria, inmediatamente se empezó a discutir acerca de quién sería el próximo emperador. Los dos candidatos más poderosos eran Carlos I de España (el hijo de Juana la Loca y Felipe el Hermoso, y por tanto nieto de Isabel) y Francisco I de Francia. Ninguno de estos dos candidatos era del agrado del papa León, pues ambos eran demasiado poderosos, y su elección a la dignidad imperial quebrantaría el equilibrio de los poderes europeos que era la base de la política papal. Carlos tenía, además de los recursos de España, que comenzaba a recibir las riquezas del Nuevo Mundo, sus posesiones hereditarias en los Países Bajos, Austria y el sur de Italia. Si a todo esto se le añadía el trono alemán, su poder no tendría rival en Europa. Francisco, como rey de Francia, tampoco le parecía aceptable al Papa, pues una unión de las coronas francesa y alemana podía tener consecuencias funestas para el papado. Por tanto, era necesario buscar otro candidato cuya posibilidad de ser elegido estribara, no en su poder, sino en su prestigio de hombre sabio y justo. Dentro de tales criterios, el candidato ideal era Federico el Sabio, respetado por los demás señores alemanes. Si Federico resultaba electo, las potencias europeas quedarían suficientemente divididas para permitirle al Papa gozar de cierto poder. Por tanto, desde antes de la muerte de Maximiliano, León había decidido acercarse a Federico, y apoyar su candidatura.

Pero Federico protegía a Lutero, al menos hasta que el fraile revoltoso fuese debidamente juzgado. Por tanto, León decidió que lo mejor era postergar la condenación de Lutero, y tratar de acercarse tanto al monje como al elector que lo defendía. Con esas instrucciones envió a Alemania a Karl von Miltitz, pariente de Federico, con una rosa de oro para el Elector en señal del favor papal, y, por así decir,

con una rama de olivo para el monje.

Miltitz se entrevistó con Lutero, y logró que éste le prometiera abstenerse de continuar la controversia, siempre que sus enemigos hicieran lo mismo. Esto trajo una breve tregua, hasta que el teólogo conservador Juan Eck, profesor de la universidad de Ingolstadt, intervino en el asunto. En lugar de atacar a Lutero, lo cual le hubiera hecho aparecer como quien había quebrantado la paz, Eck atacó a Carlstadt, otro profesor de la universidad de Wittenberg que se había convencido de las doctrinas de Lutero, pero que era mucho más impetuoso y exagerado que el Reformador. Eck retó a Carlstadt a un debate que tendría lugar en la universidad de Leipzig. Dadas las cuestiones planteadas, resultaba claro que el propósito de Eck era atacar a Lutero a través de Carlstadt, y por tanto el Reformador declaró que, puesto que lo que se ventilaría en Leipzig eran sus doctrinas, él también participaría en el debate. La discusión se condujo con todas las formalidades de los ejercicios académicos, y duró varios días. Cuando llegó el momento en que Lutero y Eck se enfrentaron, resultó claro que el primero era mejor conocedor de las Escrituras, mientras el segundo se hallaba más a gusto en el derecho canónico y la teología medieval. Con toda destreza, Eck llevó el debate hacia su propio campo, y por fin obligó a Lutero a declarar que el Concilio de Constanza se equivocó al condenar a Huss, y que un cristiano con la Biblia de su parte tiene más autoridad que todos los papas y los concilios contra ella.

Esto bastó. Lutero se había declarado defensor de un hereje condenado por un concilio ecuménico. Aunque los argumentos del Reformador resultaron mejores que los de su contrincante en muchos puntos, fue Eck quien ganó el debate, pues en él logró demostrar lo que se había propuesto: que Lutero era hereje, por cuanto defendía las doctrinas de los husitas.

Comenzó entonces un nuevo período de confrontaciones y peligros. Pero Lutero y los suyos habían empleado bien el tiempo que las circunstancias políticas les habían dado, de modo que por toda Alemania, y hasta fuera de ella, eran cada vez más los que veían en el monje agustino al campeón de la fe bíblica. Además del número siempre creciente de sus seguidores, particularmente entre los profesores de Wittenberg y de otras universidades, y entre los sacerdotes más celosos de sus responsabilidades, Lutero tenía las simpatías de los humanistas, que veían en él un defensor de la reforma que ellos mismos propugnaban, y de los nacionalistas, para quienes el monje era el portavoz de la protesta alemana frente a los abusos de Roma.

Luego, aunque unas semanas antes del debate de Leipzig Carlos I de España había sido elegido emperador (con el voto de Federico el Sabio) y por tanto el Papa no tenía que andar con los miramientos de antes, la posición de Lutero se había fortalecido. Muchos caballeros alemanes llegaron a enviarle mensajes prometiéndole su apoyo armado, si el conflicto llegaba a estallar. Cuando por fin el Papa se decidió a actuar, su acción resultó demasiado tardía e ineficiente. En la bula *Exsurge domine*, León X declaraba que un jabalí salvaje había penetrado en la viña del Señor, ordenaba que los

libros de Martín Lutero fueran quemados, y le daba al monje rebelde sesenta días para someterse a la autoridad romana, so pena de excomunión y anatema.

La bula tardó largo tiempo en llegar a manos de Lutero, pues las circunstancias políticas eran harto complejas. En varios lugares, al recibir copias de la bula, las obras del Reformador fueron quemadas. Pero en otros, algunos estudiantes y otros partidarios de Lutero prefirieron quemar algunas de las obras que se oponían al movimiento reformador. Cuando por fin la bula le llegó a Lutero, éste la quemó, junto a otros libros que contenían las “doctrinas papistas”. La ruptura era definitiva, y no había modo de volver atrás.

Faltaba ver todavía qué actitud tomarían los señores alemanes, y particularmente el Emperador, pues sin ellos era poco lo que el Papa podía hacer contra Lutero. Las gestiones que cada bando hizo fueron demasiado numerosas para narrar aquí. Baste decir que, aunque Carlos V era católico convencido, no dejó por ello de utilizar la cuestión de Lutero como un arma contra el Papa cuando éste pareció inclinarse hacia su rival, Francisco I de Francia. A la postre, tras largas idas y venidas, se resolvió que Lutero comparecería ante la dieta del Imperio, reunida en Worms en 1521.

Cuando Lutero llegó a Worms, fue llevado ante el Emperador y varios de los principales personajes del Imperio. Quien estaba a cargo de interrogarlo le presentó un montón de libros, y le preguntó si él los había escrito. Tras examinarlos, Lutero contestó que los había escrito todos, y varios otros que no estaban allí. Entonces su interlocutor le preguntó si continuaba sosteniendo todo lo que había dicho en ellos, o si estaba dispuesto a retractarse de algo. Este era un momento difícil para Lutero, no tanto porque temiera al poder imperial, sino porque temía sobremanera a Dios. Atreverse a oponerse a toda la iglesia y al Emperador, quien había sido ordenado por Dios, era un paso temerario. Una vez más el monje tembló ante la majestad divina, y pidió un día para considerar su respuesta.

Al día siguiente se había corrido la voz de que Lutero comparecería ante la dieta, y la concurrencia era grande. La presencia del Emperador en Worms, rodeado de soldados españoles que abusaban del pueblo, había exacerbado el sentimiento nacional. Una vez más, en medio del mayor silencio, se le preguntó a Lutero si se retractaba. El monje contestó diciendo que mucho de lo que había escrito no era más que la doctrina cristiana que tanto él como sus enemigos sostenían, y que por tanto nadie debía pedirle que se retractara de ello. Otra parte trataba acerca de la tiranía y las injusticias a que estaban sometidos los alemanes, y tampoco de esto se retractaba, pues tal no era el propósito de la dieta, y tal abjuración sólo contribuiría a aumentar la injusticia que se cometía. La tercera parte, que consistía en ataques contra ciertos individuos y en puntos de doctrina que sus contrincantes rechazaban, quizá había sido dicha con demasiada aspereza. Pero tampoco de ella se retractaba, de no ser que se le convenciera de que estaba equivocado.

Su interlocutor insistió: “¿Te retractas, o no?” Y a ello respondió Lutero, en

alemán y desdeñando por tanto el latín de los teólogos: “No puedo ni quiero retractarme de cosa alguna, pues ir contra la conciencia no es justo ni seguro.

Dios me ayude. Amén”. Al quemar la bula papal, Lutero había roto definitivamente con Roma. Ahora, en Worms, rompía con el Imperio. No le faltaban por tanto razones para clamar: “Dios me ayude”.

Los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y que las obras son malas, porque mediante la cruz las obras son derrocadas y el viejo Adán, cuya fuerza está en las obras, es crucificado.

Martín Lutero

Antes de continuar narrando la vida de Lutero, y su labor reformadora, debemos detenernos a considerar su teología, que fue la base de esa vida y esa obra. Al llegar el momento de la dieta de Worms, la teología del Reformador había alcanzado su madurez. A partir de entonces, lo que Lutero hará será sencillamente elaborar las consecuencias de esa teología. Por tanto, éste parece ser el momento adecuado para interrumpir nuestra narración, y darle al lector una idea más adecuada de la visión que Lutero tenía del mensaje cristiano. Al contar su peregrinación espiritual, hemos dicho algo acerca de la doctrina de la justificación por la fe. Pero esa doctrina, con todo y ser fundamental, no es la totalidad de la teología de Lutero.

La Palabra de Dios

Es de todos sabido que Lutero trata de hacer de la Palabra de Dios el punto de partida y la autoridad final de su teología. Como profesor de Sagrada Escritura, la Biblia tenía para él gran importancia, y en ella descubrió la respuesta a sus angustias espirituales. Pero esto no quiere decir que Lutero sea un biblicista rígido, pues para él la Palabra de Dios es mucho más que la Biblia. La Palabra de Dios es nada menos que Dios mismo.

Esta última aseveración se basa en los primeros versículos del Evangelio de Juan, donde se dice que “al principio era la Palabra, y la Palabra era con Dios, y la Palabra era Dios”. Las Escrituras nos dicen entonces que, en el sentido estricto, la Palabra de Dios es Dios mismo, la segunda persona de la Trinidad, el Verbo que se hizo carne y

habitó entre nosotros. Luego, cuando Dios habla, lo que sucede no es sencillamente que se nos comunica cierta información, sino también y sobre todo que Dios actúa. Esto puede verse también en el libro de Génesis, donde la Palabra de Dios es la fuerza creadora. “dijo Dios. . .”. Luego, cuando Dios habla Dios crea lo que pronuncia. Su Palabra, además de decirnos algo, hace algo en nosotros y en toda la creación.

Esa Palabra se encarnó en Jesucristo, quien es a la vez la máxima revelación de Dios y su máxima acción. En Jesús, Dios se nos dio a conocer. Pero también en Él venció a los poderes del maligno que nos tenían sujetos. La revelación de Dios es también la victoria de Dios.

La Biblia es entonces Palabra de Dios, no porque sea infalible, o porque sea un manual de verdades que los teólogos puedan utilizar en sus debates entre sí. La Biblia es Palabra de Dios porque en ella Jesucristo se llega a nosotros. Quien lee la Biblia y no encuentra en ella a Jesucristo, no ha leído la Palabra de Dios. Por esto Lutero, al mismo tiempo que insistía en la autoridad de las Escrituras, podía hacer comentarios peyorativos acerca de ciertas partes de ellas. La epístola de Santiago, por ejemplo, le parecía ser “pura paja”, porque en ella no se trata del evangelio, sino de una serie de reglas de conducta. También el Apocalipsis le causaba dificultades. Aunque no estaba dispuesto a quitar tales libros del canon, Lutero confesaba abiertamente que se le hacía difícil ver a Jesucristo en ellos, y que por tanto tenían escaso valor para él. Esta idea de la Palabra de Dios como Jesucristo era la base de la respuesta de Lutero a uno de los principales argumentos de los católicos. Estos argüían que, puesto que era la iglesia quien había determinado qué libros debían formar parte del canon bíblico, la iglesia tenía autoridad sobre las Escrituras. La respuesta de Lutero era que, ni la iglesia había creado la Biblia, ni la Biblia había creado a la iglesia, sino que el evangelio las había creado a ambas. La autoridad final no radica en la Biblia ni en la iglesia, sino en el evangelio, en el mensaje de Jesucristo, quien es la Palabra de Dios encarnada. Puesto que la Biblia da un testimonio más fidedigno de ese evangelio que la iglesia corrompida del papa, y que las tradiciones medievales, la Biblia tiene autoridad por encima de esa iglesia y esas tradiciones, aun cuando sea cierto que, en los primeros siglos, fue la iglesia la que reconoció el evangelio en ciertos libros, y no en otros, y determinó así el contenido del canon bíblico.

El conocimiento de Dios

Lutero concuerda con buena parte de la teología tradicional al afirmar que es posible tener cierto conocimiento de Dios por medios puramente racionales o naturales. Este conocimiento le permite al ser humano saber que Dios existe, y distinguir entre el bien y el mal. Los filósofos de la antigüedad lo tuvieron, y las leyes romanas muestran que por lo general los paganos sabían distinguir entre el bien y el

mal. Además, los filósofos llegaron a la conclusión de que hay un Ser Supremo, del cual todas las cosas derivan su existencia.

Pero ése no es el verdadero conocimiento de Dios. A Dios no se le conoce como quien usa una escalera para subir al tejado. Todos los esfuerzos de la mente humana por elevarse al cielo, y conocer a Dios, resultan fútiles.

Eso es lo que Lutero llama “teología de la gloria”. Tal teología pretende ver a Dios tal cual es, en su propia gloria, sin tener en cuenta la distancia enorme que separa al ser humano de Dios. Lo que la teología de la gloria hace en fin de cuentas es pretender ver a Dios en aquellas cosas que los humanos consideramos más valiosas, y por tanto habla del poder de Dios, la gloria de Dios y la bondad de Dios. Pero todo esto no es más que hacer a Dios a nuestra propia imagen, y pretender que Dios es como nosotros quisiéramos que fuese.

El hecho es que Dios en su revelación se nos da a conocer de un modo muy distinto. La suprema revelación de Dios tiene lugar en la cruz de Cristo, y por tanto Lutero propone que, en lugar de la “teología de la gloria”, se siga el camino de la “teología de la cruz”. Lo que tal teología busca es ver a Dios, no donde nosotros quisiéramos verle, ni como nosotros quisiéramos que fuera, sino donde Dios se revela, y tal como se revela, es decir, en la cruz. Allí Dios se manifiesta en la debilidad, en el sufrimiento, en el escándalo. Esto quiere decir que Dios actúa de un modo radicalmente distinto a como podría esperarse. Dios, en la cruz, destruye todas nuestras ideas preconcebidas de la gloria divina.

Cuando conocemos a Dios en la cruz, el conocimiento anterior, es decir, todo lo que sabíamos acerca de Dios mediante la razón o por la ley interior de la conciencia, cae por tierra. Lo que ahora conocemos de Dios es muy distinto de ese otro supuesto conocimiento de Dios en su gloria.

La ley y el evangelio

A Dios se le conoce verdaderamente en su revelación. Pero aun en su misma revelación, Dios se nos da a conocer de dos modos, a saber, la ley y el evangelio. Esto no quiere decir sencillamente que primero venga la ley, y después el evangelio. Ni quiere decir tampoco que el Antiguo Testamento se refiera a la ley, y el Nuevo al evangelio. Lo que quiere decir es mucho más profundo. El contraste entre la ley y el evangelio da a entender que, cuando Dios se revela, esa revelación es a la vez palabra de condenación y de gracia.

La justificación por la fe, el mensaje del perdón gratuito de Dios, no quiere decir que Dios sea indiferente al pecado. No se trata sencillamente de que Dios nos perdone porque en fin de cuentas nuestro pecado le tenga sin cuidado. Al contrario, Dios es

santo, y el pecado le repugna. Cuando Dios habla, el contraste entre su santidad y nuestro pecado nos aplasta, y ésa es la ley.

Pero al mismo tiempo, y hasta a veces en la misma Palabra, Dios pronuncia su perdón sobre nosotros. Ese perdón es el evangelio, y es tanto más grande por cuanto la ley es tan sobrecogedora. No se trata entonces de un evangelio que nos dé a entender que nuestro pecado no tiene mayor importancia, sino de un evangelio que, precisamente debido a la gravedad del pecado, se torna más sorprendente.

Cuando escuchamos esa palabra de perdón, la ley, que antes nos resultaba onerosa y hasta odiosa, se nos torna dulce y aceptable. Comentando sobre el Evangelio de Juan, Lutero dice: Antes no había en la ley delicia alguna para mí. Pero ahora descubro que la ley es buena y sabrosa, y que me ha sido dada para que viva, y ahora encuentro en ella mi delicia. Antes me decía lo que debía hacer. Ahora empiezo a ajustarme a ella. Y por ello ahora adoro, alabo y sirvo a Dios.

Esta dialéctica constante entre la ley y el evangelio quiere decir que el cristiano es a la vez justo y pecador. No se trata de que el pecador deje de serlo cuando es justificado. Al contrario, quien recibe la justificación por la fe descubre en ella misma cuán pecador es, y no por ser justificado deja de pecar. La justificación no es la ausencia de pecado, sino el hecho de que Dios nos declara justos aun en medio de nuestro pecado, de igual modo que el evangelio se da siempre en medio de la ley.

La iglesia y los sacramentos

Lutero no fue ni el individualista ni el racionalista que muchos han hecho de él. Durante el siglo XIX, cuando el individualismo y el racionalismo se hicieron populares, muchos historiadores dieron la impresión de que Lutero había sido uno de los precursores de tales corrientes. Esto iba frecuentemente unido al intento de hacer aparecer a Alemania como la gran nación, madre de la civilización moderna y de todo cuanto hay en ella de valioso. Lutero se convertía entonces en el gran héroe alemán, fundador de la modernidad.

Pero todo esto no se ajusta a la verdad histórica. El hecho es que Lutero distó mucho de ser racionalista. Basten para probarlo sus frecuentes referencias a “la cochina razón”, y “esa ramera, la razón”. En cuanto a su supuesto individualismo, la verdad es que éste era más poderoso entre los renacentistas italianos que en el reformador alemán, y que en todo caso Lutero le daba demasiada importancia a la iglesia para ser un verdadero individualista.

A pesar de su protesta contra las doctrinas comúnmente aceptadas, y de su rebeldía contra las autoridades de la iglesia romana, Lutero siempre pensó que la iglesia era parte esencial del mensaje cristiano. Su teología no era la de una comunión directa del

individuo con Dios, sino que era más bien la de una vida cristiana en medio de una comunidad de fieles, a la que repetidamente llamó “madre iglesia”.

Si bien es cierto que todos los cristianos, por el solo hecho de ser bautizados, son sacerdotes, esto no quiere decir que cada uno de nosotros deba bastarse por sí mismo para llegar a Dios.

Naturalmente, sí hay tal comunicación directa con el Creador. Pero hay también una responsabilidad orgánica. El ser sacerdotes no quiere decir que solamente lo seamos para nosotros mismos, sino que lo somos también para los demás, y los demás son sacerdotes para nosotros. En lugar de abolir la necesidad de la iglesia, la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes la aumenta. Claro está que no necesitamos ya de un sacerdocio jerárquico que sea nuestro único medio de llegarnos a Dios. Pero sí necesitamos de esta comunidad de creyentes, el cuerpo de Cristo, dentro del cual cada miembro es sacerdote de los demás, y nutre a los demás. Sin esa relación con el cuerpo, el miembro no puede continuar viviendo.

Dentro de esa iglesia, la Palabra de Dios se llega a nosotros en los sacramentos. Para que un rito sea verdadero sacramento, ha de haber sido instituido por Jesucristo, y ha de ser una señal física de las promesas evangélicas. Por tanto, hay solamente dos sacramentos, el bautismo y la comunión. Los demás ritos que reciben ese nombre, aunque pueden ser beneficiosos, no son sacramentos del evangelio.

El bautismo es señal de la muerte y resurrección del cristiano con Jesucristo. Pero es mucho más que una señal, pues por él y en él somos hechos miembros del cuerpo de Cristo. El bautismo y la fe van estrechamente unidos, pues el rito sin la fe no es válido. Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que haya que tener fe antes de ser bautizado, y que por tanto no se pueda bautizar a niños. Si dijéramos tal cosa, caeríamos en el error de quienes creen que la fe es una obra humana, y no un don de Dios. En la salvación, la iniciativa es siempre de Dios, y esto es lo que anunciamos al bautizar a niños tan pequeños que son incapaces de entender de qué se trata. Además, el bautismo no es solamente el comienzo de la vida cristiana, sino que es el fundamento o el contexto dentro del cual toda esa vida tiene lugar. El bautismo es válido, no sólo en el momento de ser administrado, sino para toda la vida.

Por ello se cuenta que el propio Lutero, cuando se sentía fuertemente tentado, exclamaba: “soy bautizado”. En su bautismo estaba la fuerza para resistir todos los embates del maligno.

La comunión es el otro sacramento de la fe cristiana. Lutero rechazó buena parte de la teología católica acerca de la comunión. Particularmente se opuso a las misas privadas, la comunión como repetición del sacrificio de Cristo, la idea de que la misa confiere méritos, y la doctrina de la transustanciación. Pero todo esto no lo llevó a pensar que la comunión era de escasa importancia. Al contrario, para él la eucaristía siempre siguió siendo, junto a la predicación, el centro del culto cristiano.

La cuestión de cómo está presente Cristo en el sacramento fue motivo de

controversias, no sólo con los católicos, sino también con los protestantes. Lutero rechazaba categóricamente la doctrina de la transubstanciación, que le parecía demasiado atada a categorías aristotélicas, y por tanto paganas, y que además era la base de la idea de la misa como sacrificio meritorio, que se oponía radicalmente a la doctrina de la justificación por la fe.

Pero, por otra parte, Lutero tampoco estaba dispuesto a decir que la comunión era un mero símbolo de realidades espirituales.

Las palabras de Jesús al instituir el sacramento: “esto es mi cuerpo”, le parecían completamente claras. Por tanto, según Lutero, en la comunión los fieles participan verdadera y literalmente del cuerpo de Cristo. Esto no indica, como en la transubstanciación, que el pan se convierta en cuerpo, y el vino en sangre. El pan sigue siendo pan, y el vino sigue siendo vino. Pero ahora están también en ellos el cuerpo y la sangre del Señor, y el creyente se alimenta de ellos al tomar el pan y el vino. Aunque más tarde se le dio a esta doctrina el nombre de “consustanciación”, Lutero nunca la llamó así, sino que prefería hablar de la presencia de Cristo en, con, bajo, alrededor de y tras el pan y el vino. No todos los que se oponían a las doctrinas tradicionales concordaban con Lutero en este punto, que pronto se volvió uno de los factores más divisivos entre ellos. Carlstadt, el colega de Lutero en la universidad de Wittenberg que participó con él en el debate de Leipzig, decía que la presencia de Cristo en el sacramento era sólo simbólica, y que cuando Jesús dijo: “esto es mi cuerpo”, estaba apuntando hacia sí mismo, y no hacia el pan. Zwinglio, de quien trataremos más adelante, sostenía opiniones parecidas, aunque con mejores argumentos bíblicos. A la postre, esta cuestión fue uno de los principales motivos de división entre luteranos y reformados o calvinistas.

Los dos reinos

Antes de terminar esta brevísima exposición de los principales puntos de la teología de Lutero, debemos referirnos al modo en que el Reformador entendió las relaciones entre la iglesia y el estado. Según él, Dios ha establecido dos reinos, uno bajo la ley y otro bajo el evangelio. El estado opera bajo la ley, y su principal propósito es ponerle límites al pecado humano. Sin el estado, los malos no tendrían freno. Los creyentes, por otra parte, pertenecen al segundo reino, y están bajo el evangelio. Esto quiere decir que los creyentes no han de esperar que el estado apoye su fe, o persiga a los herejes. Aun más, no hay razón alguna por la que debamos esperar que los gobernantes sean cristianos. Como gobernantes, su obediencia se debe a la ley, y no al evangelio. En el reino del evangelio las autoridades civiles no tienen poder alguno. En lo que se refiere a ese reino, los cristianos no están sujetos al estado. Pero no olvidemos que los creyentes, al mismo tiempo que son justificados por la fe, siguen

siendo pecadores. Por tanto, en cuanto somos pecadores, todos estamos sujetos al estado.

Lo que esto quiere decir en términos concretos es que la verdadera fe no ha de imponerse mediante la autoridad civil, sino mediante la proclamación de la Palabra. Lutero se opuso repetidamente a que los príncipes que lo apoyaban emplearan su autoridad para defender su causa, y solamente tras larga vacilación por fin les dijo que podían apelar a las armas en defensa propia contra quienes pretendían aplastar la Reforma.

Esto no quiere decir que Lutero fuese pacifista. Cuando, como veremos en el próximo capítulo, los turcos amenazaron a la cristiandad, Lutero llamó a sus seguidores a las armas. Y cuando diversos grupos y movimientos, tales como los campesinos rebeldes y los anabaptistas, le parecieron subversivos, no vaciló en afirmar que las autoridades civiles tenían el deber de aplastarlos. Lo que sí quiere decir es que Lutero siempre tuvo dudas acerca de cómo la fe debía relacionarse con la vida civil y política. Y esas vacilaciones han continuado apareciendo en buena parte de la tradición luterana hasta el siglo XX.

Lutero ha de ser tenido por hereje comprobado. [...] Nadie ha de prestarle asilo. Sus seguidores han de ser condenados. Y sus libros serán extirpados de la memoria humana.

Edicto de Worms

Al quemar la bula papal, Lutero se había declarado en rebeldía contra las autoridades eclesiásticas. En Worms, al negarse a abjurar, se mostró igualmente firme ante el poder del Emperador. Este no estaba dispuesto a permitir que un fraile revoltoso lo desobedeciera, y por tanto se preparó para añadir la condenación civil sobre la eclesiástica de que Lutero era ya objeto. Empero esto no resultaba tan fácil, porque varios de los principales miembros de la dieta se oponían a ello.

Cuando por fin, forzada por el Emperador, la dieta promulgó el edicto que citamos al principio de este capítulo, Lutero se encontraba a salvo en el castillo de Wartburgo.

El exilio en Wartburgo

Lo que había sucedido era que Federico el Sabio, enterado de que el Emperador forzaría a la dieta a condenar a Lutero, lo había puesto a salvo. Un grupo de hombres armados, bajo instrucciones de Federico, había secuestrado al fraile y lo había llevado a Wartburgo. Debido a sus propias instrucciones, ni el mismo Federico sabía dónde estaba escondido Lutero. Muchos lo daban por muerto, y corrían rumores de que se le había matado por orden del Papa o del Emperador.

Escondido en Wartburgo, Lutero se dejó crecer la barba, les escribió a algunos de sus colaboradores más cercanos diciéndoles que no temieran por su paradero, y se dedicó a escribir. De todas sus obras de ese período, ninguna es tan importante como la traducción de la Biblia. El Nuevo Testamento, comenzado en Wartburgo, fue terminado dos años más tarde, y el Antiguo le tomó diez. Pero la importancia de

aquella obra bien valía el tiempo empleado en ella, pues la Biblia de Lutero, además de darle nuevo ímpetu al movimiento reformador, le dio forma al idioma y por tanto a la nacionalidad alemana.

Mientras Lutero estaba en el exilio, varios de sus colaboradores se ocuparon de continuar la labor reformadora en Wittenberg. De ellos los dos más destacados eran Carlstadt y Felipe Melanchthon, un joven profesor de griego, de temperamento muy diferente al de Lutero pero convencido de las opiniones de su colega. Hasta entonces, la reforma que Lutero preconizaba no había tomado forma concreta en la vida religiosa de Wittenberg. Lutero era un hombre tan temeroso de Dios que había vacilado en dar los pasos concretos que se seguían de su doctrina. Pero ahora, en ausencia suya, esos pasos se siguieron rápidamente unos a otros. Muchos monjes y monjas dejaron sus monasterios y se casaron. Se simplificó el culto, y se empezó a usar en él alemán en vez de latín. Se abolieron las misas por los muertos. Se cancelaron los días de ayuno y abstinencia. Melanchthon empezó a ofrecer la comunión en ambas especies —es decir, a darles el cáliz a los laicos.

Al principio Lutero vio todo esto con agrado. Pero pronto comenzó a tener dudas acerca de lo que estaba teniendo lugar en Wittenberg. Cuando Carlstadt y varios de sus seguidores se dedicaron a derribar imágenes, Lutero les aconsejó moderación. Entonces aparecieron en Wittenberg tres laicos procedentes de la vecina Zwickau, que decían ser profetas.

Según ellos, Dios les hablaba directamente, y no tenían necesidad de las Escrituras. Melanchthon no sabía qué responder a tales pretensiones, y le pidió consejo al exiliado de Wartburgo. Por fin Lutero decidió que lo que estaba en juego era nada menos que el evangelio mismo, y regresó a Wittenberg. Antes de dar ese paso se lo hizo saber a Federico el Sabio, aunque le dijo claramente que no esperaba su protección, sino que confiaba únicamente en Dios, a cuyo servicio estaba.

Las circunstancias políticas

Aunque Lutero no era hombre que hiciera cálculos en ese sentido, el hecho es que la razón por la que Federico pudo tenerlo escondido en el castillo de Wartburgo, y la razón por la que después él mismo pudo regresar a Wittenberg sin ser encarcelado y muerto, era la condición política del momento.

Carlos V estaba decidido a arrancar de raíz la “herejía” luterana. Pero por lo pronto se veía amenazado por otros enemigos más poderosos. En medio de tales circunstancias, el Emperador no podía permitirse el lujo de enemistar a sus súbditos alemanes a causa de quien todavía le parecía ser un fraile testarudo.

El gran enemigo de Carlos V era Francisco I de Francia. Este rey, que al principio

de su reinado había sido sin lugar a dudas el monarca más poderoso de Europa, veía con disgusto el creciente poder del Rey de España y Emperador de Alemania. Poco antes de la dieta de Worms, los dos rivales habían chocado en Navarra. (Como veremos más adelante, fue en ese encuentro donde Ignacio de Loyola recibió la herida que a la postre haría de él el gran reformador católico.) Durante el mismo año de 1521, y hasta el 1525, Carlos V se vio envuelto en guerras casi constantes con Francisco I. Por fin, en la batalla de Pavía, el Rey de Francia cayó prisionero de las tropas imperiales, y el conflicto pareció haber llegado a su fin. En el entretanto, solamente unos meses después de la dieta de Worms, León X había muerto, y Carlos V había hecho elegir papa a su tutor Adriano de Utrecht, quien tomó el nombre de Adriano VI. Este papa, al tiempo que deseaba reformar la iglesia, no estaba dispuesto a que se discutieran sus doctrinas. Por tanto, implantó en Roma una vida austera, y comenzó una reforma que, de haber tenido buen éxito, quizá hubiera eclipsado a la que había comenzado en Alemania. Pero Adriano murió al año y medio de ser hecho papa, y sus reformas no lograron echar raíces. Su sucesor, Clemente VII, era un hombre muy parecido a León X, más interesado en el arte y en la política italiana que en los asuntos de la iglesia. Pronto hubo fricciones entre el Emperador y el nuevo papa.

Carlos V firmó en Madrid un tratado de paz con su prisionero Francisco, y a base de ese tratado le devolvió la libertad. Pero las estipulaciones de la paz de Madrid eran demasiado onerosas, y hasta vergonzosas, para Francia, y pronto Francisco hizo con Clemente VII un pacto contra Carlos V. Este último creía poder contar con la ayuda de Francia y del papado para extirpar la herejía luterana y para detener el avance de los turcos, e inesperadamente sus dos supuestos aliados le declararon la guerra.

En el 1527 las tropas imperiales, compuestas mayormente de españoles y alemanes, invadieron Italia y se dirigieron hacia Roma. La ciudad pontificia estaba indefensa, y el Papa tuvo que refugiarse en el castillo de San Angel mientras los invasores saqueaban la ciudad. Puesto que muchos de éstos eran luteranos, para ellos ese saqueo tomó matices religiosos: era Dios quien finalmente tomaba venganza del Anticristo. La situación del Papa era desesperada cuando, a principios de 1528, un ejército francés, con el apoyo económico de Inglaterra, acudió a socorrerlo. Las tropas imperiales se vieron obligadas a replegarse, y hubieran sido aniquiladas de no ser porque una epidemia forzó a los franceses a abandonar la contienda. En 1529, Carlos V logró firmar la paz, primero con el Papa y después con el Rey de Francia.

Por fin Carlos V parecía estar libre para enfrentarse al luteranismo, cuando una nueva amenaza lo obligó a postergar esa acción una vez más. Los turcos, al mando de Soleimán, se lanzaron sobre Viena, la capital de las posesiones austriacas del Emperador. Ante esta amenaza, todos los alemanes se unieron, y la cuestión religiosa fue pospuesta. Viena se defendió valientemente, y Soleimán se vio obligado a levantar el sitio cuando supo que el ejército alemán se acercaba.

Fue entonces cuando, tras larga ausencia, Carlos V regresó a Alemania. Uno de

sus principales proyectos era aplastar el luteranismo. Pero durante el tiempo transcurrido habían tenido lugar en Alemania acontecimientos de gran importancia.

Las rebeliones de los nobles y de los campesinos

En 1522 y 1523, la baja nobleza se había sublevado, bajo la dirección de Franz von Sickingen. Durante largo tiempo esa clase había visto eclipsarse su fortuna, y muchos de sus miembros culpaban de ello a Roma. Entre estos caballeros sin tierras ni dinero, el nacionalismo era fortísimo. Muchos se habían sumado a los seguidores de Lutero, en quien veían al campeón nacional. Algunos, como Ulrico von Hutten, estaban convencidos de la verdad de lo que predicaba Lutero, aunque querían llevarlo más lejos. Cuando por fin los caballeros se rebelaron, y atacaron a Tréveris, fueron derrotados decisivamente por los príncipes, quienes aprovecharon esa coyuntura para apoderarse de las pocas tierras que todavía tenían los pequeños nobles. Sickingen murió en el combate, y Hutten se exilió en Suiza, donde murió poco después. Todo esto fue visto por Lutero y sus colegas más cercanos como una gran tragedia, y una prueba más de que es necesario someterse a las autoridades civiles. Poco después, en 1525, estalló la rebelión de los campesinos. Estos habían sufrido por varias décadas una opresión siempre creciente, y por tanto había habido rebeliones en 1476, 1491, 1498, 1503 y 1514. Pero ninguna de ellas tuvo la magnitud de la de 1525.

En esta nueva rebelión, un factor vino a añadirse a las demandas económicas de los campesinos. Ese nuevo factor fue la predicación de los reformadores. Aunque el propio Lutero no creía que su predicación debía ser aplicada en términos políticos, hubo muchos que no estuvieron de acuerdo con él en este punto. Uno de ellos fue Tomás Muntzer, natural de Zwickau, cuyas primeras doctrinas se parecían mucho a las de los profetas de Zwickau. Según él, lo que importaba no era el texto de las Escrituras, sino la revelación presente del Espíritu. Pero esa doctrina espiritualista tenía un aspecto altamente político, pues Muntzer creía que quienes eran nacidos de nuevo por obra del Espíritu debían unirse en una comunidad teocrática, para traer el reino de Dios. Lutero había obligado a Muntzer a abandonar la región. Pero el fogoso predicador regresó, y se unió entonces a la rebelión de los campesinos.

Aun aparte de Muntzer, esta nueva rebelión tenía un tono religioso. En sus “Doce artículos”, los campesinos presentaban varias demandas económicas, y otras religiosas.

Pero trataban de basarlo todo en las Escrituras, y su último artículo declaraba que, si se probaba que alguna de sus demandas era contraria a las Escrituras, sería retirada. Luego, aunque el propio Lutero no haya visto esa relación, tienen razón los historiadores que dicen que la rebelión de los campesinos se debió en buena medida a la predicación de Lutero y sus seguidores.

En todo caso, Lutero no sabía cómo responder a esa nueva situación. Posiblemente

su doctrina de los dos reinos le hacía más difícil saber qué hacer. Cuando primero leyó los “Doce artículos”, se dirigió a los príncipes, diciéndoles que lo que se pedía en ellos era justo. Pero cuando la rebelión tomó forma, y los campesinos se alzaron en armas, Lutero trató de disuadirlos, y a la postre instó a los príncipes a que tomaran medidas represivas.

Después, cuando la rebelión fue ahogada en sangre, el Reformador conminó a los príncipes para que tuvieran misericordia de los vencidos. Pero sus palabras no fueron escuchadas, y se calcula que más de 100.000 campesinos fueron muertos.

Las consecuencias de todo esto fueron también funestas para la causa de la Reforma. Los príncipes católicos culparon al luteranismo de la rebelión, y a partir de entonces prohibieron todo intento de predicar la reforma en sus territorios. En cuanto a los campesinos, muchos de ellos abandonaron el luteranismo, y regresaron a la vieja fe o se hicieron anabaptistas.

La ruptura con Erasmo

Mientras Alemania se veía sacudida por todos estos acontecimientos, los católicos moderados se vieron obligados a tomar partido entre Lutero y sus contrincantes. El más famoso de los humanistas, Erasmo, había visto con simpatía el comienzo de la reforma luterana, pero la discordia que había surgido de ella le repugnaba. Por largo tiempo Erasmo evitó declararse en contra de Lutero, pues su espíritu pacífico odiaba las controversias. Pero por fin la presión fue tal que no era posible evitar la ruptura con uno u otro bando. Erasmo había sido siempre buen católico, aunque se dolía de la ignorancia y corrupción del clero. Por tanto, cuando se vio obligado a decidirse, no había para él otra alternativa que optar por la religión tradicional.

En lugar de atacar a Lutero en lo que se refería a las indulgencias, el sacrificio de la misa, o la autoridad del papa, Erasmo escogió como campo de batalla la cuestión del libre albedrío. Su doctrina de la justificación por la fe, que es don de Dios, y sus estudios de Agustín y San Pablo, habían llevado a Lutero a afirmar la doctrina de la predestinación. En este punto Erasmo lo atacó en un tratado acerca del libre albedrío.

Lutero respondió con su vehemencia característica, aunque le agradecía a Erasmo el haber centrado la polémica sobre un punto fundamental, y no sobre cuestiones periféricas tales como la venta de indulgencias, las reliquias de los santos, etc. Para Lutero, la idea del libre albedrío humano que tenían los filósofos, y que era común entre los moralistas de su época, no se percataba del poder del pecado. El pecado humano es tal que no tenemos poder alguno para librarnos de él.

Sólo mediante la acción de Dios podemos ser justificados y librados del poder del maligno. Y aun entonces seguimos siendo pecadores. Por tanto, nuestra voluntad nada

puede por sí misma cuando se trata de servir a Dios.

Esa controversia entre Lutero y Erasmo con respecto al libre albedrío hizo que muchos humanistas abandonaran la causa luterana. Otros, como Felipe Melanchthon, continuaron apoyando a Lutero, aunque sin romper sus relaciones cordiales con Erasmo. Pero éstos eran los menos, y por tanto puede decirse que la polémica sobre el libre albedrío marcó la ruptura definitiva entre la reforma luterana y la humanista.

Las dietas del Imperio

Mientras todo esto sucedía, y en ausencia del Emperador, era necesario seguir gobernando el Imperio. Puesto que Carlos V había tenido que ausentarse inmediatamente después de la dieta de Worms, y puesto que el edicto de esa dieta había sido obra suya, la Cámara Imperial que gobernaba en su lugar no trató de aplicarlo. Cuando se reunió de nuevo la dieta en Nuremberg, en 1523, se adoptó una política de tolerancia hacia el luteranismo, a pesar de que los legados del Papa y del Emperador protestaron.

En 1526, cuando Carlos V se veía obligado a enfrentarse a la vez al Papa y al Rey de Francia, la dieta de Spira declaró que, dadas las nuevas circunstancias, el edicto de Worms no era válido, y que por tanto cada estado tenía libertad de seguir el curso religioso que su conciencia le dictara. Varios de los territorios del sur de Alemania, además de Austria, optaron por la fe católica, mientras muchos otros prefirieron la luterana. A partir de entonces, Alemania quedó transformada en un mosaico religioso.

En 1529, la segunda dieta de Spira siguió un curso muy distinto. En aquel momento el Emperador era más poderoso, y varios príncipes que antes habían sido moderados se pasaron al bando católico. Allí se reafirmó el edicto de Worms.

Fue entonces cuando los príncipes luteranos protestaron formalmente, y por ello a partir de ese momento se les empezó a llamar “protestantes”. Carlos V regresó por fin a Alemania en 1530, para la celebración de la dieta de Augsburgo. En la dieta de Worms, el Emperador no había querido oír de qué trataba el debate. Pero ahora, en vista del curso de los acontecimientos, pidió que se le presentara una exposición ordenada de los puntos en discusión. Ese documento, preparado principalmente por Melanchthon, es lo que se conoce como la “Confesión de Augsburgo”. Al principio representaba sólo a los protestantes de Sajonia. Pero poco a poco otros fueron firmándolo, y pronto llegó a servir para presentar ante el Emperador un frente casi totalmente unido (había otras dos confesiones minoritarias, que no concordaban con ésta de la mayoría de los protestantes).

Nuevamente, el Emperador montó en cólera, y les dio a los protestantes hasta abril del año siguiente para retractarse.

La Liga de Esmalcalda

Una vez más, el protestantismo estaba amenazado de muerte. Si el Emperador unía sus recursos españoles a los de los príncipes alemanes católicos, no le sería difícil aplastar a cualquiera de los príncipes protestantes e imponer el catolicismo en sus territorios. Ante esta amenaza, los gobernantes de los territorios protestantes se reunieron para tomar una acción conjunta. Tras largas vacilaciones, Lutero llegó a la conclusión de que era lícito tomar las armas en defensa propia contra el Emperador. Los territorios protestantes formaron entonces la Liga de Esmalcalda, cuyo propósito era ofrecer resistencia al edicto imperial, si Carlos V se decidía a imponerlo por las almas.

La lucha prometía ser larga y costosa, cuando una vez más la política internacional obligó a Carlos a posponer toda acción contra los protestantes. Francisco I se preparaba de nuevo para la guerra, y los turcos daban muestras de querer vengar el fracaso de su campaña anterior. En tales circunstancias, Carlos V tenía que contar con el apoyo de todos sus súbditos alemanes. Se comenzaron por tanto las negociaciones entre protestantes y católicos, y se llegó por fin a la paz de Nuremberg, firmada en 1532. Según ese acuerdo, se les permitiría a los protestantes continuar en su fe, pero les estaría prohibido extenderla hacia otros territorios. El edicto imperial de Augsburgo quedaba suspendido, y los protestantes le ofrecían al Emperador su apoyo contra los turcos, al tiempo que se comprometían a no ir más allá de la Confesión de Augsburgo.

Como antes, las condiciones políticas habían obrado en pro del protestantismo, que continuaba extendiéndose hacia nuevos territorios, aun a pesar de lo acordado en Nuremberg.

Ulrico Zwinglio y la Reforma en Suiza

60

Si el hombre interno es tal que halla su deleite en la ley de Dios, porque ha sido creado a imagen divina a fin de tener comunión con El, se sigue que no habrá ley ni palabra alguna que le cause más deleite a ese hombre interno que la Palabra de Dios.

Ulrico Zwinglio

Al estudiar a Lutero y el movimiento reformador que él dirigió en Alemania, vimos que el nacionalismo alemán y el humanismo se movieron paralelamente a la obra del gran Reformador, quien no era en verdad nacionalista ni humanista. El caso de Ulrico Zwinglio es muy distinto, pues en él los principios reformadores, el sentimiento patriótico y el humanismo se conjugan en un programa de reforma religiosa, intelectual y política.

La peregrinación de Zwinglio

Zwinglio nació en enero de 1484, menos de dos meses después que Lutero, en una pequeña aldea suiza. Tras recibir sus primeras letras de su tío, fue a estudiar a Basilea y Berna, donde el humanismo estaba en boga. Después fue a la universidad de Viena, y de nuevo a Basilea. Cuando recibió su título de Maestro en Artes, en 1506, dejó los estudios formales para ser sacerdote en la aldea de Glarus. Pero aun allí continuó sus estudios humanistas, y llegó a dominar el griego. En esto era excepcional, pues sabemos por otros testigos que había muchísimos sacerdotes ignorantes, y hasta se nos dice que eran pocos los que habían leído todo el Nuevo Testamento.

En 1512 y 1515, Zwinglio acompañó a contingentes de mercenarios procedentes de su distrito, en campañas en Italia. La primera expedición resultó victoriosa, y el joven sacerdote vio a sus compatriotas entregados al saqueo. El resultado de la segunda fue totalmente opuesto, y le dio a Zwinglio oportunidad de ver de cerca el impacto de la derrota sobre los vencidos. Todo aquello lo fue convenciendo de que uno

de los grandes males de Suiza era que su juventud se veía constantemente envuelta en guerras que no eran de su incumbencia, y que el servicio mercenario destruía la fibra moral de la sociedad.

Tras pasar diez años en Glarus, Zwinglio fue nombrado cura de una abadía que era centro de peregrinaciones, y allí su predicación contra la idea de que tales ejercicios procuraban la salvación atrajo la atención de muchos.

Cuando por fin llegó a ser cura en la ciudad de Zurich, Zwinglio había llegado a ideas reformadoras muy parecidas a las de Lutero. Pero su ruta hacia esas ideas no había sido el tormento espiritual del reformador alemán, sino más bien el estudio de las Escrituras utilizando los métodos humanistas, y la indignación ante las supersticiones del pueblo, la explotación de que era objeto por parte de algunos eclesiásticos, y el servicio militar mercenario.

Pronto la autoridad de Zwinglio en Zurich fue grande. Cuando alguien llegó vendiendo indulgencias, el cura reformador logró que el gobierno lo expulsara. Cuando Francisco I le pidió a la Confederación Suiza soldados para sus guerras contra Carlos V, todos los demás cantones accedieron, pero Zurich se negó, siguiendo el consejo de su predicador. Poco después los legados del Papa, que era aliado de Francisco, prevalecieron sobre el gobierno de Zurich, mostrando que existían tratados que lo obligaban a proporcionarle soldados al papa. Esto hizo que a partir de entonces buena parte de los ataques de Zwinglio, antes dirigidos de manera impersonal contra las supersticiones, se volvieran más directamente contra el papa.

Era la época en que Lutero estaba causando gran revuelo en Alemania, al enfrentarse al Emperador en Worms. Ahora los enemigos de Zwinglio empezaron a decir que sus doctrinas eran las mismas del alemán. Más tarde el propio Zwinglio diría que, aun antes de haber conocido las doctrinas de Lutero, había llegado a conclusiones semejantes a base de sus estudios de la Biblia. Luego, no se trata aquí de un resultado directo de la obra de Lutero, sino de una reforma paralela a la de Alemania, que pronto comenzó a establecer contactos con ella, pero cuyo origen era independiente. En todo caso, en 1522 Zwinglio estaba listo a emprender su obra reformadora, y el Concejo de Gobierno de Zurich lo respaldaba.

La ruptura con Roma

Zurich estaba bajo la jurisdicción eclesiástica del episcopado de Constanza, que comenzó a dar señales de preocupación por lo que se estaba predicando en Zurich. Cuando Zwinglio predicó contra las leyes del ayuno y la abstinencia, y algunos miembros de su parroquia se reunieron para comer salchichas durante la cuaresma, el obispo sufragáneo de Constanza acusó al predicador ante el Concejo de Gobierno. Pero Zwinglio se defendió a base de las Escrituras, y se le permitió seguir predicando.

Poco después Zwinglio empezó a criticar el celibato, diciendo que no era bíblico y que en todo caso quienes lo enseñaban no lo cumplían. El Papa, a la sazón Adriano VI, trató de calmar su celo haciéndole promesas tentadoras. Pero Zwinglio persistía en su posición, y logró que el Concejo convocara a un debate entre él y el vicario del obispo acerca de las doctrinas que Zwinglio predicaba.

Llegado el momento del debate, varios cientos de personas se reunieron para presenciarlo. Zwinglio propuso y defendió sus diversas tesis a base de las Escrituras. El vicario no respondió a sus tesis, sino que dijo que pronto se reuniría un concilio universal que decidiría acerca de las cuestiones que se debatían.

Cuando se le pidió que tratase de probar que Zwinglio estaba equivocado, se negó a hacerlo. En consecuencia, el Concejo declaró que, puesto que nadie había aparecido para refutar las doctrinas de Zwinglio, éste podía seguir predicando libremente. Esa decisión por parte del Concejo marcó la ruptura de Zurich con el episcopado de Constanza, y por tanto con Roma.

A partir de entonces, Zwinglio, con el apoyo del Concejo, fue llevando a cabo su reforma, que consistía en una restauración de la fe y las prácticas bíblicas. En cuanto a lo que esto quería decir, Zwinglio difería de Lutero, pues mientras el alemán creía que debían retenerse todos los usos tradicionales, excepto aquellos que contradijesen a la Biblia, el suizo sostenía que todo lo que no se encontrase explícitamente en las Escrituras debía ser rechazado. Esto lo llevó, por ejemplo, a suprimir el uso de órganos en las iglesias, pues se trataba de un instrumento que no aparecía en la Biblia.

Bajo la dirección de Zwinglio, hubo rápidos cambios en Zurich. Se empezó a ofrecer la comunión en ambas especies. Muchos sacerdotes, monjes y monjas se casaron. Se estableció un sistema de educación pública general, sin distinción de clases. Al mismo tiempo, predicadores y laicos procedentes de Zurich propagaban sus doctrinas por otros cantones suizos.

La Confederación Suiza, como su nombre lo indica, no era un estado centralizado, sino un complejo mosaico de diversos estados, cada uno con su propio gobierno y sus propias leyes, que se habían confederado con ciertos propósitos concretos, particularmente el de garantizar su independencia. Dentro de ese mosaico, pronto algunas regiones se volvieron protestantes, mientras otras continuaron en obediencia a Roma y su jerarquía. Esta divergencia religiosa se sumó a otras diferencias profundas, y la guerra civil llegó a parecer inevitable.

Los cantones católicos empezaron a dar pasos hacia una alianza con Carlos V, y Zwinglio les aconsejó a los protestantes que atacaran a los católicos antes que fueran demasiado fuertes. Pero las autoridades no estaban dispuestas a ser las primeras en acudir a las armas. Cuando por fin Zurich se decidió a atacar, los demás cantones protestantes no estuvieron de acuerdo. Por fin, contra el consejo de Zwinglio, se tomaron medidas económicas contra los cantones católicos, a quienes acusaban de haber traicionado a la Confederación al aliarse con Carlos V, y a través de él con la

odiada casa de los Habsburgo.

En octubre de 1531 los cinco cantones católicos reunieron sus ejércitos y atacaron a Zurich por sorpresa. Los defensores apenas tuvieron tiempo de prepararse para el combate, pues no supieron que se les atacaba hasta que vieron los pendones del enemigo en el horizonte. Zwinglio salió con los primeros soldados, dispuesto a ofrecer resistencia mientras el grueso del ejército se preparaba para la defensa. Allí, en Cappel, los cantones católicos derrotaron a Zurich, y Zwinglio murió en el combate.

Poco más de un mes más tarde se firmaba la paz de Cappel, por la que los protestantes se comprometían a pagar los gastos de la reciente campaña, pero se le permitía a cada cantón decidir cuál sería su propia fe. A partir de entonces, el protestantismo quedó establecido en varios cantones suizos, y el catolicismo en otros.

La teología de Zwinglio

No podemos detenernos aquí a exponer detalladamente la teología del reformador suizo, que en todo caso coincidía en muchos puntos con la de Lutero. Por tanto, nos limitaremos a señalar los principales puntos de contraste entre ambos reformadores.

La principal diferencia entre ambos reformadores se relaciona con el camino que cada uno de ellos siguió para llegar a sus doctrinas. Mientras Lutero fue el alma atormentada que por fin encontró solaz en el mensaje bíblico de la justificación por la fe, Zwinglio fue más bien el erudito humanista, que se dedicó a estudiar las Escrituras porque ellas eran la fuente de la fe cristiana, y parte del movimiento humanista consistía precisamente en regresar a las fuentes de la antigüedad. Esto a su vez quiere decir que la teología de Zwinglio es más racionalista que la de Lutero.

Un buen ejemplo de esto es el modo en que los dos reformadores discuten la doctrina de la predestinación. Ambos creían en la predestinación tanto porque era necesaria para afirmar la justificación absolutamente gratuita, como porque se encuentra en las epístolas paulinas. Pero mientras para Lutero la predestinación era el resultado y la expresión de su experiencia de sentirse impotente ante su propio pecado, y verse por tanto obligado a declarar que su salvación no era obra suya, sino de Dios, para Zwinglio la predestinación es algo que se deduce racionalmente del carácter de Dios. Para el reformador de Zurich, la mejor prueba de la predestinación es que, si Dios es omnipotente y omnisciente, ha de saberlo todo y determinarlo todo de antemano.

Lutero no emplearía tales argumentos, sino que se contentaría con decir que la predestinación es necesaria debido a la impotencia del ser humano para librarse de su propio pecado. Los argumentos al estilo de los de Zwinglio le hubieran parecido producto de la “cochina razón”, y no de la revelación bíblica ni de la experiencia del

evangelio.

También en cuanto al alcance de los cambios que debían operarse en la iglesia, los dos reformadores diferían. Como hemos dicho anteriormente, Lutero creía que bastaba con deshacerse de todo lo que contradijera las Escrituras, mientras Zwinglio insistía en la necesidad de retener solamente lo que se encontrara explícitamente en la Biblia. Una vez más, lo que le preocupaba a Lutero no eran las formas externas de la religión, sino la proclamación del evangelio verdadero.

Zwinglio creía que el retorno a las fuentes debía ser el principio guiador de la Reforma, y parte de ese retorno consistía en deshacerse de todas las innovaciones que hubieran sido hechas con el correr de los siglos, por insignificantes que fueran.

El racionalismo de Zwinglio se mezclaba con ciertos elementos procedentes del neoplatonismo, que se habían introducido en el cristianismo siglos antes, con Justino Mártir, Orígenes, Agustín y otros. El más notable de estos elementos es la tendencia a menospreciar la creación material, y a establecer un contraste entre ella y las realidades espirituales. Esta era una de las razones por las que Zwinglio insistía en un culto sencillo, que no llevara al creyente hacia lo material mediante un uso exagerado de los sentidos. Lutero, por su parte, afirmaba la doctrina bíblica de la creación como buena, y por tanto trataba de no exagerar el contraste entre lo material y lo espiritual. Para él lo material no era un obstáculo, sino una ayuda, a la vida espiritual.

Las consecuencias de esto se vieron claramente en el modo en que los dos reformadores entendían los sacramentos, particularmente la eucaristía. Mientras Lutero creía que al realizarse la acción externa por el ser humano tenía lugar una acción interna y divina, Zwinglio no estaba dispuesto a concederles tal eficacia a los sacramentos, pues ello limitaría la libertad del Espíritu. Para Zwinglio, los elementos materiales, y la acción física que los acompaña, no pueden ser más que símbolos o señales de la realidad espiritual. Según él, cuando Jesús dijo: “esto es mi cuerpo”, lo que quería decir era “esto significa mi cuerpo”.

Para ambos reformadores sus doctrinas eucarísticas eran importantes, pues se relacionaban estrechamente con el resto de su teología. Por ello, cuando las circunstancias políticas hicieron que el landgrave Felipe de Hesse tratara de unir a los reformadores alemanes con los suizos, la cuestión de la presencia de Cristo en la comunión resultó ser el obstáculo insalvable. Esto tuvo lugar en 1529, cuando a instancias de Felipe se reunieron en Marburgo los principales jefes del movimiento reformador: Lutero y Melanchthon de Wittenberg, Bucero de Estrasburgo, Ecolampadio de Basilea, y Zwinglio de Zurich. En todos los puntos principales parecían estar de acuerdo, excepto en el que se refería al sentido y la eficacia de la comunión. Y aun en este punto pudo quizá haberse llegado a un entendimiento, de no ser porque Melanchthon le recordó a Lutero que la doctrina que Zwinglio proponía separaría aún más a los luteranos de los católicos alemanes, a quienes Lutero y sus compañeros todavía esperaban ganar para su causa. Algún tiempo después, cuando la

ruptura con los católicos resultó irreversible, el propio Melanchthon llegó a un acuerdo con los reformadores suizos y de Estrasburgo.

En todo caso, no cabe duda de que la frase que se le atribuye a Lutero en el coloquio de Marburgo, “no somos del mismo espíritu”, reflejaba adecuadamente la situación. La diferencia entre los dos reformadores con respecto a la comunión no era cuestión de un detalle sin importancia, sino que tenía que ver con el modo en que los dos veían la relación entre la materia y el espíritu, y por tanto también con el modo en que entendían la revelación divina.

Ahora todos quieren salvarse mediante una fe superficial, sin los frutos de la fe, sin el bautismo de la prueba y la tribulación, sin amor ni esperanza, y sin prácticas verdaderamente cristianas.

Conrado Grebel

Tanto Lutero como Zwinglio se quejaban de que a través de los siglos el cristianismo había dejado de ser lo que había sido en tiempos del Nuevo Testamento. Lutero deseaba librarlo de todo lo que contradijera las Escrituras. Zwinglio iba más lejos, y sostenía que sólo ha de practicarse o de creerse lo que se encuentre en la Biblia. Pero pronto aparecieron otros que señalaban que el propio Zwinglio no llevaba esas ideas a su conclusión lógica.

Los primeros anabaptistas

Según esas personas, Zwinglio y Lutero olvidaban que en el Nuevo Testamento hay un contraste marcado entre la iglesia y la sociedad que la rodea. Ese contraste pronto resultó en persecución, porque la sociedad romana no podía tolerar al cristianismo primitivo. Luego, la avenencia entre la iglesia y el estado que tuvo lugar a partir de la conversión de Constantino constituye en sí misma un abandono del cristianismo primitivo. Por tanto, la reforma iniciada por Lutero debía ir más lejos si verdaderamente quería ser obediente al mandato bíblico. La iglesia no debía confundirse con el resto de la sociedad. Y la diferencia fundamental entre ambas es que, mientras se pertenece a una sociedad por el mero hecho de nacer en ella, y sin hacer decisión alguna al respecto, para ser parte de la iglesia hay que hacer una decisión personal. La iglesia es una comunidad voluntaria, y no una sociedad dentro de la cual nacemos.

La consecuencia inmediata de todo esto es que el bautismo de niños ha de ser rechazado. Ese bautismo da a entender que se es cristiano sencillamente por haber

nacido en una sociedad supuestamente cristiana. Pero tal entendimiento oculta la verdadera naturaleza de la fe cristiana, que requiere decisión propia.

Además, estos reformadores más radicales sostenían que la fe cristiana era en su esencia misma pacifista. El Sermón del Monte ha de ser obedecido al pie de la letra, a pesar de las muchas objeciones sobre la imposibilidad de practicarlo, pues tales objeciones se deben a la falta de fe. Los cristianos no han de tomar las armas para defenderse a sí mismos, ni para defender su patria, aun cuando sea amenazada por los turcos. Como era de esperarse, tales doctrinas no fueron bien recibidas en Alemania, donde la amenaza de los turcos era constante, ni tampoco en Zurich y los demás cantones protestantes de Suiza, donde la fe protestante estaba en peligro de ser aplastada por los católicos.

Estas opiniones aparecieron en diversos lugares en el siglo XVI, al parecer sin que hubiera conexión directa entre sus diversos focos. Pero fue en Zurich donde primero surgieron a la luz. Había allí un grupo de creyentes, asiduos lectores de la Biblia, y varios de ellos ilustrados, que instaban a Zwinglio a tomar medidas más radicales de reforma. En particular, estas personas, que se daban el nombre de “hermanos”, sostenían que se debía fundar una congregación o grupo de los verdaderos creyentes, en contraste con quienes se decían cristianos por el hecho de haber nacido en un país cristiano y haber sido bautizados de niños.

Cuando por fin resultó evidente que Zwinglio no seguiría el camino que ellos propugnaban, algunos de los “hermanos” decidieron fundar ellos mismos esa comunidad de verdaderos creyentes. En señal de ello, el exsacerdote Jorge Blaurock le pidió a otro de los hermanos, Conrado Grebel, que lo bautizara. El 21 de enero de 1525, junto a la fuente que se encontraba en medio de la plaza de Zurich, Grebel bautizó a Blaurock, quien acto seguido hizo lo mismo con otros hermanos. Aquel primer bautizo no fue todavía por inmersión, pues lo que preocupaba a Blaurock, Grebel y los demás no era la forma en que se administraba el rito, sino la necesidad de que la persona tuviera fe y la confesara antes de ser bautizada. Más tarde, en sus esfuerzos por ser bíblicos en todas sus prácticas, empezaron a bautizar por inmersión. Pronto se les dio a estas personas el nombre de “anabaptistas”, que quiere decir “rebautizadores”. Naturalmente, ese nombre no era del todo exacto, porque lo que los supuestos rebautizadores decían no era que fuese necesario bautizarse de nuevo, sino que el primer bautismo no era válido, y que por tanto el que se recibía después de confesar la fe era el primero y único. Pero en todo caso la historia los conoce como “anabaptistas”, y ése es el nombre que les daremos aquí a fin de evitar confusiones.

El movimiento anabaptista pronto atrajo gran oposición, tanto por parte de los católicos como de los reformadores. Aunque esa oposición se expresaba comúnmente en términos teológicos, el hecho es que los anabaptistas fueron perseguidos porque se les consideraba subversivos. A pesar de todas sus reformas, Lutero y Zwinglio continuaron aceptando los términos fundamentales de la relación entre el cristianismo

y la sociedad que se habían desarrollado a partir de Constantino. Ni el uno ni el otro interpretaban el evangelio de tal modo que fuera un reto radical al orden social. Y eso fue, aun sin quererlo, lo que hicieron los anabaptistas. Su pacifismo extremo les resultaba intolerable a los encargados de mantener el orden social y político, particularmente en una época de gran incertidumbre, como fue el siglo XVI.

Además, al insistir en el contraste entre la iglesia y la sociedad natural, los anabaptistas estaban implicando que las estructuras de poder en esa sociedad no han de transferirse a la iglesia. Aun contra los propósitos iniciales de Lutero, el luteranismo se veía ahora sostenido por los príncipes que lo habían abrazado, quienes gozaban de gran autoridad, no solamente en los asuntos políticos, sino también en los eclesiásticos. En la Zurich de Zwinglio, el Concejo de Gobierno era quien en fin de cuentas dictaba la política religiosa. Y lo mismo era cierto en los territorios católicos donde se conservaba la tradición medieval. Aunque esto no quiere decir que la iglesia y el estado concordaran en todos los puntos, sí había al menos un cuerpo de presuposiciones comunes, y era dentro de ese contexto que se producían los conflictos entre las autoridades civiles y las eclesiásticas. Pero los anabaptistas echaban todo esto por tierra al insistir en una iglesia de carácter voluntario, distinta de la sociedad civil. Además, muchos de los anabaptistas eran igualitarios. Muchos se trataban entre sí de “hermanos”. En la mayoría de sus grupos las mujeres tenían tantos derechos como los hombres. Al menos en teoría, los pobres y los ignorantes eran tan importantes como los ricos y los sabios.

Todo esto resultaba ser altamente subversivo en la Europa del siglo XVI, y por tanto pronto se comenzó a perseguir a los anabaptistas. En 1525 los cantones católicos de Suiza empezaron a condenar a los anabaptistas a la pena capital. Al año siguiente el Concejo de Gobierno de Zurich decretó también la pena de muerte para quien rebautizara o se hiciera rebautizar. A los pocos meses todos los demás territorios protestantes de Suiza siguieron el ejemplo de Zurich. En Alemania no existía una política uniforme, pues se aplicaban a los anabaptistas las viejas leyes contra los herejes, y cada estado seguía el curso que le parecía. En 1528 Carlos V decretó la pena de muerte para los anabaptistas, apelando a una vieja ley romana, creada para extirpar el donatismo, según la cual quien se hiciera culpable de rebautizar o de rebautizarse debía ser condenado a muerte. La dieta de Spira de 1529, la misma en que los príncipes luteranos protestaron y recibieron por ello el nombre de “protestantes”, aprobó el decreto imperial contra los anabaptistas. Y esta vez nadie protestó. El único príncipe alemán que, sin protestar formalmente, se negó por razones de conciencia a aplicar el decreto imperial en sus territorios fue el landgrave Felipe de Hesse.

En algunos lugares, como en la Sajonia electoral en que vivía Lutero, se acusó a los anabaptistas tanto de herejes como de sediciosos. Puesto que lo primero era un crimen religioso, y lo segundo civil, tanto las cortes eclesiásticas como las civiles tenían jurisdicción para castigar a quien se atreviera a repetir el bautismo, y a quien se

negara a presentar a sus hijos pequeños para que lo recibieran.

El número de los mártires fue enorme, probablemente mayor que el de todos los que murieron durante los tres primeros siglos de la historia de la iglesia. El modo en que se les aplicaba la pena de muerte variaba de lugar a lugar, y hasta de caso en caso. Con cruel ironía, en algunos lugares se condenaba a los anabaptistas a morir ahogados. Otras veces eran quemados vivos, siguiendo la costumbre establecida siglos antes. Pero no faltaron casos en los que fueron muertos en medio de torturas increíbles, como la de ser descuartizados en vida. Las historias de heroísmo en tales circunstancias llenarían volúmenes. Y tal parecía que, mientras más se le perseguía, más crecía el movimiento.

Los anabaptistas revolucionarios

Aunque muchos de los primeros jefes del movimiento eran eruditos, y casi todos ellos eran pacifistas, pronto aquella primera generación pereció víctima de la persecución. El movimiento se fue haciendo entonces cada vez más radical, y se mezcló con el resentimiento popular que había dado lugar a la rebelión de los campesinos. Poco a poco, el pacifismo original se fue olvidando, y el movimiento tomó un giro violento.

Aun antes de que surgiera el movimiento anabaptista, Tomás Muntzer había unido algunas de las doctrinas que ese movimiento después promulgaría con las ansias de justicia por parte de los campesinos. Ahora muchos anabaptistas hicieron lo mismo. Entre ellos se contaba Melchor Hoffman, un talabartero que había sido predicador laico luterano en Dinamarca, pero que más tarde había rechazado las teorías de Lutero acerca de la comunión, para hacerse seguidor de Zwinglio. En Estrasburgo, donde el anabaptismo era relativamente fuerte, y donde había cierta medida de tolerancia, Hoffman se hizo anabaptista. Poco después empezó a anunciar que el día del Señor estaba cercano. Su predicación inflamó a las multitudes, que acudieron a Estrasburgo, donde según él se establecería la Nueva Jerusalén. El propio Hoffman predijo que sería encarcelado por seis meses, y que entonces vendría el fin. Además, abandonó el pacifismo inicial de los anabaptistas, declarando que al aproximarse el fin sería necesario que los hijos de Dios tomaran las armas contra los hijos de las tinieblas. Cuando fue encarcelado, y se cumplió así la primera parte de su profecía, fueron muchos los que acudieron a Estrasburgo en espera de la señal de lo alto para tomar las armas. Pero el hecho mismo de que cada día eran más los anabaptistas que había en la ciudad obligó a las autoridades a tomar medidas cada vez más represivas. Y Hoffman continuaba encarcelado.

Entonces alguien dijo que en realidad la Nueva Jerusalén sería establecida, no en Estrasburgo, sino en Munster. En esa ciudad el equilibrio entre católicos y protestantes

era tal que existía una tregua entre todos los partidos, y en consecuencia no se perseguía a los anabaptistas. Hacia allá acudieron los visionarios, y la gente cuya creciente opresión les había llevado a la desesperación. El reino vendría pronto. Vendría en Munster. Y entonces los pobres recibirían la tierra por heredad. Pronto el número de los anabaptistas en Munster fue tal que lograron apoderarse de la ciudad. Sus jefes eran un panadero holandés, Juan Matthys, y su principal discípulo, Juan de Leiden. Una de sus primeras medidas fue echar a los católicos de la ciudad. El obispo, expulsado de su sede, reunió un ejército y sitió a la Nueva Jerusalén. Mientras tanto, dentro de la ciudad, se insistía cada vez más en que todo se ajustara a la Biblia. Los protestantes moderados fueron también echados por impíos. Constantemente se destruían las esculturas, pinturas y demás artefactos del culto tradicional. Fuera de la ciudad, el obispo mataba a cuanto anabaptista caía en sus manos. Los defensores se exaltaban más cuanto más desesperada se volvía su situación, pues escaseaban los víveres. A diario había quienes creían recibir visiones de lo alto. En una salida militar contra las fuerzas del obispo, Juan Matthys resultó muerto, y Juan de Leiden lo sucedió.

Debido a la guerra constante, y al éxodo de muchos varones, la población femenina de la ciudad era mucho mayor que la masculina, y Juan de Leiden decretó la poligamia, a la usanza de los patriarcas del Antiguo Testamento. Por ley, toda mujer en la ciudad tenía que estar casada con algún hombre. El sitio se prolongaba y, al mismo tiempo que los sitiados carecían de víveres, los fondos del obispo comenzaban a escasear. En una acción desesperada, Juan de Leiden salió con un puñado de hombres, y derrotó en una escaramuza a los soldados del obispo. Entonces, en celebración de aquella victoria, fue proclamado rey de la Nueva Jerusalén.

Empero poco después un grupo de habitantes de la Nueva Jerusalén, quizá hastiados de los excesos que se cometían, o quizá impulsados por el hambre y el miedo, le abrieron las puertas de la ciudad al obispo, cuyas tropas arrasaron a los defensores del reducto apocalíptico. El Rey de la Nueva Jerusalén fue hecho prisionero, y exhibido por toda la región, con sus dos principales lugartenientes, en sendas jaulas de hierro. Poco después fueron torturados y ejecutados.

Así terminó el principal brote del anabaptismo revolucionario. Melchor Hoffman continuó encarcelado y olvidado, al parecer hasta su muerte. Y hasta el día de hoy, en la iglesia de San Lamberto, en Munster, pueden verse las tres jaulas en que fueron exhibidos el Rey y sus dos lugartenientes.

El anabaptismo posterior

La caída de Munster le puso fin al anabaptismo revolucionario. Pronto se comenzaron a escuchar las voces de quienes decían que la tragedia de Munster se

debía a que se había abandonado el pacifismo original, que era parte de la verdadera fe. Al igual que los primeros anabaptistas, estos nuevos jefes creían que la razón por la que los cristianos no están dispuestos a cumplir los preceptos del Sermón del Monte no es que no sean factibles, sino que es más bien la falta de fe. Quien de veras tiene fe, practica el amor que Jesús enseñó, y deja las consecuencias de ello en manos de Dios.

El más notable portavoz de esta nueva generación fue Menno Simons, un sacerdote católico holandés que abrazó el anabaptismo en 1536, es decir, el mismo año en que fueron ejecutados Juan de Leiden y sus compañeros. Simons se unió a un grupo de anabaptistas holandeses cuyo jefe era Obbe Philips, pero pronto descolló entre ellos de tal manera que el grupo recibió el nombre de “menonitas”.

Aunque los menonitas sufrieron las mismas persecuciones de que eran objeto los demás anabaptistas, Menno Simons logró sobrevivir, y pasó el resto de su vida viajando por Holanda y el norte de Alemania, y predicando su fe. Para él, el pacifismo era parte fundamental de la fe cristiana, y por tanto repudiaba toda relación con el ala revolucionaria del anabaptismo. Los cristianos, según creía Menno Simons, no han de prestar juramento alguno, y por tanto no han de ocupar cargos públicos que requieran tales juramentos. Pero sí han de obedecer a las autoridades civiles en todo, excepto en lo que las Escrituras prohíban. El bautismo, que Menno practicaba echando agua sobre la cabeza, sólo ha de serles administrado a los adultos que confiesen su fe. Ni ese rito ni la comunión confieren gracia alguna, sino que son señales externas de lo que sucede internamente entre el cristiano y Dios. Además, siguiendo el ejemplo de Jesús, Menno y los suyos practicaban el lavado mutuo de los pies.

Aunque se abstenían de participar activamente en cualquier acto de subversión, los menonitas pronto fueron considerados subversivos por muchos gobiernos, pues se negaban a participar de la vida común de la sociedad, particularmente en lo que a portar armas se refería. Esto a su vez los hizo esparcirse por toda Europa. Muchos emigraron hacia Europa oriental, particularmente hacia Rusia. Otros marcharon hacia Norteamérica, donde la tolerancia religiosa les prometía poder vivir en paz. Pero también en Rusia y en Norteamérica tuvieron dificultades, pues en ambos casos el estado quería que se ajustaran a sus leyes sujetándose al servicio militar obligatorio. Por esa causa, en los siglos XIX y XX fuertes contingentes emigraron hacia Sudamérica, donde todavía había territorios donde podían vivir en aislamiento relativo del resto de la sociedad.

Hasta el día de hoy, los menonitas son la principal rama del viejo movimiento anabaptista del siglo XVI, y continúan insistiendo en su pacifismo, y dedicándose frecuentemente al servicio social.

Cuidemos de que nuestras palabras y pensamientos no vayan más allá de lo que la Palabra de Dios nos dice. [...] Dejémosle a Dios su propio conocimiento, [...] y concibámoslo tal como El se nos da a conocer, sin tratar de descubrir algo acerca de su naturaleza aparte de su Palabra.

Juan Calvino

Sin lugar a dudas, el más importante sistematizador de la teología protestante en el siglo XVI fue Juan Calvino. Mientras Lutero fue el espíritu fogoso y propulsor del nuevo movimiento, Calvino fue el pensador cuidadoso que forjó de las diversas doctrinas protestantes un todo coherente. Además, para Lutero su búsqueda tormentosa de la salvación y su descubrimiento de la justificación por la fe fueron tales que siempre dominaron toda su teología. Calvino, como hombre de la segunda generación, no permitió que la doctrina de la justificación eclipsara el resto de la teología cristiana, y por ello les prestó mayor atención a varios aspectos del cristianismo que habían quedado postergados en Lutero: en particular, a la doctrina de la santificación.

La formación de Calvino

Calvino nació en la pequeña ciudad de Noyon, en Francia, el 10 de julio de 1509, cuando Lutero había ya dictado sus primeras conferencias en la universidad de Wittenberg. Su padre pertenecía a la clase media de la ciudad, y trabajaba principalmente como secretario del obispo y procurador del capítulo de la catedral. Haciendo uso de tales conexiones, le procuró a su hijo Juan dos beneficios eclesiásticos con los cuales costearse los estudios.

Con esos recursos, el joven Calvino fue a estudiar a París, donde conoció tanto el humanismo como la reacción conservadora que se le oponía. La discusión teológica que tenía lugar en esos días lo llevó a conocer las doctrinas de Wyclif, Huss y Lutero. Pero, según él mismo dice: “estaba obstinadamente atado a las supersticiones del

papado”. En 1528 completó sus estudios en París, al obtener el grado de Maestro en Artes, y decidió dedicarse a la jurisprudencia. Con ese propósito, continuó sus estudios en Orleans y en Bourges, bajo dos de los más célebres juristas de la época, Pierre de l’Estoile y Andrea Alciati. El primero seguía los métodos tradicionales en el estudio e interpretación de las leyes, mientras que el segundo era un humanista elegante y quizá algo fatuo. Cuando hubo un debate entre ambos, Calvino intervino a favor del primero. Esto es importante porque indica que, aun en esos tiempos en que comenzaba a dejarse cautivar por el espíritu humanista, Calvino no sentía simpatías hacia la elegancia vacua que frecuentemente se posesionaba de algunos de los más famosos humanistas.

Pero a pesar de su conflicto con Alciati, Calvino estaba decidido a seguir el camino de los humanistas. Pronto se unió a un pequeño círculo de estudiosos y admiradores de Erasmo, y se dedicó a los estudios humanistas. Luego, aunque recibió su licencia para practicar la abogacía en 1530, su principal ocupación durante los próximos dos años parece haber sido la preparación de un comentario acerca de la obra de Séneca, De clemencia. Este comentario, publicado en 1532, fue relativamente bien recibido, aunque no colocó a su autor en el número de los más ilustres humanistas.

La conversión

No se sabe a ciencia cierta qué llevó a Calvino a abandonar la fe romana, ni la fecha exacta en que lo hizo. A diferencia de Lutero, Calvino nos dice poco acerca del estado interior de su alma. Pero lo más probable parece ser que en medio del círculo de humanistas en que se movía, y a través de sus estudios de las Escrituras y de la antigüedad cristiana, Calvino llegó a la convicción de que tenía que abandonar la comunión romana, y seguir el camino de los protestantes.

En 1534 se presentó en su ciudad natal de Noyon, y renunció a los beneficios eclesiásticos que su padre le había procurado, y que eran su principal fuente de sostén económico. Si ya en ese momento estaba decidido a abandonar la iglesia romana, o si ese gesto fue sencillamente un paso más en su peregrinación espiritual, nos es imposible saberlo. El hecho es que en octubre de 1534 Francisco I, hasta entonces relativamente tolerante para con los protestantes, cambió su política, y en enero del año siguiente Calvino se exiliaba en la ciudad protestante de Basilea.

La Institución de la religión cristiana

Calvino se sentía llamado a dedicarse al estudio y las labores literarias. Su propósito no era en modo alguno llegar a ser uno de los jefes de la Reforma, sino más

bien encontrar un lugar tranquilo donde estudiar las Escrituras y escribir acerca de la nueva fe. Poco antes de llegar a Basilea, había escrito un breve tratado acerca del estado de las almas de los muertos antes de la resurrección. Según él concebía su propia vocación, su tarea consistiría en escribir otros tratados como ése, que sirvieran para aclarar la fe de la iglesia en una época de tanta confusión.

Por lo pronto su principal proyecto era un breve resumen de la fe cristiana desde el punto de vista protestante. Hasta entonces, casi toda la literatura protestante, llevada por la urgencia de la polémica, había tratado exclusivamente acerca de los puntos en discusión, y había dicho poco acerca de las otras doctrinas fundamentales del cristianismo, tales como la Trinidad, la encarnación, etc. Lo que Calvino se proponía entonces era llenar ese vacío con un breve manual al que le dio el título de Institución de la religión cristiana. La primera edición de la Institución cristiana apareció en Basilea en 1536. Era un libro de 516 páginas, pero de formato pequeño, de modo que cupiera fácilmente en los amplios bolsillos que se usaban entonces, y pudiera por tanto circular disimuladamente en Francia. Constaba de sólo seis capítulos. Los primeros cuatro trataban acerca de la ley, el Credo, el Padrenuestro y los sacramentos. Los dos últimos, de tono más polémico, resumían la posición protestante con respecto a los “falsos sacramentos” romanos, y a la libertad cristiana.

El éxito de esta obra fue inmediato y sorprendente. En nueve meses se agotó la edición que, por estar en latín, resultaba accesible a lectores de diversas nacionalidades.

A partir de entonces Calvino continuó preparando ediciones sucesivas de la Institución, que fue creciendo según iban pasando los años. Las diversas polémicas de la época, las opiniones de varios grupos que Calvino consideraba errados, y las necesidades prácticas de la iglesia, fueron contribuyendo al crecimiento de la obra, de tal modo que para seguir el curso del desarrollo teológico de Calvino, y de las polémicas en que se vio envuelto, bastaría comparar las ediciones sucesivas de la Institución. Puesto que no podemos hacer tal cosa aquí, nos limitaremos a hacer constar las fechas e idiomas de las diversas ediciones aparecidas en vida de Calvino, para terminar con un breve resumen de la última. Tras la edición de 1536, en latín, apareció en Estrasburgo la de 1539, en el mismo idioma. En 1541 Calvino publicó en Ginebra la primera edición francesa, que es una obra maestra de la literatura en ese idioma. A partir de entonces, las ediciones aparecieron en pares, una latina seguida de su versión francesa, como sigue: 1543 y 1545, 1550 y 1551, 1559 y 1560. Puesto que las ediciones latina y francesa de 1559 y 1560 fueron las últimas producidas en vida de Calvino, son ellas las que nos dan el texto definitivo de la Institución.

Ese texto definitivo dista mucho de ser el pequeño manual de doctrina que Calvino había tenido en mente al publicar su primera edición, pues los seis capítulos de 1536 se han vuelto cuatro libros con un total de ochenta capítulos. El primer libro trata acerca de Dios y su revelación, así como de la creación y de la naturaleza del ser humano,

pero sin incluir la caída y la salvación. El segundo libro trata acerca de Dios como redentor, y del modo en que se nos da a conocer, primero en el Antiguo Testamento, y después en Jesucristo. El tercero trata acerca de como, por el Espíritu, podemos participar de la gracia de Jesucristo, y de los frutos que ello produce. Por último, el cuarto trata de “los medios externos” para esa participación, es decir, de la iglesia y los sacramentos. En toda la obra se manifiesta un conocimiento profundo, no sólo de las Escrituras, sino también de los antiguos escritores cristianos, particularmente San Agustín, y de las controversias teológicas del siglo XVI. Sin lugar a dudas, ésta fue la obra cumbre de la teología sistemática protestante en todo ese siglo.

El reformador de Ginebra

Calvino no tenía la menor intención de dedicarse a la vida activa de sus muchos correligionarios que en diversas partes llevaban a cabo la obra reformadora. Aunque sentía hacia ellos profundo respeto y admiración, estaba convencido de que sus dones no eran los del pastor ni los del adalid, sino más bien los del estudioso y el escritor. Tras una breve visita a Ferrara, y otra a Francia, decidió establecer su domicilio en Estrasburgo, donde la causa reformadora había triunfado, y donde había una gran actividad teológica y literaria que le parecía ofrecer un ambiente propicio para sus labores.

Empero el camino más directo hacia Estrasburgo estaba cerrado por razones de una guerra, y Calvino tuvo que desviarse y pasar por Ginebra. La situación en esa ciudad era confusa. Algún tiempo antes, la ciudad protestante de Berna había enviado misioneros a Ginebra, y éstos habían logrado obtener el apoyo de un pequeño núcleo de laicos instruidos que ansiaban la reforma de la iglesia, y de un fuerte contingente de burgueses cuyo principal deseo parece haber sido lograr ciertas ventajas y libertades que no tenían bajo el régimen católico. El clero, por lo general de escasa instrucción y menos convicción, sencillamente había seguido las órdenes del gobierno de Ginebra cuando éste decidió abolir la misa y optar por el protestantismo. Esto había sucedido unos pocos meses antes de la llegada de Calvino a Ginebra, y por tanto los misioneros procedentes de Berna, cuyo jefe era Guillermo Farel, se encontraban al frente de la vida religiosa de toda la ciudad, y carentes del personal necesario.

Calvino llegó a Ginebra con la intención de pasar allí no más de un día, y proseguir su camino hacia Estrasburgo. Pero alguien le avisó a Farel que el autor de la Institución se encontraba en la ciudad, y se produjo así una entrevista inolvidable que el propio Calvino nos cuenta.

Farel, que “ardía con un maravilloso celo por el avance del evangelio”, le presentó a Calvino varias razones por las que se precisaba su presencia en Ginebra. Calvino escuchó atentamente a su interlocutor, unos quince años mayor que él, pero se negó a

acceder a su ruego, diciéndole que tenía proyectados ciertos estudios, y que no le sería posible llevarlos a cabo en la situación que Farel describía. Cuando este último hubo agotado todos sus argumentos, sin lograr convencer al joven teólogo, apeló al Señor de ambos, e increpó al teólogo con voz estentórea: “Dios maldiga tu descanso, y la tranquilidad que buscas para estudiar, si ante una necesidad tan grande te retiras, y te niegas a prestar socorro y ayuda”.

Ante tal imprecación, nos cuenta Calvino: “esas palabras me espantaron y quebrantaron, y desistí del viaje que había emprendido”. Y así comenzó la carrera de Juan Calvino como reformador de Ginebra.

Aunque al principio Calvino accedió sencillamente a permanecer en la ciudad, y a colaborar con Farel, pronto su habilidad teológica, su conocimiento de la jurisprudencia y su celo reformador hicieron de él el personaje central en la vida religiosa de la ciudad, mientras Farel gustosamente se convertía en su colaborador. Empero no todos estaban dispuestos a seguir el camino de reforma que Calvino y Farel habían trazado. En cuanto comenzaron a exigir que se siguieran verdaderamente los principios protestantes, muchos de los burgueses que habían apoyado la ruptura con Roma comenzaron a ofrecerles resistencia, al tiempo que hacían llegar a otras ciudades protestantes en Suiza rumores acerca de los supuestos errores de los reformadores ginebrinos. El conflicto se produjo por fin en torno al asunto del derecho de excomunión. Calvino insistía en que, para que la vida religiosa se conformara verdaderamente a los principios reformadores, era necesario excomulgar a los pecadores impenitentes. Ante lo que parecía ser un rigorismo excesivo, el gobierno de la ciudad se negó a seguir los consejos de Calvino. A la postre, el conflicto fue tal que Calvino fue desterrado. El fiel Farel, que pudo haber permanecido en la ciudad, escogió el exilio antes que servir de instrumento a los burgueses que querían una religión con toda clase de libertades y pocas obligaciones.

Calvino vio en todo esto una puerta que el cielo le abría para continuar la vida de estudio y retiro que había proyectado, y se dirigió a Estrasburgo. Pero en esa ciudad el jefe del movimiento reformador, Martín Bucero, tampoco lo dejó en paz. Había allí un fuerte contingente de franceses, exiliados por motivos religiosos, carentes de dirección pastoral, y Bucero hizo que Calvino quedara a cargo de ellos. Fue entonces cuando nuestro teólogo produjo una liturgia francesa, y tradujo varios salmos y otros himnos, para que los cantaran los franceses exiliados. Además produjo la segunda edición de la Institución, y contrajo matrimonio con la viuda Idelette de Bure, con quien fue muy feliz hasta que la muerte la llevó en 1549.

Los tres años que Calvino pasó en Estrasburgo fueron probablemente los más felices y tranquilos de su vida. Pero a pesar de ello siempre se dolía de no haber podido continuar la obra reformadora de Ginebra, por cuya iglesia sentía un gran amor y responsabilidad. Por tanto, cuando las circunstancias cambiaron en la ciudad suiza, y el gobierno lo invitó a regresar, Calvino no vaciló, y una vez más quedó a cargo de la

obra reformadora en Ginebra.

Fue a mediados de 1541 cuando Calvino regresó a Ginebra. Una de sus primeras acciones fue redactar las Ordenanzas eclesiásticas, que fueron aprobadas pocos meses después por el gobierno de la ciudad, aunque con algunas enmiendas. Según se estipulaba en ellas, el gobierno de la iglesia quedaba principalmente en manos del Consistorio, que estaba formado por los pastores y por doce laicos que recibían el nombre de “ancianos”. Puesto que los pastores eran cinco, los laicos eran la mayoría del Consistorio. Pero a pesar de ello el impacto personal de Calvino era tal que casi siempre ese cuerpo siguió sus deseos.

Durante los próximos doce años, hubo conflictos repetidos entre el Consistorio y el gobierno de la ciudad, pues el cuerpo eclesiástico, siguiendo la inspiración de Calvino, trataba de regular las costumbres con una severidad que no siempre era del agrado del gobierno. En 1553 la oposición había vuelto a ganar las elecciones, y la situación política de Calvino era precaria.

Fue entonces cuando comenzó el famoso proceso de Miguel Serveto. Este era un médico español, autor de varios libros de teología, que estaba convencido de que la unión de la iglesia con el estado a partir de Constantino había constituido una gran apostasía, y que el Concilio de Nicea, al promulgar la doctrina trinitaria, había ofendido a Dios. Serveto acababa de escapar de las cárceles de la inquisición católica en Francia, donde se le seguía proceso de herejía, y se vio obligado a pasar por Ginebra, donde fue reconocido cuando fue a escuchar a Calvino predicar. Fue arrestado, y Calvino preparó una lista de treinta y ocho acusaciones contra él. Puesto que Serveto era un erudito, y además había sido acusado de herejía por los católicos, el partido que se oponía a Calvino en Ginebra adoptó su causa. Pero el gobierno de la ciudad les pidió consejo a los cantones protestantes de Suiza, y todos concordaron en que Serveto era hereje. Esto acalló a la oposición, y se resolvió condenar a Serveto a ser quemado vivo, aunque Calvino trató de que en lugar de ello se le decapitara, por ser una pena menos cruel.

La muerte de Serveto fue duramente criticada, principalmente por Sebastián Castellón, a quien Calvino había hecho expulsar de la ciudad por interpretar el Cantar de los Cantares como un poema de amor. A partir de entonces ese incidente se ha vuelto símbolo del dogmatismo rígido que reinaba en la Ginebra de Calvino. Y no cabe duda de que hay mucho de verdad en esto. Pero no se olvide que en la misma época, y en diversas partes de Europa, tanto católicos como protestantes estaban procediendo de manera semejante contra quienes consideraban herejes. El propio Serveto fue condenado a la hoguera por la inquisición francesa, que no pudo llevar a cabo su sentencia por la fuga del reo.

En todo caso, después de la ejecución de Serveto la autoridad de Calvino en Ginebra no tuvo rival, sobre todo por cuanto los teólogos de todos los demás cantones suizos protestantes le habían prestado su apoyo, al tiempo que sus opositores se habían

visto en la difícil situación de defender a un hereje condenado tanto por los católicos como por los demás protestantes de Suiza. En 1559 Calvino vio cumplirse uno de sus sueños, al ser fundada la Academia de Ginebra, bajo la dirección de Teodoro de Beza, quien después sucedería a Calvino como jefe religioso de la ciudad. En aquella academia se formó la juventud ginebrina según los principios calvinistas. Pero su principal impacto se debió a que en ella cursaron estudios superiores personas procedentes de varios otros países, que después llevaron el calvinismo a ellos.

Hacia el fin de sus días, Calvino preparó su testamento y se despidió de sus colaboradores. Farel, que se había dedicado a proseguir la obra reformadora en Neuchatel, fue a ver a su amigo por última vez. Murió el 27 de mayo de 1564.

Calvino y el calvinismo

En vida de Calvino, la principal cuestión teológica que dividía a los protestantes (aparte, claro está, de los anabaptistas) era la de la presencia de Cristo en la comunión, que según hemos visto fue la principal causa de desavenencia entre Lutero y Zwinglio. En este punto, Calvino siguió el ejemplo de su amigo Bucero, el reformador de Estrasburgo, quien tomaba una posición intermedia entre Lutero y Zwinglio. Para Calvino, la presencia de Cristo en la comunión es real, pero espiritual. Esto quiere decir que no se trata de un mero símbolo, o de un ejercicio de devoción, sino que en la comunión hay una verdadera acción por parte de Dios en pro de la iglesia que participa de ella. Pero al mismo tiempo esto no quiere decir que el cuerpo de Cristo descienda del cielo ni que esté presente en varios altares al mismo tiempo, como pretendía Lutero. Lo que sucede es más bien que en el acto de la comunión, por el poder del Espíritu Santo, los creyentes son llevados al cielo, y participan con Cristo de un anticipo del banquete celestial.

En 1536, Bucero, Luteros y otros llegaron a la Concordato de Wittenberg, un documento que lograba salvar las diferencias entre ambas posiciones. En 1549, Bucero, Calvino, los principales teólogos protestantes suizos, y varios otros del sur de Alemania, firmaron el Consenso de Zurich, otro documento semejante. Además, Lutero le había prestado buena acogida a la Institución de Calvino. Por tanto, las diferencias entre los diversos reformadores en lo que a la comunión se refería no parecían ser insalvables.

Empero los seguidores de los grandes maestros estaban dispuestos a mostrarse más estrictos que ellos. En 1552 el luterano Joaquín Westphal publicó un ataque contra Calvino, donde decía que el calvinismo se estaba introduciendo subrepticamente en los territorios luteranos, y se declaraba campeón de la posición de Lutero con respecto a la comunión. Lutero había muerto, y Melanchthon se negó a atacar a Calvino, como lo deseaba Westphal. Pero el resultado de todo esto fue el distanciamiento cada vez

mayor entre quienes seguían a Lutero y quienes aceptaban el Consenso de Zurich, que a partir de 1580 recibieron el nombre de “reformados”. Por tanto, durante este primer período la marca característica de los “calvinistas” o “reformados” no era su doctrina de la predestinación, sino su opinión con respecto a la comunión. Sólo más tarde, según veremos en otra parte de esta historia, la doctrina de la predestinación vino a ser la característica distintiva del calvinismo. En vida de Lutero y de Calvino no podía ser así, pues ambos reformadores afirmaban la predestinación.

En todo caso, debido en parte a la Academia de Ginebra, y en parte a la Institución de la religión cristiana, la influencia de Calvino pronto se hizo sentir en diversas partes de Europa, y a la postre surgieron varias iglesias —en Holanda, Escocia, Hungría, Francia, etc.— que seguían las doctrinas del reformador de Ginebra, y que se conocen como “reformadas” o “calvinistas”. Por último, antes de terminar este capítulo debemos mencionar que algunos historiadores y economistas han señalado la existencia de una relación entre el calvinismo y los orígenes del capitalismo. Algunos han tratado de probar que el calvinismo fue el espíritu propulsor del capitalismo. Pero lo más correcto parece ser que ambos movimientos comenzaban a cobrar impulso en la misma época, y que pronto se aliaron. Al seguir el curso del calvinismo en diversos países, veremos algo de esa alianza y de sus resultados.

San Pablo llama a la congregación “el cuerpo de Cristo” con lo cual indica que ningún miembro puede sostenerse ni alimentarse sin la ayuda y el apoyo de los demás. Por ello creo que es necesario para la inteligencia de las Escrituras que haya reuniones de los hermanos.

Juan Knox

Durante todo el siglo XVI, la Gran Bretaña estuvo dividida en dos reinos: el de Inglaterra, bajo el régimen de los Tudor, y el de Escocia, cuyos soberanos pertenecían a la dinastía de los Estuardo.

Aunque ambas casas estaban emparentadas, y a la postre una de ellas regiría ambos reinos, las relaciones entre los dos países habían sido tensas por largo tiempo, y en consecuencia la Reforma siguió en Escocia un curso distinto del que tomó en Inglaterra. Por ello, y para simplificar nuestra narración, trataremos primero acerca de la Reforma en Inglaterra, y después tornaremos nuestra atención hacia la Reforma en Escocia.

Enrique VIII

Al comenzar el siglo XVI, Escocia era aliada de Francia, e Inglaterra de España, hasta tal punto que las tensiones políticas entre los dos grandes reinos del Continente se reflejaban en sus dos congéneres insulares. A fin de fortalecer su alianza con España, Enrique VII, quien reinaba en Inglaterra, concertó un matrimonio entre su hijo y presunto heredero, Arturo, y una de las hijas de los Reyes Católicos, Catalina de Aragón. El matrimonio se llevó a cabo con gran pompa cuando Catalina tenía quince años, sellando así la amistad entre España e Inglaterra. Pero a los cuatro meses Arturo murió, y los Reyes Católicos propusieron una alianza entre la joven viuda y el hermano menor de Arturo, Enrique, quien era ahora el heredero del trono.

El Rey de Inglaterra, ansioso de conservar tanto la amistad de España como la dote de la princesa, venció sus reparos. Puesto que la ley canónica prohibía que alguien se casara con la viuda de su hermano, se obtuvo una dispensa papal, y tan pronto como el joven Enrique tuvo la edad necesaria se le casó con Catalina.

Aquel matrimonio no fue afortunado. Aunque el Papa había dado una dispensa, quedaban dudas acerca de si la prohibición de casarse con la viuda de su hermano caía dentro de la jurisdicción pontificia, y por tanto de la validez del matrimonio. Cuando sólo uno de los vástagos de esa unión, la princesa María, logró sobrevivir, esto pareció ser una señal de la ira divina. Era necesario que el Rey tuviera un heredero varón, y tras largos años de matrimonio con Catalina resultaba claro que tal heredero no procedería de esa unión.

Ante tal situación, se propusieron varias soluciones. Una de ellas, sugerida por el Rey, era declarar legítimo a su hijo bastardo, a quien le había dado el título de duque de Richmond. Roma no accedió a ese arreglo, y el cardenal que trataba con tales asuntos le sugirió a Enrique que casara a María con el bastardo. Pero ese matrimonio entre medio hermanos le repugnaba a Enrique, quien decidió solicitar de Roma la anulación de su matrimonio con Catalina, para poder casarse con otra. Según parece, al hacer su primera petición de anulación, el Rey no estaba todavía enamorado de Ana Bolena, y por tanto lo que le movía eran razones de estado más bien que del corazón.

Tales anulaciones eran relativamente frecuentes, y el papa podía concederlas por diversas razones. En este caso, lo que se argumentaba era que, a pesar de la dispensa papal, el matrimonio de Enrique con la viuda de su hermano no era lícito, y por tanto había sido siempre nulo. Pero había otros factores que nada tenían que ver con el derecho canónico, y que pesaban mucho más en Roma. La principal de ellas era que Catalina era tía de Carlos V, quien a la sazón tenía al Papa prácticamente en su poder, y a quien su tía había recurrido para que la salvase de la deshonor. Clemente VII no podía declarar nulo el matrimonio de Enrique con Catalina sin airar al poderoso Carlos V. Por tal motivo, le dio largas al asunto, y hasta llegó a sugerirle a Enrique que, en lugar de repudiar a su esposa, tomara otra secretamente. Pero esto tampoco era aceptable para el Rey, quien necesitaba tener un heredero públicamente reconocido. Tomás Cranmer, el principal consejero del Rey en materia religiosa, sugirió que se consultara a las principales universidades católicas, y las más prestigiosas —París, Orleans, Tolosa, Oxford, Cambridge, y hasta las italianas—declararon que el matrimonio no era válido.

A partir de entonces Enrique VIII siguió un curso que no podía sino llevar a la ruptura definitiva con Roma. Cada vez se insistió más en las viejas leyes que prohibían que se apelara a tribunales extranjeros. Amenazando al Papa con retener los fondos que debían ir a Roma, logró que éste accediera al nombramiento de Tomás Cranmer, hombre de espíritu reformador, como arzobispo de Canterbury.

El Rey no sentía la más mínima simpatía hacia los protestantes. De hecho, unos

pocos años antes había compuesto un tratado contra Lutero, y había recibido de León X el título de “defensor de la fe”. Pero las ideas luteranas, unidas al remanente que todavía quedaba de las de Wyclif, circulaban por todo el país, y quienes las sostenían se alegraban al ver el distanciamiento progresivo entre el Rey y el Papa. Recuértese además que el programa de Wyclif incluía una iglesia nacional, bajo la dirección de las autoridades civiles, y se verá hasta qué punto lo que estaba sucediendo en Inglaterra concordaba con esas ideas. Además, era de todos sabido que Cranmer participaba del mismo sueño de una iglesia reformada bajo la autoridad real.

La ruptura definitiva se produjo en 1534, cuando el Parlamento, siguiendo en ello los deseos del Rey, promulgó una serie de leyes prohibiendo el pago de las anatas y de otras contribuciones a Roma, declarando que el matrimonio de Enrique con Catalina no era válido, y que por tanto María no era heredera del trono, haciendo del Rey “cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra”, y declarando traidor a todo el que se atreviera a decir que el Rey era cismático o hereje.

El personaje más célebre que se opuso a todo esto fue sir Tomás Moro, quien había sido canciller del reino y amigo íntimo de Enrique VIII. Moro se negó a jurarle fidelidad al Rey como cabeza de la iglesia, y por ello fue encarcelado. En su prisión lo visitó una de sus hijas, a quien él había hecho educar con los mejores conocimientos del humanismo de su época. Se cuenta que, cuando su hija lo instó a retractarse y aceptar al Rey como cabeza de la iglesia, nombrando los muchos personajes ilustres que lo habían hecho, Moro le contestó: “No me es dado cargar mi conciencia a espaldas de otro”. Llevado a juicio, el excanciller se defendió diciendo que él nunca había negado que el Rey fuese cabeza de la iglesia, sino que sencillamente se había negado a afirmarlo, y que a nadie se le puede condenar por dejar de decir algo. Pero cuando se le condenó a muerte declaró abiertamente que, para desahogar su conciencia, deseaba dejar constancia de que no creía que un laico pudiese ser cabeza de la iglesia, o que hubiera reino humano alguno con autoridad para establecer leyes en materias eclesiásticas. Cinco días después fue ejecutado en la Torre de Londres, tras anunciar: “Muerdo siendo todavía fiel siervo del Rey, pero ante todo lo soy de Dios”. En 1935, cuatrocientos años después de su muerte, Tomás Moro fue declarado santo por la iglesia católica.

Lo que hasta entonces había sucedido no era más que un cisma, sin contenido reformador alguno, y sin más doctrinas que las necesarias para justificar el cisma mismo. Pero había muchos en Inglaterra que creían que era necesario reformar la iglesia, y que veían en todos estos acontecimientos una gran oportunidad para hacerlo. El principal de ellos, pero ciertamente no el único, era Tomás Cranmer.

La actitud de Enrique VIII hacia las cuestiones religiosas era esencialmente conservadora. El mismo parece haber estado convencido de buena parte de las doctrinas tradicionales. Pero no cabe duda de que sus motivos últimos eran principalmente políticos. Luego, durante todo su reinado las leyes sobre materia

religiosa vacilaron según las necesidades del momento.

Naturalmente, tan pronto como fue hecho cabeza de la iglesia Enrique declaró nulo su matrimonio con Catalina, y legalizó el que había tenido lugar secretamente con Ana Bolena poco antes. Pero Ana no le dio sino una hija, y a la postre fue acusada de adulterio y ejecutada. El Rey se casó entonces con Jane Seymour, quien por fin le dio un heredero varón. Cuando Jane murió, el Rey utilizó su nuevo matrimonio para tratar de establecer una alianza con los luteranos alemanes, pues en ese momento se sentía amenazado tanto por Francia como por Carlos V. Se casó entonces con Ana de Cleves, cuñada del príncipe protestante Juan Federico de Sajonia. Pero cuando resultó claro que los luteranos insistían en sus posiciones doctrinales, y que Carlos V y Francisco I no podían ponerse de acuerdo, Enrique se divorció de Ana, e hizo decapitar al ministro que había hecho los arreglos para ese matrimonio. La nueva reina, Catherine Howard, pertenecía al partido conservador, y por tanto este matrimonio señaló un nuevo período de dificultades para el partido reformista. Además, Enrique hizo un pacto con Carlos V para una invasión conjunta de Francia. Puesto que no tenía que temerle entonces al Emperador, rompió todas sus negociaciones con los protestantes alemanes, y trató una vez más de hacer que la Iglesia de Inglaterra fuese semejante a la romana, excepto en lo que se refería a la obediencia al papa y a los monasterios, cuyas propiedades el Rey había confiscado poco antes, y no tenía intención alguna de devolver. Pero Catherine Howard cayó en desgracia y fue decapitada, y Carlos V, por razones de su propia conveniencia, rompió su alianza con Inglaterra. La próxima y última esposa de Enrique VIII, Catherine Parr, era partidaria de la reforma. Los conservadores se veían en una situación cada vez más difícil cuando el Rey murió a principios de 1547.

Durante todo este tiempo, unas veces con el apoyo real y otras sin él, las ideas reformadoras se habían ido posesionando del país. Cranmer había hecho traducir la Biblia al inglés, y por mandato real una gran Biblia había sido colocada en cada iglesia, donde todos pudieran leerla. Esta era un arma poderosa en manos de los propagandistas de la reforma, que iban de lugar en lugar señalando los puntos en que las Escrituras parecían darles la razón. La disolución de los monasterios privó al partido conservador de uno de sus más fuertes baluartes. Y los humanistas, que eran numerosos e influyentes en el país, veían en la política real una oportunidad de llegar a una reforma sin los que les parecían excesos de los protestantes alemanes. El resultado fue que a la muerte de Enrique VIII el partido reformador contaba con fuerte apoyo en todo el país.

Eduardo VI

El sucesor de Enrique VIII fue su único heredero varón, Eduardo, quien era un niño enfermizo. Bajo la regencia de su tío el duque de Somerset, que duró tres años, la

Reforma marchó rápidamente. Se comenzó a administrar la comunión en ambas especies, se permitió el matrimonio del clero, y se quitaron las imágenes de las iglesias. Pero la medida más notable de este período fue la publicación del Libro de oración común, cuyo principal autor fue Cranmer, y que le dio por primera vez al pueblo inglés una liturgia en su propio idioma. Al mismo tiempo, regresaron al país muchas personas que se habían exiliado por cuestiones religiosas, y que ahora traían ideas teológicas procedentes del Continente, en su mayoría calvinistas o zwinglianas. El duque de Somerset fue sustituido por el de Northumberland, hombre menos escrupuloso que su antecesor, pero a quien le pareció conveniente continuar el proceso reformador. Bajo su regencia se publicó una edición revisada del Libro de oración común. La tendencia zwingliana de esta nueva versión puede verse si se comparan las palabras que el ministro debe decir al repartir el pan. En el primer libro, esas palabras eran: “El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, que fue dado por ti, preserve tu cuerpo y alma para la vida eterna”. En el segundo, lo que se debía decir era: “Toma y come esto en memoria de que Cristo murió por ti, y aliméntate de él en tu corazón por fe y con acción de gracias”.

Mientras la primera frase refleja un modo de entender la comunión que puede ser tanto católico como luterano, la segunda se inspira en la posición de Zwinglio. Esa diferencia entre los dos libros de oración era índice del rumbo que llevaban las cosas en Inglaterra. Los jefes del partido reformador, que se inclinaban cada vez más hacia la teología reformada, tenían amplias razones para esperar que su causa triunfaría sin mayor oposición.

María Tudor

Pero entonces murió Eduardo VI, quien siempre gozó de poca salud, y el trono pasó a María, la hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón. María había sido siempre católica, y para ella el movimiento reformador había comenzado con la deshonra de que había sido objeto en su juventud, cuando fue declarada hija ilegítima. Luego, en su mente siempre estuvo el propósito de restaurar la vieja fe. Para ello contaba con el apoyo de varios de los obispos conservadores, que habían sido destituidos en los dos reinados anteriores, y de su primo hermano Carlos V. Pero pronto se persuadió de que era necesario proceder con cautela, y por lo tanto durante los primeros meses de su reinado se contentó con una serie de medidas relativamente leves, al tiempo que consolidaba su posición casándose con Felipe de España. Tan pronto como se sintió segura sobre el trono, sin embargo, la Reina comenzó a tomar medidas cada vez más represivas contra los protestantes. A fines de 1554, Inglaterra regresó oficialmente a la obediencia del papa. Empero había que deshacer lo hecho por su padre y su medio hermano, y por tanto se dictaron varias leyes abrogando las

acciones del Parlamento bajo Enrique VIII y Eduardo VI, obligando a los sacerdotes casados a separarse de sus esposas, ordenando que se guardaran todos los días de los santos y demás fechas tradicionales, etc.

De tales medidas se pasó a la represión abierta. Se dice que durante el breve reinado de María fueron 288 los quemados por sostener posiciones protestantes, además de muchos otros que murieron en las cárceles o en el exilio. Todo esto le valió a la Reina el epíteto por el que todavía se le conoce: Bloody Mary, María la Sanguinaria. De todos los mártires del reinado de María, el más ilustre fue sin lugar a dudas el arzobispo Cranmer. Por ser arzobispo de Canterbury, su caso fue enviado a Roma, donde se le condenó y quemó en efígie. Pero el propósito de la Reina era obligar al célebre jefe del partido reformador a retractarse. Con cruel intención, se le permitió presenciar desde su prisión el martirio de sus dos más importantes compañeros en la causa reformadora, los obispos Latimer y Ridley. A la postre, Cranmer firmó una serie de retractaciones. Hasta el día de hoy los historiadores no concuerdan en si lo hizo por temor a la hoguera, o porque se lo ordenaba la Reina, y él siempre había dicho que era necesario obedecer a los soberanos. Lo más probable es que ni el propio Cranmer supiera a ciencia cierta cuáles eran sus motivos. El hecho es que se retractó por escrito, y que a pesar de ello se le condenó a ser quemado, “para que sirva de ejemplo”, y se hicieron arreglos para que se retractara públicamente antes del suplicio. En la iglesia de Santa María habían construido una plataforma de madera frente al púlpito, y después del sermón se le dio oportunidad a Cranmer para retractarse. Empezó hablando de sus pecados y debilidades, y todos esperaban que terminaría diciendo que había pecado al apartarse de la iglesia romana. Pero para sorpresa de sus verdugos, lo que hizo fue retirar su retractación:

¡Hay un escrito contrario a la verdad que ha sido publicado, y que ahora repudio porque fue escrito por mi mano contra la verdad que mi corazón conocía! [...] Y puesto que fue mi mano la que ofendió, al escribir contra mi corazón, mi mano será castigada primero. Cuando esté yo en la pira, será ella la que primero arderá.

Ante aquel acto de valor del anciano obispo, quien de hecho sostuvo la mano en el fuego hasta que se carbonizó, se olvidaron las flaquezas de sus últimos días, y Cranmer fue considerado un héroe nacional. Aunque por lo pronto el poder estaba en manos de los católicos, que se esforzaban por ahogar el movimiento protestante, ya no cabía duda de que éste había echado raíces en el país, y sería difícil extirparlo.

Isabel I

María murió a fines de 1558, y le sucedió su medio hermana Isabel, hija de Ana

Bolena. Carlos V le había sugerido repetidamente a María que hiciera ejecutar a Isabel. Pero la sanguinaria reina no se atrevió a tanto.

De igual modo que María había sido católica por convicción y por necesidad política, Isabel era protestante por las mismas razones. Si el papa, y no el rey, era la cabeza de la iglesia en Inglaterra, se seguía que el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón era válido, y por tanto Isabel, nacida de Ana Bolena en vida de Catalina, era ilegítima. El Papa, a la sazón Pablo IV, dio muestras de estar dispuesto a declarar a Isabel hija legítima de Enrique, siempre que continuara en la comunión romana. Pero bien pronto tuvo que abandonar tales esperanzas, pues la nueva reina ni siquiera se dignó notificarle de su elevación al trono, y le dio instrucciones al embajador inglés en Roma para que regresara.

Empero Isabel no era tampoco una protestante extremista. Su ideal era una iglesia cuyas prácticas religiosas fuesen uniformes, de modo que el reino quedara unido, pero en la que al mismo tiempo se permitiera bastante libertad de opiniones. Dentro de esa iglesia, no tendrían lugar ni el catolicismo romano ni el protestantismo extremo. Pero cualquiera otra forma de protestantismo sería aceptable, siempre que se ajustara al culto común de la iglesia anglicana.

Además de la Ley de uniformidad, el principal instrumento de esa política era el Libro de oración común, que Isabel hizo revisar y reeditar. Como señal de su política de inclusivismo teológico, es notable el modo en que esta nueva edición combina las dos fórmulas que el ministro debía usar al repartir el pan en los dos libros publicados bajo Eduardo VI. Más arriba hemos citado esas fórmulas, que ahora el libro isabelino combinó diciendo: El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, que fue dado por ti, preserve tu cuerpo y alma para la vida eterna. Toma y come esto en memoria de que Cristo murió por ti, y aliméntate de él en tu corazón por fe y con acción de gracias.

Naturalmente, el propósito de esa doble fórmula era acomodar las diversas opiniones de quienes creían que la comunión era sencillamente un acto de conmemoración, y quienes creían que en ella se participaba realmente del cuerpo de Cristo.

La misma política puede verse en los Treinta y nueve artículos, promulgados en 1562 para servir de base doctrinal a la iglesia anglicana. Aunque en ellos se rechazan varias de las prácticas y doctrinas católicas, no se hace esfuerzo alguno por tomar posición entre las diversas alternativas protestantes. Al contrario, esos artículos son más bien un intento de producir una “vía media” de la que pudieran participar todos menos los católicos más recalcitrantes y los protestantes más radicales.

Durante el reinado de Isabel el catolicismo siguió llevando una existencia precaria en Inglaterra. Algunos católicos tomaron por estandarte la causa de María Estuardo, reina exiliada de Escocia de quien trataremos en la próxima sección de este capítulo, y quien era la heredera del trono inglés si Isabel resultaba ser hija ilegítima de Enrique VIII. Alrededor de ella se urgieron numerosas conspiraciones por parte de los

católicos, a quienes el Papa había declarado libres de toda obligación de obedecer a la Reina. Desde fuera de Inglaterra, los jefes católicos exiliados llamaban a Isabel hereje y usurpadora, y soñaban con su derrocamiento y la coronación de María Estuardo. Al mismo tiempo, se fundaban seminarios en el exilio, cuyos graduados regresaban clandestinamente a Inglaterra para administrarles los sacramentos a los fieles católicos. Muchos de los implicados en las diversas conspiraciones contra la Reina fueron capturados y ejecutados. A la postre Isabel aceptó el consejo de sus allegados, y ordenó que su prima fuese ejecutada. En total, el número de católicos ajusticiados durante el reinado de Isabel fue tan alto como el de los protestantes que murieron bajo María la Sanguinaria. Pero hay que tener en cuenta que Isabel reinó casi medio siglo, y su medio hermana sólo unos pocos años. En todo caso, hacia el final de la vida de Isabel los católicos daban señales de estar dispuestos a distinguir entre su obediencia religiosa al papa y su lealtad política a la Reina. Tal sería la postura que finalmente les permitiría convivir en Inglaterra con sus conciudadanos anglicanos.

También hacia fines del reinado de Isabel comenzaron a cobrar fuerza los “puritanos”, personas de convicciones reformadas o calvinistas, que recibieron ese nombre porque insistían en la necesidad de restaurar las prácticas y doctrinas del Nuevo Testamento en toda su pureza. Pero, puesto que fue en una época posterior cuando adquirieron verdadera fuerza dejaremos su discusión para otra sección de esta historia.

La Reforma en Escocia

El reino de Escocia, al norte de Inglaterra, había seguido tradicionalmente la política de aliarse con Francia para resistir a los ingleses, que deseaban apoderarse de sus territorios. En el siglo XVI, sin embargo, el país se dividió entre quienes seguían esa política tradicional y quienes sostenían que las circunstancias habían cambiado, y que era aconsejable establecer lazos más estrechos con Inglaterra.

Esa nueva política logró uno de sus mayores triunfos en 1502, cuando Jaime IV de Escocia se casó con Margarita Tudor, hija de Enrique VII de Inglaterra. Por tanto, cuando Enrique VIII llegó a ocupar el trono inglés, existía la esperanza de que ambos reinos pudieran por fin vivir en paz. El propio Enrique le ofreció a Jaime V, hijo de Jaime IV y de Margarita, y por tanto sobrino del Rey de Inglaterra, la mano de María Tudor (la que más tarde recibiría el mote de “la Sanguinaria”). Pero el Rey de Escocia decidió regresar a la política tradicional de aliarse a Francia frente a las pretensiones inglesas, y por ello se casó con la francesa María de Guisa. A partir de entonces, su política se opuso constantemente a la de Enrique, sobre todo en lo que se refería a sus relaciones con el papa y a la reforma eclesiástica.

Mientras todo esto sucedía, el protestantismo iba penetrando en el país. Desde

mucho antes, las ideas de los lolardos y de los husitas se habían difundido en Escocia, de donde había sido imposible desarraigarlas. Entre quienes sostenían esas ideas, el protestantismo encontró campo fértil. Pronto hubo escoceses que, tras estudiar por algún tiempo en Alemania, regresaron a su país y se dedicaron a divulgar las doctrinas y los escritos de los reformadores alemanes. El parlamento escocés promulgó leyes contra esas obras y contra los propagandistas protestantes. En 1528 se produjo el primer martirio de uno de esos predicadores itinerantes, y a partir de entonces los ajusticiados fueron cada vez más. Pero todo fue en vano. A pesar de la persecución, la nueva doctrina se expandía cada vez más. Esa predicación protestante contaba con poderosos aliados en muchos de los nobles, celosos de sus viejas prerrogativas que la corona trataba de usurpar, y en los estudiantes de las universidades escocesas, donde circulaban constantemente los libros y las ideas de los reformadores protestantes.

A la muerte de Jaime V en 1542, se produjo una pugna por la regencia, pues la heredera del trono era la pequeña María Estuardo, hija del difunto rey, quien contaba apenas una semana de edad a la muerte de su padre. Enrique VIII pretendía casarla con su hijo Eduardo, heredero de la corona inglesa.

Esos planes contaban con cierto apoyo entre los nobles protestantes, que eran también anglófilos. Frente a ellos los católicos, francófilos, deseaban que la pequeña reina fuese enviada a Francia para su educación, y que contrajera matrimonio con un príncipe francés.

El jefe del partido católico era el cardenal David Beaton, arzobispo de San Andrés, quien perseguía a los protestantes y envió a la pira al famoso predicador Jorge Wishart. Frente a él, un grupo de protestantes tramó una conspiración, y en mayo de 1546 se apoderó del castillo de San Andrés y le dio muerte a Beaton. Dividido como estaba, el gobierno poco pudo hacer. Tras sitiar el castillo por un breve tiempo, y ver que era imposible tomarlo, las tropas se retiraron, y los protestantes de todo el reino empezaron a ver en San Andrés el baluarte de su fe.

Entonces entró en escena Juan Knox. Es poco lo que se sabe de la infancia y juventud de este fogoso reformador, quien pronto se convirtió en el símbolo del protestantismo escocés. Nacido alrededor de 1515, hizo estudios de teología, y fue ordenado sacerdote antes de 1540. Poco después era tutor de los hijos de dos de los nobles que conspiraban a favor del protestantismo, y estaba en contacto con Jorge Wishart (el mismo que fue muerto por el cardenal Beaton). Cuando los protestantes se apoderaron de San Andrés, recibió órdenes de acudir al castillo con los jóvenes que estaban a su cuidado. Aunque su propósito era marchar a Alemania y allí dedicarse al estudio de la teología, al llegar a San Andrés se vio cada vez más envuelto en los acontecimientos que sacudían a Escocia.

Contra su voluntad, fue hecho predicador de la comunidad protestante, y a partir de entonces fue el principal portavoz de la causa reformadora en Escocia.

Los protestantes de San Andrés pudieron sostenerse porque tanto Inglaterra como

Francia pasaban por momentos difíciles. Pero tan pronto como Francia le mandó refuerzos al gobierno escocés, y éste envió contra San Andrés tropas bien armadas, el castillo tuvo que rendirse. Contra lo que se estipulaba en los términos de esa rendición, Knox y varios otros fueron condenados a remar en las galeras, donde durante diecinueve meses el futuro reformador sufrió los más crueles rigores. Por fin fue dejado libre gracias a la intervención de Inglaterra, donde a la sazón reinaba Eduardo VI, y donde Knox fue entonces ministro. Ese interludio inglés terminó cuando la muerte de Eduardo VI colocó en el trono inglés a María Tudor, y empezó la represión del protestantismo en ese país. Knox partió entonces hacia Suiza, donde pudo pasar algún tiempo con Calvino en Ginebra, y en Zurich con Bullinger, el sucesor de Zwinglio. Además hizo dos visitas a Escocia, para fortalecer a los creyentes que habían quedado en el país.

En el entretanto, la vida política de Escocia había seguido su curso. La pequeña María Estuardo había sido enviada a Francia, donde gozaba de la protección de sus parientes los Guisa. Su madre, de esa misma familia, permaneció en Escocia como regente. En abril de 1558, María Estuardo se casó con el delfín, que poco más de un año después fue coronado como Francisco II de Francia. Luego, la joven María, que contaba dieciséis años, era a la vez reina consorte de Francia y reina titular de Escocia. Pero tales títulos y honores no le bastaban, pues pretendía ser también la reina legítima de Inglaterra. María Tudor, “la Sanguinaria”, había muerto en 1558, y le había sucedido su medio hermana Isabel. Pero si, como pretendían los católicos, Isabel era ilegítima, el trono le correspondía a María Estuardo, bisnieta de Enrique VII. Por tanto, tan pronto como murió María Tudor, María Estuardo tomó el título de “reina de Inglaterra”. En Escocia, gobernada por la reina madre como regente, el partido católico y francófilo ocupaba el poder, pero esto a su vez había obligado a los jefes protestantes a unirse más estrechamente entre sí, y a fines de 1557 los principales de ellos establecieron un pacto solemne. Puesto que se comprometían a “promover y establecer la muy bendita Palabra de Dios, y su congregación”, se les dio el nombre de “lores de la congregación”. Estos lores al mismo tiempo se percataban de que su causa era paralela a la de los protestantes ingleses, y por tanto se acercaron a ellos. La regente dio instrucciones para que arreciara la persecución contra los “herejes”, pero éstos no se dejaron amedrentar, y en 1558 se organizaron como iglesia. Poco antes habían escrito a Suiza, pidiendo el regreso de Knox.

En el exilio, Knox había escrito un ataque virulento contra las mujeres que a la sazón gobernaban en Europa: la regente María de Lorena en Escocia, la sanguinaria María Tudor en Inglaterra, y la taimada Catalina de Médicis en Francia. Su obra, El primer toque de clarín contra el régimen monstruoso de las mujeres, apareció en mal momento, pues apenas empezaba a circular en Inglaterra cuando murió María Tudor y le sucedió Isabel. Aunque el libro iba dirigido contra su medio hermana, mucho de lo que se decía en él, de un tono marcadamente antifemenino, podría aplicársele igualmente a la nueva reina. Esto dificultó la alianza natural que debió haber existido

desde el principio entre Isabel y Knox, quien repetidamente se dolió y retractó de lo que había dicho en su libro.

Mientras tanto, la situación se hacía cada vez más difícil para los protestantes escoceses. La regente pidió y obtuvo tropas de Francia para aplastar a los lores de la congregación. Estos lograron algunas victorias sobre los invasores. Pero su ejército, carente de recursos económicos, no podría sostenerse por mucho tiempo. Los protestantes apelaron repetidamente a Inglaterra, haciéndole ver que, si los católicos lograban aplastar la rebelión religiosa en Escocia, y ese país quedaba en manos de los católicos y estrechamente unido a Francia, la corona de Isabel peligraría. Knox, quien había regresado poco antes, sostenía a los protestantes con sus sermones y la fuerza de su convicción. Por fin, a principios de 1560, Isabel decidió enviar tropas a Escocia. El ejército inglés se unió a los protestantes escoceses, y la lucha prometía ser ardua cuando murió la regente, y los franceses decidieron que les convenía retirarse del país. Mediante un tratado, se decidió que tanto los ingleses como los franceses abandonarían el suelo escocés, y que los naturales de ese país serían dueños de su propio destino.

Pronto comenzaron a aparecer diferencias entre Knox y los lores que hasta entonces habían apoyado la causa reformadora. Aunque frecuentemente se aducían otras razones, el principal motivo de fricción era económico. Los lores aspiraban a enriquecerse con las posesiones eclesiásticas y Knox y los ministros que lo apoyaban querían que esos recursos se emplearan para establecer un sistema de educación universal, para aliviar las penurias de los pobres, y para sostener la iglesia.

En medio de tales luchas, los nobles decidieron invitar a María Estuardo a regresar al país y reclamar el trono que le pertenecía como herencia de su padre. Puesto que su esposo el Rey de Francia había muerto poco antes, María se mostró dispuesta a acceder a esa petición. Llegó a Escocia en 1561 y, aunque nunca fue popular, al principio se contentó con seguir el consejo de su medio hermano bastardo, Jaime Estuardo, lord de Moray, quien era uno de los principales jefes del protestantismo, y quien evitó que su política enemistara a los lores protestantes. En cuanto a Knox, siempre parece haber estado convencido de que el conflicto con la Reina era inevitable. Y en este punto María parece haber sido de igual opinión. Desde el principio la Reina insistió en celebrar la misa en su capilla privada, y el reformador comenzó a tronar contra la idolatría de esta “nueva Jezabel”. Hubo varias entrevistas entre ambos, cada vez más tormentosas. Pero los lores, satisfechos con la situación existente, no estaban dispuestos a dejarse llevar por el extremismo del predicador, y se contentaban con asegurarse de que se garantizara su libertad de adorar a Dios según sus propias convicciones.

Mientras tanto, Knox y sus colaboradores se ocupaban de organizar la Iglesia Reformada de Escocia, que tomó una forma de gobierno semejante al presbiterianismo posterior. En cada iglesia se elegían ancianos, y también el ministro, aunque éste no podía ser instalado sin antes ser examinado por los demás ministros. El Libro de

disciplina, el Libro de orden común y la Confesión escocesa fueron los pilares sobre los que Knox construyó esta nueva iglesia.

A la postre, María Estuardo fue la causa de su propia caída. Su sueño siempre fue ocupar el trono de Inglaterra, y en pos de él perdió tanto el de Escocia como la propia vida. A fin de afianzar su derecho a la corona inglesa, se casó con su primo Enrique Estuardo, lord Darnley, quien también tenía cierto derecho de sucesión. Moray se opuso a esa unión, que era parte de un pacto con España para deshacerse del protestantismo, y acudió a las armas. María apeló a lord Bothwell, un hábil soldado, quien derrotó a Moray y lo obligó a refugiarse en Inglaterra, al tiempo que María declaraba que pronto tomaría posesión del trono en Londres.

La pérdida de los consejos de Moray llevó a María al desastre. Pronto decidió que Darnley no era el esposo que deseaba, y así se lo hizo saber a Bothwell y a otros. Al poco tiempo, Darnley fue asesinado, y las sospechas recayeron sobre Bothwell, quien fue absuelto en un juicio al que no se admitieron testigos de cargo. Poco más de tres meses después de la muerte de Darnley María se casó con Bothwell.

Empero Bothwell era odiado por los lores escoceses, que pronto se rebelaron contra él. Cuando la Reina trató de aplastar la rebelión, descubrió que sus tropas no estaban dispuestas a defender su causa, y quedó en manos de los lores, quienes le presentaron pruebas de su participación en la muerte de Darnley y le indicaron que si no abdicaba sería acusada de asesinato. María abdicó entonces a favor de su hijo de un año Jaime VI, a quien había tenido de Darnley, y Moray regresó de Inglaterra para ser regente del reino. Poco después María escapó y organizó un ejército. Pero fue derrotada por las tropas de Moray, y no le quedó más recurso que huir a Inglaterra, y solicitar la protección de su odiada prima Isabel.

Acerca del cautiverio y muerte de María Estuardo la imaginación romántica ha urgido una leyenda que hace de ella una mártir en manos de la ambiciosa y celosa Isabel. El hecho es que Isabel recibió a su prima con mayor cortesía de la que era de esperar para quien por tantos años la había llamado bastarda y tratado de apropiarse de su corona. Aunque fue hecha prisionera, en el sentido de que no se le permitía abandonar el castillo donde se le obligaba a vivir, se le permitió conservar su dote y un cuerpo de treinta sirvientes escogidos por ella, y siempre se le trató como reina. Pero en medio de todo esto María continuaba conspirando, no solo para obtener su libertad, sino también para apoderarse del trono inglés. Puesto que Isabel era el principal obstáculo en su camino, y puesto que España era la gran potencia que defendía la causa católica, el elemento común de todas las conspiraciones que se descubrieron era un plan que incluía el asesinato de Isabel y la invasión de Inglaterra por parte de tropas españolas. Cuando la tercera conspiración de esta índole fue descubierta, con pruebas irrefutables, María fue llevada a juicio y condenada a muerte. Pero aún después de ello Isabel demoró tres meses en firmar la sentencia. Cuando por fin fue llevada ante el verdugo, María se enfrentó a la muerte con regia compostura.

En Escocia, el exilio de María no les puso fin a las contiendas entre los diversos partidos. Knox apoyó al regente Moray. Pero la lucha era todavía ardua cuando Knox sufrió un ataque de parálisis y tuvo que retirarse de la vida activa. Cuando se enteró de la matanza de San Bartolomé en Francia (de que trataremos más adelante) hizo un esfuerzo sobrehumano por regresar al púlpito, donde les señaló a sus compatriotas que igual suerte les aguardaba si flaqueaban en la lucha. A los pocos días murió.

Poco después, no cabía duda de que Escocia sería un país reformado.

El gobernante cristiano puede y debe defender a sus súbditos contra toda autoridad superior que pretenda obligarlos a negar la Palabra de Dios y a practicar la idolatría.

Confesión de Magdeburgo

La paz de Nuremberg, firmada en 1532, les permitía a los protestantes continuar en su fe, al tiempo que les prohibía extenderla hacia otros territorios. Al parecer, Carlos V esperaba poder detener de ese modo el avance del protestantismo, hasta tanto él pudiera reunir los recursos necesarios para aplastarlo. Empero esa política se frustró, porque a pesar de lo acordado en Nuremberg el protestantismo continuaba expandiéndose.

La expansión protestante

La situación política de Alemania era en extremo complicada y fluida. Aunque supuestamente el emperador gozaba del poder supremo, había muchos otros intereses que se oponían al uso de ese poder. Aparte las razones religiosas de los protestantes, muchos temían el creciente poder de la casa de Austria, a la que pertenecía Carlos V. Entre ellos se contaban varios príncipes católicos que no querían darle al Emperador ocasión de emplear su lucha contra los protestantes como medio de engrandecer el poderío de su casa, y que por tanto no estaban dispuestos a lanzarse de lleno a la cruzada antiprotestante que Carlos trataba de organizar. Además, uno de los principales baluartes contra las pretensiones de la casa de Austria era Felipe de Hesse, quien era el jefe de la liga protestante de Esmalcalda. Por ello, el Emperador no pudo oponerse efectivamente a la expansión del protestantismo hacia nuevos territorios.

En 1534 Felipe les arrebató a los de Austria el ducado de Wurtemberg, de que se habían posesionado y cuyo duque estaba exiliado. Tras asegurarse de la neutralidad de los príncipes católicos, Felipe invadió el ducado y se lo devolvió al duque, quien se

declaró protestante. Puesto que al parecer buena parte de la población se inclinaba de antemano hacia esa fe, pronto todo el ducado la siguió.

Otro rudo golpe para el catolicismo alemán fue la muerte del duque Jorge de Sajonia, en 1539. Sajonia estaba dividida en dos, la Sajonia electoral y la ducal. En la primera el protestantismo había tenido su cuna. Pero la segunda se le había opuesto tenazmente, y el duque Jorge había sido uno de los peores enemigos de Lutero y de sus seguidores. Su hermano y sucesor, Enrique, se declaró protestante, y Lutero fue invitado a predicar en Leipzig, la capital del ducado, donde años antes había tenido lugar su debate con Eck.

El mismo año el electorado de Brandeburgo pasó a manos protestantes, y hasta se empezó a hablar de la posibilidad de que los tres electores eclesiásticos, los arzobispos de Tréveris, Maguncia y Colonia, abandonaran el catolicismo y se declararan protestantes.

Carlos V tenía las manos atadas, pues se encontraba envuelto en demasiados conflictos en otros lugares, y por tanto todo lo que pudo hacer fue formar una alianza de príncipes católicos para oponerse a la Liga de Esmalcalda. Esta fue la Liga de Nuremberg, fundada en 1539. Además trató, aunque sin gran éxito, de lograr un acercamiento entre católicos y protestantes, y con ese propósito tuvieron lugar varios coloquios entre teólogos de ambos bandos. A pesar de todas las medidas imperiales, en 1542 la Liga de Esmalcalda conquistó los territorios del principal aliado del Emperador en el norte de Alemania, el duque Enrique de Brunswick, y el protestantismo se apoderó de la región. Varios obispos, conscientes de que la mayoría del pueblo se inclinaba hacia el protestantismo, declararon que sus posesiones eran estados seculares, se hicieron señores hereditarios, y tomaron el partido protestante. Naturalmente, en todo esto había una mezcla de motivos religiosos y ambiciones personales. Pero en todo caso el hecho era que el protestantismo parecía estar a punto de adueñarse de toda Alemania, y que durante más de diez años el Emperador vio disminuir su poder. Empero pronto los protestantes recibirían varios golpes rudos.

La guerra de Esmalcalda

El primer golpe fue la bigamia de Felipe de Hesse. Este jefe de la Liga de Esmalcalda era un hombre digno y dedicado a la causa protestante, quien tenía sin embargo fuertes cargas de conciencia porque le era imposible llevar vida marital con su esposa de varios años, y tampoco podía ser continente. No se trataba de un libertino, sino de un hombre atormentado por sus apetitos sexuales, y por el remordimiento que su satisfacción ilícita le causaba. Felipe les pidió consejo a los principales jefes de la Reforma, y Lutero, Melanchthon y Bucero concordaron en que las Escrituras no prohibían la poligamia, y que Felipe podía tomar una segunda esposa sin abandonar la

primera, siempre que no lo publicara, pues la ley civil sí prohibía la poligamia. Felipe siguió su consejo, y cuando el escándalo estalló tanto él como los teólogos a quienes había consultado se vieron en una situación harto difícil. En el campo de la política, el anuncio de la bigamia del landgrave hizo que varios miembros de la Liga de Esmalcalda pusieran en duda el derecho que tenía a ser su dirigente, y por tanto la alianza protestante quedó carente de una cabeza efectiva.

El segundo golpe fue la negativa del duque Mauricio de Sajonia a unirse a la Liga de Esmalcalda. Al mismo tiempo que se declaraba protestante, insistía en llevar su propia política. Y, cuando el Emperador declaró que su guerra no era contra el protestantismo, sino contra la rebelión de los príncipes luteranos, Mauricio estuvo dispuesto a tomar el partido del Emperador, a cambio de ciertas concesiones que éste le prometió.

El tercer golpe fue la muerte de Lutero, que tuvo lugar en 1546. A pesar del prestigio que había perdido a causa de la guerra de los campesinos y de la bigamia de Felipe de Hesse, Lutero era el único personaje capaz de unir a los protestantes bajo una sola bandera. Su muerte, poco después de la bigamia del landgrave, dejó al partido protestante acéfalo tanto política como eclesiásticamente.

Empero el más rudo golpe lo asestó el Emperador, quien por fin se encontraba libre para ocuparse de los asuntos de Alemania, y deseaba vengar todas las humillaciones de que había sido objeto por parte de los príncipes protestantes. Aprovechando las divisiones entre los protestantes, y con ayuda del duque Mauricio, Carlos V invadió el país y derrotó e hizo prisioneros tanto a Felipe de Hesse como al elector Juan Federico de Sajonia (sucesor de Federico el Sabio).

El Interim de Augsburgo

A pesar de su victoria militar, el Emperador sabía que no podía imponer su voluntad en cuestiones de religión, y por tanto se contentó con promulgar el Interim de Augsburgo, compuesto por una comisión de teólogos católicos y protestantes. Por orden de Carlos V, lo estipulado en ese Interim debía seguirse hasta tanto se convocara a un concilio general que dirimiera las diferencias entre ambos bandos (el Concilio de Trento había comenzado tres años antes, en 1545, pero el Emperador había chocado con el Papa, y no estaba dispuesto a aceptar las deliberaciones de ese concilio). Lo que Carlos V esperaba era imponer en Alemania una reforma semejante a la que estaba teniendo lugar en España desde tiempos de su abuela Isabel, de tal modo que se eliminaran el abuso y la corrupción, pero se mantuvieran las doctrinas y prácticas tradicionales. El Interim le parecía un medio de ganar tiempo para lograr implantar esa política.

Pero ni los católicos ni los protestantes acogieron con agrado este intento de

legislar acerca de cuestiones de conciencia. En todas partes surgió oposición al Interim. Varios de los principales jefes protestantes se negaron a aceptarlo. Los teólogos de Wittenberg, con Melanchthon a la cabeza, aceptaron por fin una versión modificada, el Interim de Leipzig. Pero aun esto no era aceptable para la mayoría de los luteranos, que acusaban a Melanchthon y los suyos de cobardía, al tiempo que éstos se defendían diciendo que había que distinguir entre lo esencial y lo periférico, y que habían cedido únicamente en lo periférico a fin de retener su derecho a continuar predicando y practicando lo esencial.

En todo caso, la política de Carlos V, que pareció tener tan buenas posibilidades de éxito a raíz de la guerra de Esmalcalda, fracasó. Los demás príncipes, inclusive los católicos, se quejaban del mal trato que se les daba a los prisioneros Felipe de Hesse y Juan Federico de Sajonia, y hasta se decía que el Emperador había comprometido su honor posesionándose de la persona del landgrave mediante una artimaña indigna. Al mismo tiempo los protestantes, divididos antes de la guerra, comenzaban a unirse en su oposición al Interim. Y tanto el Papa como el Rey de Francia se mostraban poco dispuestos a auxiliar al Emperador, cuyos triunfos veían con recelos.

La derrota del Emperador

Pronto los príncipes protestantes comenzaron a conspirar contra Carlos V. Mauricio de Sajonia, quien no había recibido del Emperador lo que esperaba, y quien en todo caso temía el creciente poder de la casa de Austria, se unió a la conspiración, que le envió embajadores al Rey de Francia para asegurarse de su apoyo. Cuando por fin estalló la revuelta, el Emperador se vio desamparado, al tiempo que las tropas francesas de Enrique II atacaban sus posesiones del otro lado del Rin. Las pocas tropas con cuya lealtad podía contar eran insuficientes para el combate, y se vio obligado a huir. Y aun esto le resultó difícil, pues Mauricio de Sajonia se había apoderado de varios lugares estratégicos, y poco faltó para que Carlos cayera en sus manos.

Cuando por fin se vio a salvo, el Emperador trató en vano de reconquistar la plaza de Metz, que los franceses habían tomado aprovechando las luchas internas del Imperio, y con la anuencia de los príncipes protestantes. Pero también ese intento se vio frustrado, y por tanto la política imperial que Carlos había forjado durante varias décadas se vino al suelo.

En el entretanto, el Emperador había dejado a su hermano Fernando a cargo de los asuntos alemanes, y éste llegó con los príncipes rebeldes al tratado de Pasau, que les devolvía la libertad a Felipe de Hesse y Juan Federico de Sajonia, y garantizaba la libertad de cultos en todo el Imperio; aunque tal libertad no se concebía en términos tales que cada cual pudiera escoger su propia religión, sino más bien en el sentido de que cada gobernante podía escoger la suya y la de sus súbditos sin que las autoridades

imperiales intervinieran. Además, tal libertad se extendía solamente a quienes sostuvieran la fe católica o la de la Confesión de Augsburgo, y por tanto no incluía a los anabaptistas ni a los reformados. Fracasado y amargado, Carlos V comenzó a dar pasos para asegurarse del futuro de la casa de Austria. En 1555 empezó a deshacerse de sus posesiones, abdicando a favor de su hijo Felipe, primero los Países Bajos, y después sus posesiones italianas y el trono español. Al año siguiente renunció oficialmente como emperador y se retiró al monasterio de San Yuste, en España, donde siguió viviendo rodeado de todos los honores imperiales, y sirviendo de consejero a su hijo Felipe II, hasta que murió dos años más tarde, en septiembre de 1558.

El nuevo emperador, Fernando I, abandonó la política religiosa de su hermano, y fue tan tolerante que muchos católicos pensaban que era protestante en secreto. Bajo su gobierno, y el de su sucesor Maximiliano II, el protestantismo continuó extendiéndose por los territorios hasta entonces católicos. Esto sucedió inclusive en la propia Austria, posesión hereditaria de Carlos V y sus sucesores, donde el protestantismo logró fuerte arraigo.

A pesar de la paz de Augsburgo, la cuestión religiosa continuó debatiéndose en Alemania, frecuentemente mediante el uso de la fuerza, aunque no hubo grandes conflictos armados hasta la Guerra de los Treinta Años, de que trataremos en otra sección de esta historia.

El luteranismo en Escandinavia

Mientras los acontecimientos que hemos venido narrando estaban teniendo lugar en Alemania, en la vecina Escandinavia se hacía sentir también el impacto de las enseñanzas de Lutero. Empero, mientras en Alemania la Reforma y las luchas que le siguieron contribuyeron a mantener dividido el país, y a limitar el poder de la monarquía sobre los nobles, en Escandinavia sucedió lo contrario, pues los reyes abrazaron la doctrina protestante, y el triunfo de ella fue también la victoria de ellos.

En teoría, Dinamarca, Noruega y Suecia eran un reino unido. Pero en realidad el rey lo era sólo de Dinamarca, donde residía. En Noruega su poder era limitado, y nulo en Suecia, donde la poderosa casa de los Sture, con el título de regentes, era dueña del poder. En la propia Dinamarca, la autoridad real se hallaba limitada por el poder de la aristocracia y de la jerarquía eclesiástica, que defendían sus viejos privilegios contra todo intento de extender el poderío del rey. Además, puesto que la corona era electiva, en cada elección los magnates, tanto seculares como religiosos, forzaban al nuevo soberano a hacerles concesiones mayores. Oprimido por los grandes señores eclesiásticos y seculares, el pueblo no tenía otro recurso que someterse a cargas onerosas e impuestos arbitrarios.

Al estallar la Reforma en Alemania, quien ocupaba el trono escandinavo era Cristián II, cuñado de Carlos V por haberse casado con su hermana Isabel (nieta de la gran reina de España). Puesto que los suecos no le permitían ser rey efectivo de ese país, apeló a su cuñado y a otros príncipes, y con recursos mayormente extranjeros invadió a Suecia y se hizo coronar en Estocolmo. Aunque había prometido respetar la vida de sus enemigos suecos, pocos días después de su coronación ordenó la terrible “matanza de Estocolmo”, en la que hizo ejecutar a los principales aristócratas y eclesiásticos del país.

La matanza de Estocolmo causó fuertes resentimientos, no sólo en Suecia, sino también en Dinamarca y Noruega, donde los nobles y los prelados comenzaron a temer que, tras destruir la aristocracia sueca, el Rey haría lo mismo con ellos. Aunque uno de los propósitos de Cristián parece haber sido librar al pueblo de la opresión a que estaba sometido, su crueldad en Estocolmo, y la propaganda eclesiástica, pronto le hicieron perder toda popularidad en el país.

Cristián trató entonces de utilizar el movimiento reformador como instrumento para su política. Poco antes habían aparecido los primeros predicadores luteranos en Dinamarca, y el pueblo parecía inclinarse hacia las nuevas doctrinas. Pero a pesar de ello la nueva política de Cristián tampoco tuvo los resultados apetecidos, pues sólo sirvió para aumentar la enemistad de los prelados hacia él, mientras los protestantes no confiaban en las promesas del autor de la matanza de Estocolmo. A la postre estalló la rebelión, y Cristián tuvo que huir. Ocho años más tarde, con el apoyo de varios señores católicos del extranjero, desembarcó en Noruega y se declaró campeón de la causa católica. Pero su tío y sucesor, Federico I, lo derrotó e hizo prisionero: condición en la que quedó hasta su muerte, veintisiete años más tarde.

Al ascender al trono, Federico I había prometido no atacar el catolicismo, ni introducir el protestantismo en el país. Pero él mismo era de convicciones luteranas, y además las doctrinas reformadoras se habían ido abriendo paso entre el pueblo y los nobles. La política del nuevo rey fue abstenerse de toda intervención en cuestiones religiosas, y dedicarse a afianzar su poder en Dinamarca renunciando a toda pretensión sobre Suecia y permitiéndole a Noruega elegir su propio rey.

Puesto que el reino del norte lo eligió a él, Federico logró retener algo de la vieja unión de los países escandinavos, sin tener que apelar a los métodos tiránicos de su predecesor. Mientras todo esto sucedía, y con la anuencia del Rey, el protestantismo se iba haciendo fuerte en el país, tanto entre el pueblo como entre los nobles. Por fin, en la dieta de Odensee en 1527, el protestantismo fue oficialmente reconocido y tolerado. A partir de entonces la doctrina luterana avanzó rápidamente, y cuando Federico murió en 1533 la mayoría del país la seguía.

Los partidarios del catolicismo, con ayuda extranjera, trataron de imponer entonces un rey católico. Pero el pretendiente fue derrotado, y el nuevo rey, Cristián III, luterano convencido que había estado presente en la dieta de Worms, tomó

medidas para que todo el país se hiciera protestante. Tras limitar el poder de los obispos, le pidió a Lutero que le enviara quien le pudiera ayudar en la obra de reforma, y a la postre la iglesia danesa se suscribió a la Confesión de Augsburgo.

Mientras tanto, en Suecia los acontecimientos tomaban un curso semejante. Cuando Cristián II trató de apoderarse del país, tenía entre sus prisioneros a un joven sueco, de nombre Gustavo Ericsson, mejor conocido como Gustavo Vasa. Este escapó, y desde el extranjero hizo todo lo posible por oponerse a Cristián. Cuando supo de la matanza de Estocolmo, en que murieron varios de sus parientes cercanos, regresó en secreto al país. Vestido pobremente, y trabajando como jornalero, se cercioró del sentimiento popular contra la ocupación danesa, y por fin se alzó en armas al mando de una banda desorganizada de gente del pueblo. Poco a poco su nombre se fue volviendo una leyenda, y en 1521 los rebeldes lo proclamaron regente, y rey dos años después. A los pocos meses, quien había empezado su campaña en las inhóspitas regiones del norte, entró triunfante en Estocolmo, en medio del regocijo popular.

Empero el título real conllevaba poca autoridad, pues los nobles y prelados aspiraban a retener su poder, en algunos casos eclipsado por la invasión danesa. La política del nuevo rey, basada tanto en el cálculo como en la convicción, fue sagaz. Sus más fuertes medidas fueron dirigidas contra los prelados, tratando siempre de no enemistar a los nobles, pero sobre todo de ganarse la simpatía de los campesinos y de los ciudadanos. Cuando dos obispos incitaron una rebelión y fueron derrotados, los dos jefes fueron juzgados y condenados a muerte, pero quienes los siguieron fueron perdonados. Ese mismo año, el Rey convocó por primera vez a una asamblea nacional en la que había representantes, no sólo de la nobleza y del clero, sino también de los burgueses comunes y de los campesinos.

Cuando el clero, con la ayuda de los nobles, que comenzaban a temer por sus privilegios, logró que la asamblea rechazara las medidas reformadoras propuestas por el Rey, éste sencillamente renunció, declarando que Suecia no estaba todavía lista para tener un verdadero rey. Tres días después, presionada por el caos que amenazaba al país, la asamblea le pidió a Gustavo Vasa que aceptara de nuevo la corona, y los prelados se vieron desamparados en sus pretensiones.

El resultado de esa asamblea, y del triunfo de Gustavo Vasa, fue que el clero, desposeído de sus riquezas y excluido a partir de entonces de las deliberaciones nacionales, perdió todo poder político. Cuando Gustavo Vasa murió en 1560, el país era protestante, con una jerarquía eclesiástica luterana, y la monarquía había dejado de ser electiva para volverse hereditaria.

Sabed que tenemos dos brazos, y que si el hambre llega a tal punto, nos comeremos uno para poder seguir luchando con el otro.

Combatiente protestante en el sitio de Leyden

Como en el resto de Europa, el protestantismo logró adherentes en los Países Bajos desde fecha muy temprana. En 1523, en la ciudad de Amberes, fueron quemados los dos primeros mártires de la causa.

Pero, a pesar de haber penetrado en la región desde entonces, y de tener numerosos seguidores, el protestantismo no logró imponerse sino a costa de grandes sacrificios y largas guerras. Esto se debió particularmente a las condiciones políticas que reinaban en los Países Bajos.

La situación política

Cerca de la desembocadura del Rin, existía un complejo grupo de territorios que se conocía como las “Diecisiete Provincias”, y que comprendía aproximadamente lo que hoy son Holanda, Bélgica y Luxemburgo. Estos diversos territorios habían quedado unidos bajo el señorío de la casa de Austria, y por tanto Carlos V los heredó de su padre Felipe el Hermoso. Puesto que Carlos había nacido y se había educado en la región, gozaba de gran simpatía entre los naturales, y bajo su gobierno las Diecisiete Provincias llegaron a tener más unidad que nunca antes.

Pero esa unidad política era en cierto modo ficticia. Aunque Carlos se esforzó por producir instituciones comunes, durante todo su reinado cada territorio conservó buena parte de sus viejos privilegios y forma particular de gobierno. Además, no existía entre ellos unidad cultural, pues mientras en el sur se hablaba el francés, el holandés era el idioma del norte, y entre ambos existía una amplia zona de lengua flamenca. En lo eclesiástico, la situación era todavía más compleja, pues la jurisdicción de las diversas diócesis no concordaba con las divisiones políticas, y buena parte de los Países Bajos

estaba supeditada a sedes de fuera de la región.

Cuando en 1555 Carlos V abdicó en Bruselas a favor de su hijo Felipe esperaba que éste continuara su política de unificación de la zona. Y esto fue precisamente lo que intentó Felipe. Pero lo que su padre había comenzado no era fácil de continuar. Carlos era visto en los Países Bajos como flamenco, y de hecho ese idioma fue siempre el que habló con más naturalidad. Felipe, por su parte, se había educado en España, y tanto su habla como su perspectiva eran esencialmente españolas. Cuando, en 1556, recibió de su padre la corona de sus bisabuelos los Reyes Católicos, a ella comenzó a prestarle mayor atención. Los Países Bajos y sus intereses quedaron entonces supeditados a España y los suyos. Esto a su vez creó un profundo resentimiento entre los habitantes de la región, que se opusieron tenazmente a los intentos de Felipe de terminar la unificación de las Diecisiete Provincias, y hacerlas parte hereditaria de la corona española.

La predicación de la Reforma

Desde mucho antes de estallar la Reforma protestante, había habido en los Países Bajos un fuerte movimiento reformador. No se olvide que allí tuvieron su origen los Hermanos de la Vida Común, y que Erasmo era natural de Rotterdam. Uno de los temas característicos de los Hermanos de la Vida Común era la lectura de las Escrituras, no sólo en latín, sino también en los idiomas vernáculos. Por tanto, al aparecer la Reforma protestante encontró abonado el suelo de los Países Bajos. Pronto los predicadores luteranos llegaron a la región, y lograron numerosos conversos. Poco después los anabaptistas, particularmente los que seguían las enseñanzas de Melchor Hoffman, se abrieron paso en el país. Téngase en cuenta que los jefes de la Nueva Jerusalén, en Munster, eran originarios de los Países Bajos. Otros trataron de unírseles, pero fueron interceptados por las fuerzas de Carlos V, y muchos de ellos fueron muertos. Después hubo varias intentonas por parte de los anabaptistas más radicales de apoderarse de diversas ciudades, aunque ninguna de ellas tuvo buen éxito. Por último llegaron los predicadores calvinistas, procedentes tanto de Francia como de Ginebra y el sur de Alemania. A la postre, el calvinismo sería la forma característica del protestantismo de la región.

Carlos V tomó fuertes medidas contra el protestantismo. Repetidamente hizo promulgar edictos contra ese movimiento, y en particular contra los anabaptistas, que fueron los que más persecución sufrieron. La frecuencia de tales edictos es prueba fehaciente de ello. Los muertos se contaron por decenas de millares. Los jefes eran quemados; los seguidores, decapitados; y para las mujeres anabaptistas se reservaba la terrible suerte de ser enterradas vivas. Pero a pesar de todo ello el protestantismo seguía avanzando.

Hay indicios de que, hacia fines del reinado de Carlos V, comenzó una fuerte corriente de oposición a tales crueldades. Pero Carlos era un soberano popular, y en todo caso la mayoría de la población estaba todavía convencida de que los protestantes eran herejes, y merecían los castigos que se les aplicaban.

Aumenta la oposición

Felipe, que desde el principio fue impopular, aumentó esa impopularidad mediante una política que combinaba la necedad con la obstinación y la hipocresía. Con el propósito de hacer valer su autoridad en el país, especialmente después que marchó hacia España y dejó como regente a su medio hermana Margarita de Parma, acuarteló en él tropas españolas. Tales tropas tenían que sostenerse con los recursos del país, y además causaban fricciones constantes con los habitantes, que se preguntaban por qué era necesario tener allí ejércitos extranjeros. Puesto que el país no estaba en guerra, la única explicación que cabía era que Felipe dudaba de la lealtad de sus súbditos.

A esto se sumó el nombramiento de nuevos obispos, con poderes inquisitoriales. No cabe duda de que era necesario reorganizar la iglesia en las Diecisiete Provincias; pero el procedimiento y el momento que Felipe escogió no fueron apropiados. Parte de la explicación oficial que se dio para la formación de los nuevos obispados fue que precisaba extirpar la herejía. Los habitantes de los Países Bajos sabían que en España la Inquisición se había vuelto un instrumento en manos del estado, y temían, no sin razón, que el Rey proyectara hacer lo mismo en las Diecisiete Provincias.

Para colmo de males, Felipe y la Regente no parecían prestarles atención a los más fieles de sus súbditos en el país. El príncipe de Orange, quien había sido amigo íntimo de Carlos V, y el conde de Egmont, quien le había prestado distinguidos servicios en el campo militar, fueron hechos miembros del Consejo de Estado; pero no se les consultaba sobre las cuestiones más importantes, que eran decididas por la Regente y sus consejeros foráneos. De ellos el más detestado era el obispo Granvella, a quien los naturales del país culpaban de todas las injusticias y vejaciones de que eran objeto.

Como las protestas iban en aumento, Felipe II retiró a Granvella. Pero pronto los que protestaban se dieron cuenta de que el depuesto ministro no hacía sino obedecer las órdenes de su amo, y que era el Rey mismo quien establecía las prácticas y políticas ofensivas. Enviaron entonces a Madrid al conde de Egmont, a quien Felipe recibió amablemente e hizo toda clase de promesas. El embajador regresó complacido, hasta que leyó en el Consejo la carta sellada que el Rey le había dado, en la que contradecía todas las promesas hechas. Al mismo tiempo, el Rey le enviaba a la Regente instrucciones en el sentido de que fueran promulgados los decretos del Concilio de Trento contra el protestantismo, y que fueran ejecutados todos los que se opusieran.

Las órdenes reales causaron gran revuelo. Los jefes y magistrados de las Diecisiete Provincias no estaban dispuestos a condenar al crecido número de sus conciudadanos para quienes el Rey decretaba la pena de muerte. Varios centenares de nobles y burgueses se unieron entonces en un “Compromiso” contra la Inquisición, y marcharon a presentarle sus demandas a la Regente. Cuando ésta se mostró perturbada, uno de sus consejeros le dijo que no tenía por qué temerles a “esos mendigos”.

Los mendigos

Aquellas palabras cautivaron la imaginación de los habitantes del país. Puesto que sus opresores los llamaban mendigos, tal sería el nombre que se darían. La bolsa de cuero que llevaban los mendigos se volvió bandera de la rebelión. Bajo aquel símbolo el movimiento, que al principio había contado adherentes principalmente entre los nobles y los grandes burgueses, se extendió entre la población. Por todas partes se veía el estandarte de rebeldía, y las autoridades no sabían qué hacer.

Antes de llegar al campo de batalla, el movimiento fue una protesta religiosa. Por todas partes se producían reuniones al aire libre en las que se predicaba la doctrina protestante al amparo de mendigos armados, a quienes las autoridades no se atrevían a atacar por temor a causar convulsiones aún mayores. Después aparecieron pequeños grupos de iconoclastas que visitaban las iglesias y destruían sus altares, imágenes y demás símbolos de la vieja religión, al tiempo que la gente dejaba que lo hicieran. Al parecer, quienes sentían simpatías hacia ellos se gozaban de sus andanzas, mientras los católicos se maravillaban de que el cielo no fulminara a los sacrílegos.

Ante tales hechos, el Consejo de Estado no tuvo más remedio que apelar a quienes antes había despreciado, en particular a Guillermo de Orange, y pedirles que trataran de detener los excesos que se cometían. Con su lealtad de siempre, y a riesgo de su vida, Guillermo logró calmar los ánimos. Cesó la ola iconoclasta, y el Consejo suspendió la Inquisición y permitió cierta libertad de culto. Por su parte, los mendigos declararon que mientras se cumplieran las nuevas disposiciones su liga no tendría vigencia.

Pero Felipe II no era hombre que se dejara convencer por la oposición de sus súbditos. Además había declarado, con vehemente sinceridad, que no tenía intención alguna de ser “señor de herejes”. Al mismo tiempo que se declaraba dispuesto a perdonar a los sediciosos y a acceder a sus demandas, estaba reuniendo tropas para invadir el país. Guillermo de Orange, que se percató de la duplicidad del soberano, trató de persuadir a sus amigos los condes de Egmont y de Horn a que todos se unieran en resistencia armada. Pero cuando sus compañeros se mostraron confiados en la sinceridad del Rey, Guillermo decidió retirarse a sus posesiones en Alemania. La tormenta no se hizo esperar. Repentinamente se presentó en el país el duque de Alba,

con una fuerza de soldados españoles e italianos.

Sus órdenes eran tales, que a partir de entonces la Regente lo fue solo de nombre, mientras era él quien de veras gobernaba. Alba venía dispuesto a ahogar la rebeldía en sangre. Una de sus primeras medidas fue organizar un “Consejo de los desórdenes”, al que el pueblo pronto dio el nombre de “Consejo de sangre”. Este tribunal estaba por encima de todos los límites legales, pues, según el propio Alba le escribió al Rey, los procesos legales no permitirían condenar sino a aquellos cuyos crímenes fueran probados, y las “cuestiones de estado” requerían que se procediera de manera drástica. Los protestantes fueron condenados por herejes, y los católicos por no haber resistido la herejía. El expresar dudas acerca de la autoridad del Consejo de los desórdenes era alta traición. También lo era el haberse opuesto a la creación de los nuevos obispados, o el haber sostenido que las provincias tenían derechos y privilegios que el Rey no podía violar. Los muertos fueron tantos que los cronistas de la época hablan de la fetidez del aire, y de centenares de cadáveres que colgaban de árboles a la vera del camino.

Los condes de Egmont y de Horn, que con cándida lealtad habían permanecido en sus territorios, fueron apresados y se comenzó juicio contra ellos. Puesto que Orange no estaba a su alcance, Alba se contentó con apresar a su hijo mayor, de quince años, quien fue llevado a España. Guillermo de Orange reunió todos sus recursos económicos y, con un ejército mayormente alemán, invadió el país.

Pero tanto esta tentativa como otra semejante poco después resultaron fallidas, pues Alba lo derrotó. Y, en represalia, hizo ejecutar a Egmont y a Horn.

Todo parecía perdido cuando las cosas comenzaron a cambiar. Orange les había dado patentes de corso a unos pocos navíos que se proponían resistir desde el mar. Estos “mendigos del mar”, que al principio eran poco menos que piratas, se fueron organizando paulatinamente, y las fuerzas navales de Felipe II no bastaban para contenerlos. Durante algún tiempo, hasta que la presión española la obligó a cambiar de política, Isabel de Inglaterra les prestó asilo, y les permitió vender sus presas en puertos ingleses. Cuando esa política cambió, los “mendigos del mar” eran ya demasiado poderosos para ser fácilmente eliminados. Poco después, mediante un golpe de mano, se apoderaron de la ciudad de Brill, y a partir de entonces sus éxitos fueron notables. Varias ciudades se declararon partidarias de Guillermo de Orange, quien volvió a invadir el país contando con ayuda francesa. Pero cuando se acercaba a Bruselas supo de la matanza de San Bartolomé, cruento acontecimiento de que trataremos en el próximo capítulo, y que marcó el fin de toda posibilidad de entendimiento entre los protestantes y la corona francesa. Falto de fondos y de todo apoyo militar, Guillermo se vio obligado a despedir sus soldados, muchos de los cuales eran mercenarios.

La venganza de Alba fue terrible. Sus ejércitos tomaron ciudad tras ciudad, y en todas ellas violaron los términos de la rendición. Los prisioneros fueron muertos contra

todo derecho de ley, y sin juicio alguno, y varias ciudades fueron incendiadas. En algunos casos, no sólo los combatientes, sino también las mujeres, los niños y los ancianos hallaron la muerte.

Solamente en el mar les quedaban esperanzas a los rebeldes. Los “mendigos” continuaban derrotando repetidamente a los españoles, y hasta hicieron prisionero a su almirante. Esto a su vez le hacía muy difícil a Alba recibir provisiones y paga para sus soldados, que pronto comenzaron a amotinarse. Fue entonces cuando Alba, cansado de su larga lucha, y quizá amargado porque España no parecía prestarle todo el apoyo necesario, pidió que se nombrara a otro en su lugar.

El nuevo general español, don Luis de Zúñiga y Requesens, trató de ganarse a los habitantes católicos del país, cuyo número era mayor en las provincias del sur, y separarlos así de los protestantes del norte, contra quienes continuó la guerra. Hasta entonces, la cuestión religiosa había sido sólo un elemento más en lo que en realidad era una rebelión nacional contra el yugo extranjero. Guillermo de Orange, el jefe de la rebeldía, había sido católico liberal por lo menos hasta su exilio en Alemania, y sólo en 1573 se declaró calvinista. La política de Requesens contribuyó a subrayar el motivo religioso del conflicto, y por tanto las provincias del sur, en su mayoría católicas, empezaron a separarse de los protestantes.

Esto a su vez hacía más desesperada la causa protestante, que parecía ser vencedora solamente en el mar, mientras en tierra era derrotada repetidamente. La crisis vino por fin en el sitio de Leyden, importante ciudad comercial que se había declarado protestante, y que estaba ahora sitiada por las tropas españolas. Un ejército enviado por Guillermo de Orange para romper el cerco fue vencido por los españoles, y en la batalla murieron dos hermanos de Guillermo. Todo estaba perdido cuando este jefe, a quien sus enemigos llamaban “el Taciturno” por lo que era en realidad su ecuanimidad, sugirió que se abrieran los famosos diques holandeses, y que se anegara la llanura que rodeaba a Leyden. Esto significaba la destrucción de largos años de paciente labor, pero los ciudadanos concordaron, mientras los sitiados continuaban ofreciendo heroica resistencia, en medio de un hambre espantosa. Aún después de tomada tan drástica decisión, el agua tardó cuatro meses en llegar a Leyden. Pero los defensores resistieron. Con las olas llegaron los mendigos del mar, gritando: “¡Antes turcos que papistas!” y obligaron a los españoles a retirarse.

En eso murió Requesens. La soldadesca española, falta de jefe y de paga, se amotinó y se dedicó a saquear las ciudades del sur, que eran su presa más fácil. Esto a su vez unió a todos los habitantes de las diversas provincias, que se reunieron en Gante en 1576 y firmaron un tratado, la Pacificación de Gante, que establecía una alianza entre las provincias, a pesar de todas las diferencias religiosas. En ello vio Guillermo de Orange un gran triunfo, pues su opinión había sido siempre que la intolerancia y el partidismo religiosos eran un obstáculo al bienestar de las provincias.

El próximo regente, don Juan de Austria, medio hermano bastardo de Felipe, sólo

pudo entrar en Bruselas después de acceder a la Pacificación de Gante. Pero Felipe II no se daba por vencido. Un nuevo ejército invadió el país, y una vez más las provincias del sur se mostraron dispuestas a capitular. Entonces las del norte, contra la voluntad de Orange, formaron una liga aparte, para la defensa de sus libertades y de su fe.

La lucha continuó largos años. Dueños de las provincias del sur, los españoles no podían tomar las del norte. En 1581 Felipe II publicó una proclama prometiéndole enorme recompensa a quien asesinara a Guillermo el Taciturno. Este y los suyos respondieron con un Acta de abjuración, en la que por fin se declaraban completamente independientes de toda autoridad real. Pero tres años más tarde, tras varias intentonas fallidas, Guillermo cayó, muerto por un asesino en busca de la recompensa. Como era de esperarse, dado el carácter de Felipe II, el Rey de España se negó primero a cumplir lo prometido, y a la postre pagó sólo una porción.

La muerte de Guillermo el Taciturno pareció por un momento poner la rebelión en peligro. Pero su hijo Mauricio, de diecisiete años al morir su padre, resultó ser todavía mejor general, y dirigió sus fuerzas en una serie de campañas sumamente exitosas.

Por fin, en 1607, España dio señales de considerarse vencida, y se firmó una tregua que a la postre llevó al reconocimiento de la independencia de la nueva nación protestante, que para ese entonces era mayormente calvinista.

El protestantismo en Francia

66

Nuestras cámaras, nuestros lechos vacíos, Nuestros bosques,
nuestros campos, nuestros ríos

Sonrojados de tanta sangre inocente, Guardan silencio, y en silencio
elocuente

Piden venganza, venganza, venganza...

Cancionero hugonote del siglo XVI

Al comenzar el siglo XVI, pocas naciones europeas habían alcanzado el grado de unidad de que Francia gozaba. Y sin embargo, durante ese siglo, fueron pocos los países que se vieron tan divididos como ella. La causa de ello fue el conflicto entre protestantes y católicos, que en Francia llevó a largas guerras fratricidas.

Francisco I y Enrique II

Quien reinaba en Francia cuando estalló la Reforma era Francisco I, el último gran rey de la casa de los Valois. Su política religiosa fue siempre ambigua y vacilante, pues no deseaba que el protestantismo se introdujera en sus territorios y los dividiera, pero al mismo tiempo se gozaba de los avances de esa fe en Alemania, que entorpecían la política de su rival Carlos V. Luego, aunque nunca apoyó a los protestantes franceses, su actitud hacia ellos varió con las necesidades de los tiempos. Cuando buscaba un acercamiento con los protestantes alemanes, se le hacía difícil perseguir a quienes en Francia eran de la misma persuasión, y entonces éstos gozaban de un respiro. Pero cuando las circunstancias cambiaban la persecución volvía. En medio de tales vaivenes, el protestantismo francés seguía creciendo, no sólo entre el pueblo, sino también entre los nobles. Además, la misma política oscilante del Rey obligó a muchos

franceses a exiliarse—Calvino entre ellos—y desde el extranjero tales personas seguían con interés los acontecimientos de su patria, e intervenían en ellos cuando les era posible.

Mientras tanto, en el vecino reino de Navarra, la hermana de Francisco, Margarita de Angulema, esposa del rey Enrique, alentaba el movimiento reformador.

Margarita era una mujer erudita que antes de ser reina de Navarra, cuando todavía vivía en Francia, había apoyado a los humanistas franceses, y que después hizo de su corte un refugio para los protestantes que venían huyendo del país de su hermano. Uno de los miembros del círculo de sus protegidos en Francia fue Guillermo Farel, quien después jugó un papel importante en la reforma suiza, según hemos visto.

Desde Navarra, y desde ciudades fronterizas tales como Estrasburgo y Ginebra, los libros y predicadores protestantes se infiltraban constantemente en Francia, difundiendo su fe. Pero a pesar de todo ello no tenemos noticias de grupos organizados como iglesias sino años después, en 1555.

Francisco I murió en 1547, y lo sucedió su hijo Enrique II, quien continuó la política de su padre, aunque su oposición al protestantismo fue más constante y cruel. A pesar de ello, y de los muchos muertos que la persecución produjo, la nueva fe continuó abriéndose paso en el país. En 1555, como hemos dicho, se organizó la primera iglesia, siguiendo los patrones trazados por Calvino. Y cuatro años más tarde, cuando se reunió el primer sínodo nacional, había iglesias organizadas en todo el país. Aquel sínodo, que se reunió en secreto en las afueras de París, redactó una Confesión de fe y una Disciplina para la naciente iglesia.

Francisco II y la conspiración de Amboise

Poco después de ese primer sínodo, Enrique II fue herido en un torneo, y murió a consecuencia de ello. Dejó cuatro hijos varones, tres de los cuales serían sucesivamente reyes de Francia (Francisco II, Carlos IX y Enrique III), y tres hijas, entre ellas Margarita, que sería reina de Francia después de la muerte de sus hermanos. La madre de todos estos hijos era Catalina de Médicis, mujer ambiciosa que se había visto postergada en vida de su esposo, y que ahora aspiraba a adueñarse del poder.

Empero los proyectos de Catalina se vieron impedidos por la familia de los Guisa. Procedente de Lorena, esta casa, hasta entonces casi desconocida en los anales del país, había comenzado a ganar prominencia en tiempos de Francisco I. Después el general Francisco de Guisa y su hermano Carlos, cardenal de Lorena, habían sido los principales consejeros de Enrique II. Y ahora, puesto que el joven rey Francisco II no se interesaba en los asuntos de estado, estos dos hermanos eran quienes en realidad gobernaban en su nombre. Esto no era del agrado de la vieja nobleza, y

particularmente de los “príncipes de la sangre”, es decir, los parientes más cercanos del Rey, que se veían relegados por los advenedizos de Guisa.

Entre estos príncipes de la sangre se contaban Antonio de Borbón y su hermano Luis de Condé. El primero se había casado con Juana d’Albret, hija de Margarita de Navarra, quien había seguido las inclinaciones religiosas de su madre y se había hecho calvinista. Su esposo Antonio de Borbón y su cuñado Luis de Condé aceptaron su religión, y resultó así que el calvinismo había logrado adeptos entre los más grandes señores del reino. Al mismo tiempo, estos príncipes eran los mismos que resentían el poder de los de Guisa, quienes eran además católicos convencidos de que era necesario extirpar el protestantismo. Se fraguó así la fallida conspiración de Amboise, cuyo objeto era apoderarse del Rey, separarlo de los de Guisa, y establecer una nueva política en el país. Los principales implicados eran “hugonotes”: nombre de origen oscuro que se les daba a los protestantes en Francia. Cuando la conspiración se descubrió, los que formaban parte de ella fueron encarcelados por los de Guisa, entre ellos Luis de Condé. Esto causó gran revuelo entre los nobles, tanto católicos como protestantes, quienes temían que si los de Guisa se atrevían a encarcelar, juzgar y condenar a un príncipe de la sangre, todos los privilegios de la vieja nobleza serían pisoteados.

Catalina de Médicis

En esto estaban las cosas cuando Francisco II murió inesperadamente. Catalina de Médicis intervino y tomó el título de regente en nombre de su hijo de diez años, Carlos IX. Puesto que los de Guisa la habían postergado y humillado repetidamente, una de sus primeras acciones fue liberar a Condé y aliarse a los principales hugonotes para limitar el poder de los de Lorena. En esa época los protestantes del país eran ya numerosos, pues se dice que había unas dos mil congregaciones. Luego, por motivos de política y no de convicción, Catalina trató de ganarse la simpatía de los hugonotes. Los que estaban encarcelados fueron libertados, con una inocua admonición instándoles a abandonar la herejía. En Poissy la Regente reunió un coloquio al que asistieron teólogos católicos y calvinistas, con la esperanza de que pudieran ponerse de acuerdo. Cuando esos proyectos fracasaron, la Regente hizo promulgar, en 1562, el edicto de San Germán, que les concedía a los hugonotes la libertad de continuar en el ejercicio de su religión, pero les prohibía tener templos, reunirse en sínodos sin permiso del estado, recoger fondos, mantener ejércitos, etc. Luego, lo único que se les permitía a los hugonotes era reunirse para sus cultos, siempre que esto tuviese lugar fuera de las ciudades, de día y sin armas. Naturalmente, el propósito de este edicto era ganarse el favor de los protestantes, pero asegurarse de que no tuvieran poder político o militar alguno.

Los de Guisa no respetaron este edicto, sino que trataron de destruir la paz religiosa a fin de reconquistar el poder. Mes y medio después del edicto, los dos hermanos de Guisa, al mando de doscientos nobles armados, rodearon el establo en que estaban reunidos los protestantes en la aldea de Vassy, y les dieron muerte a cuantos pudieron.

La matanza de Vassy fue la causa inmediata de la primera de una larga serie de guerras religiosas que sacudieron a Francia. Tras varias escaramuzas, ambos bandos organizaron sus ejércitos y salieron al campo, los católicos al mando del duque de Guisa, y los protestantes bajo el almirante Gaspar de Coligny, uno de los hombres más respetables de la época. Los católicos ganaron las principales batallas, pero su general fue asesinado por un noble protestante, y exactamente un año después de la matanza de Vassy se llegó a un nuevo acuerdo, otra vez a base de una tolerancia limitada para los protestantes. Empero tampoco esa paz fue duradera, pues hubo otras guerras religiosas en 1567 al 1568, y en 1569 al 1570.

La matanza de San Bartolomé

La paz de 1570 prometía ser duradera. Catalina de Médicis se mostraba dispuesta a volver a hacer las paces con los protestantes, quizá siempre con la esperanza de que la ayudaran a limitar el poder de los de Guisa. En 1571 Coligny se presentó en la corte, y pronto hizo fuerte impresión en el joven rey, quien llegó a llamarlo “padre mío”. Además, se hicieron planes para casar a Margarita, hermana del Rey y por tanto hija de Catalina, con Enrique de Borbón, hijo de Antonio de Borbón, quien era uno de los principales jefes del partido protestante.

Todo parecía marchar bien para los hugonotes, que tras largos sufrimientos podían por fin presentarse libremente en la corte y demás lugares públicos. Pero bajo las dulces apariencias se escondían otras intenciones. El nuevo duque de Guisa, Enrique, estaba convencido de que su padre había sido asesinado por orden de Coligny, y quería vengar su muerte. Catalina comenzaba a sentir celos del noble protestante cuya recia hidalguía había conquistado la admiración del Rey. Se tramó así una conspiración para deshacerse de quien era sin lugar a dudas la figura más limpia y respetable de esos tiempos turbulentos.

Los principales jefes hugonotes se encontraban en París para las bodas de Enrique de Borbón, rey de Navarra, con Margarita Valois, hermana del Rey de Francia. Las nupcias se celebraron con toda pompa el 18 de agosto, y los protestantes se gozaban de verse, no sólo tolerados, sino hasta respetados, cuando ocurrió el atentado alevoso. El almirante de Coligny iba hacia su casa, de regreso del Louvre, cuando desde un edificio que era propiedad de los de Guisa le dispararon, llevándole el Índice de la mano derecha e hiriéndolo en el brazo izquierdo.

Coligny no murió, pero los airados hugonotes clamaron pidiendo justicia. El Rey tomó la investigación en serio. Se decía que el arcabuz que se había utilizado para el atentado pertenecía al duque de Guisa, y que el asesino había huido en un caballo proporcionado por la Reina Madre. Algunos añadían que el hermano del Rey, Enrique de Anjou, era parte de la conspiración. El Rey, indignado, despidió a los de Guisa de la corte.

En tales circunstancias era necesario para los conspiradores tomar medidas drásticas. De acuerdo con los de Guisa, Catalina de Médicis convenció a Carlos IX de que existía una vasta conspiración hugonote, encabezada por Coligny, para apoderarse del trono. El Rey, que nunca había mostrado independencia de criterio, lo creyó, y así quedó listo el escenario para la horrible matanza.

La noche del día de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1572, con la anuencia del Rey, y siguiendo instrucciones de Catalina de Médicis, el duque de Guisa reunió a los encargados de guardar el orden en la ciudad, y les dio sus instrucciones, indicándole a cada uno qué casas debía asaltar y quiénes serían sus víctimas. El mismo se encargó personalmente del almirante de Coligny, que convalecía todavía.

Coligny fue sorprendido en su cámara, donde fue herido repetidamente. Todavía vivo, lo arrojaron por la ventana a la calle, donde esperaba el duque, quien lo pateó y le dio muerte. Después mutilaron horriblemente su cuerpo, y colgaron lo que quedaba en el patíbulo de Montfaucon.

Mientras tanto, unos dos mil hugonotes eran muertos de igual manera. En el propio palacio real del Louvre, la sangre corría por las escaleras. Los dos príncipes de la sangre protestantes, Luis de Condé y Enrique de Borbón, rey de Navarra y cuñado del Rey, fueron llevados ante éste, donde se salvaron abjurando de su fe.

La matanza de París fue la señal para que se produjeran hechos semejantes en las provincias. Los de Guisa habían enviado órdenes en ese sentido y, aunque varios magistrados se negaron a cumplirlas, diciendo que no eran verdugos ni asesinos, los muertos se contaron en decenas de millares.

La noticia conmovió al resto de Europa. Como hemos dicho, Guillermo el Taciturno, que a la sazón marchaba sobre Bruselas (y que después se casó con una de las hijas de Coligny) se vio obligado a suspender su campaña. Isabel de Inglaterra se vistió de luto. El emperador Maximiliano II, con todo y ser buen católico, expresó su horror. Pero en Roma y en Madrid los sentimientos fueron muy distintos. El papa Gregorio XIII, al principio conmovido, cuando creyó que el protestantismo había sido aplastado en Francia ordenó que se cantara un Te Deum en celebración de la noche de San Bartolomé, y que se hiciera lo mismo todos los años para conmemorar el supuestamente glorioso acontecimiento. En cuanto a Felipe II, se dice que al enterarse de lo sucedido rió en público por primera vez, y que ordenó también un Te Deum y otras celebraciones.

La guerra de los Tres Enriques

Empero el protestantismo no había muerto en Francia. Carentes de jefes militares debido a la matanza de San Bartolomé, los hugonotes se hicieron fuertes en las plazas de La Rochelle y Montauban, que un tratado anterior les había concedido, y se prepararon a luchar, no ya contra los de Guisa, sino contra el propio Rey, a quien tacharon de tirano y asesino. Pronto recibieron el apoyo de muchos católicos que, cansados de las guerras de religión, creían que el bien del país requería una política de tolerancia, y a quienes se les dio el mote de “los políticos”. Mientras tanto, Carlos IX, incapaz de llevar la carga de conciencia de la noche de San Bartolomé, se mostraba cada vez menos apto para gobernar, hasta que murió en 1574.

La corona pasó entonces a su hermano Enrique de Anjou, uno de los autores de la matanza. Poco antes su madre, Catalina de Médicis, lo había hecho elegir rey de Polonia. Pero al saber de la muerte de su hermano, sin ocuparse siquiera de abdicar, corrió a París para tomar posesión del trono. Como su madre, Enrique III no tenía más convicciones que las necesarias para tomar y retener el poder. Por tanto, cuando se persuadió de que así le convenía, hizo las paces con los protestantes, a quienes concedió libertad de culto, excepto en París.

Los de Guisa y los católicos más extremistas no tardaron en reaccionar. Con la ayuda de España, organizaron una “Santa Alianza”, que les declaró la guerra a los protestantes y que llegó a contar con el apoyo indeciso del Rey, quien se encontraba en dificultades tanto políticas como económicas. Una vez más el país se vio sumido en guerras fratricidas que nada resolvían, pues los hugonotes eran incapaces de vencer a los católicos, y éstos no podían acabar con aquéllos.

Entonces la posible sucesión al trono tomó un giro inesperado. El último de los hijos de Enrique II y Catalina de Médicis, Francisco de Alençon, murió. Puesto que el Rey no tenía hijos, su heredero resultaba ser Enrique de Borbón. Este príncipe, que había quedado como prisionero en París a consecuencia de la noche de San Bartolomé, había logrado escapar en 1576 y, cambiando de religión por cuarta vez, se había vuelto a declarar calvinista. Aunque sus costumbres licenciosas (y las de su esposa Margarita de Valois) no eran del agrado de los hugonotes, alrededor de él se había vuelto a formar el núcleo de la resistencia protestante.

Los católicos no podían tolerar la posibilidad de que Francia tuviera un rey protestante. Era necesario tomar medidas antes que el trono quedara vacante. Lo que se ideó entonces fue hacer de Enrique de Guisa el presunto heredero del trono. En Lorena apareció un documento según el cual los de Guisa descendían de Carlomagno, y por tanto su derecho a la corona era superior al que tenían, no sólo los Borbones, sino también los Valois, que reinaban a la sazón.

Había entonces tres partidos, cada uno encabezado por un Enrique. El rey

legítimo, Enrique III de Valois, era de los tres el menos digno y hábil. El pretendiente católico, Enrique de Guisa, no tenía más derecho al trono que el que le daba un documento a todas luces espurio. El jefe protestante, Enrique de Borbón, rey de Navarra, no pretendía que el trono francés le perteneciera todavía, pero sí que él era el legítimo heredero.

La guerra tuvo sus suertes contrarias, hasta que Enrique de Guisa se apoderó de París, y Enrique III acudió al método que antes él y su rival habían empleado contra los protestantes. El día antes de la Nochebuena de 1588, por órdenes del Rey, Enrique de Guisa fue asesinado en el mismo lugar donde quince años antes había dado órdenes para la matanza de San Bartolomé. Empero esto no le puso fin a la oposición. Nadie confiaba en un rey que repetidamente se había manchado con el asesinato político. Los católicos buscaron nuevos jefes y continuaron la lucha. Pronto la situación del Rey fue desesperada, y no le quedó más remedio que huir de París y refugiarse en el campamento de su antiguo rival, Enrique de Borbón, quien al menos lo reconocía como soberano legítimo.

Enrique de Borbón recibió al Rey con todo respeto, aunque naturalmente no le permitió determinar el curso de sus acciones políticas. Pero esta situación no duró mucho, pues un dominico, Jacobo Clemente, convencido de que tenían razón los católicos más extremistas que decían que el Rey era un tirano, y que en tales circunstancias el regicidio era permitido, se infiltró en el campamento y le dio muerte.

La muerte de Enrique III no le puso fin a la guerra. Enrique de Borbón, a todas luces el heredero legítimo, tomó el título de Enrique IV. Pero los católicos no estaban dispuestos a tener un rey protestante. Desde España, Felipe II buscaba el modo de adueñarse de Francia. El Papa declaraba que la herencia del de Borbón no era válida. En esas circunstancias, la campaña se prolongó cuatro años más, hasta que, convencido de que sólo lograría el trono si se hacía católico, Enrique cambió de religión una vez más. Aunque la frase “París bien vale una misa”, que le ha sido atribuida, es probablemente falsa, no cabe duda de que expresa algo de sus sentimientos. Al año siguiente, el nuevo rey entró en París, y con ello puso fin a varias décadas de guerras religiosas.

Aunque se hizo católico, Enrique IV no olvidó a sus viejos compañeros de armas. Su actitud hacia ellos fue siempre leal y cortés, hasta tal punto que los católicos más recalcitrantes decían que todavía era hereje. Por fin, el 13 de abril de 1598, hizo promulgar el edicto de Nantes, que les concedía a los protestantes libertad de culto en todos los lugares donde habían tenido iglesias hasta el año anterior, excepto París. Además, para garantizar su seguridad, se les concedían por un período de ocho años todas las plazas fuertes que habían ocupado en 1597. A pesar de sus veleidades amorosas y religiosas, Enrique IV fue uno de los mejores reyes de Francia, a la que devolvió su antigua paz y prosperidad. Murió en 1610, tras un largo y memorable reinado, víctima del fanático asesino François de Ravillac, quien estaba convencido

de que todavía era un hereje protestante.

Nada te turbe, nada te espante; todo se pasa, Dios no se muda.

La paciencia todo lo alcanza. Quien a Dios tiene nada le falta.

Sólo Dios basta.

Santa Teresa de Jesús

Según vimos, los impulsos reformadores que corrían por Europa eran demasiado fuertes y amplios para que el protestantismo pudiera contenerlos todos. Desde antes de la protesta de Lutero, había muchos que soñaban con una reforma eclesiástica, y que tomaban medidas en ese sentido. Particularmente en España, y gracias a la obra de Isabel la Católica y de Jiménez de Cisneros, la corriente reformadora cobró gran impulso, aunque sin abandonar los cauces del catolicismo romano.

En términos generales, la reforma católica, aun después de aparecer el protestantismo, siguió las líneas trazadas por Isabel. Se trataba de un intento de reformar la vida y las costumbres eclesiásticas, de emplear la mejor erudición disponible para purificar la fe, y de fomentar la piedad personal. Pero todo esto sin apartarse un ápice de la ortodoxia, sino todo lo contrario. Los santos y los sabios de la reforma católica, como Isabel, fueron puros, devotos e intolerantes.

La polémica contra el protestantismo

Aunque, como hemos señalado, la reforma católica se remonta por lo menos a tiempos de Isabel, el advenimiento del protestantismo le dio un nuevo tono. No se trataba ya sencillamente de reformar la iglesia por razón de una necesidad interna, nacida de la vida misma de la iglesia, sino, además, de la obligación de responder a quienes proponían una reforma que rechazaba buena parte de la religión medieval. En otras palabras, tras la protesta de Lutero, la reforma católica, al mismo tiempo que continuó el curso trazado anteriormente por Isabel, Cisneros y otros, se dedicó también

a refutar las doctrinas protestantes.

Ya nos hemos referido a Juan Eck, el teólogo que en el debate de Leipzig llevó a Lutero a declararse husita. Aunque muchos historiadores protestantes han pretendido que Eck era un oscurantista que no tenía más interés que perseguir a los protestantes, esto no es cierto. Al contrario, Eck fue un pastor concienzudo, y un erudito que en 1537 publicó una traducción alemana de la Biblia.

Empero no todos los jefes de la reforma católica eran del mismo espíritu. Jacobo Latomo, por ejemplo, quien era rector de la universidad de Lovaina, se dedicó a atacar tanto a los protestantes como a los humanistas, arguyendo que para entender la Biblia bastaba con leerla en latín, a la luz de la tradición de la iglesia, y que el estudio de los idiomas originales de nada servía.

Luego, entre los católicos que se dedicaron a refutar a los protestantes había tanto personajes eruditos como otros de espíritu oscurantista. A la postre, fueron los primeros quienes se mostraron más capaces de responder a los retos del momento. De ellos, quizá los dos de mayor importancia fueron Roberto Belarmino y César Baronio.

Belarmino fue el principal sistematizador de los argumentos católicos contra el protestantismo. A partir de 1576, y por doce años, ocupó en Roma la recién fundada cátedra de Polémica, y hacia fines de ese período empezó a publicar su magna obra, De las controversias de la fe cristiana, que terminó en 1593, y que a partir de entonces se ha vuelto la principal fuente católica de argumentos contra el protestantismo. De hecho, casi todos los argumentos que escuchamos hasta el día de hoy se encuentran ya en la obra de Belarmino.

Uno de los episodios más famosos en la vida de este polemista fue el juicio de Galileo, en el cual tomó parte, y que concluyó declarando herética la idea de que la Tierra se mueve alrededor del Sol. Pero, aunque la polémica anticatólica siempre ha subrayado este incidente, el hecho es que Belarmino siempre sintió y demostró gran respeto hacia Galileo.

César Baronio fue el gran historiador del catolicismo. Los protestantes de la universidad de Magdeburgo habían empezado a publicar una gran historia de la iglesia, en la que trataban de mostrar que el cristianismo original era muy distinto del catolicismo romano, y de explicar cómo se habían introducido las diversas innovaciones que los protestantes ahora trataban de eliminar.

Puesto que esa historia se publicaba a razón de un volumen para cada siglo (nunca pasó del XIII) se llamaba Las centurias de Magdeburgo. En respuesta a ellas, Baronio escribió sus Anales eclesiásticos, que marcaron el comienzo de la historia de la iglesia como disciplina moderna.

Al iniciarse la “era de los reformadores”, eran muchos los que se dolían del triste estado a que habían llegado las órdenes monásticas. Erasmo y los humanistas criticaban su ignorancia. Isabel y Cisneros trataban de reformar las casas existentes, instándolas a volver a la estricta observancia de sus reglas. Cuando los reformadores alemanes comenzaron a cerrar los conventos y monasterios, hubo buenos católicos que no se preocuparon grandemente por ello. Lo mismo sucedió en Inglaterra cuando Enrique VIII se apoderó de las casas monásticas.

Pero esto no quiere decir que todo el monaquismo estuviera corrompido. Había innumerables monjes y monjas que estaban convencidos de que era necesario reformar la vida monástica, y que se dedicaron a ello. Así comenzaron a aparecer en diversas partes de Europa nuevas órdenes. Algunas de ellas eran un intento de volver a la antigua observancia, mientras otras iban más lejos, y trataban de crear nuevas organizaciones que pudieran responder mejor a las necesidades de la época.

Quizá el mejor ejemplo de las primeras sea la orden de carmelitas descalzas, fundada por Santa Teresa; y de las segundas, la de los jesuitas, que le debe su existencia a San Ignacio de Loyola.

Teresa pasó la mayor parte de su juventud en Avila, donde su padre y su abuelo se habían establecido después de haber sido condenados por la Inquisición de Toledo a llevar sambenitos. Desde niña se sintió atraída hacia la vida monástica, aunque al mismo tiempo la temía. Cuando por fin se unió a las monjas del convento carmelita de La Encarnación, en las afueras de Avila, lo hizo contra la voluntad de su padre. Allí se volvió una monja popular, pues su ingenio y su encanto eran tales que lo mejor de la inteligencia abulense acudía a charlar con ella. Hastiada de esa vida, que no le parecía ser un verdadero cumplimiento de sus votos monásticos, se dedicó a leer obras de devoción. Cuando la Inquisición prohibió la lectura de los libros que le habían sido de más ayuda, tuvo una visión en la que Jesús le dijo: “No temas, yo te seré como un libro abierto”. A partir de entonces sus visiones fueron cada vez más frecuentes.

Llevada por tales visiones, decidió abandonar La Encarnación, y fundar, también en las afueras de Avila, el convento de San José. Tras mucha oposición, logró que su misión fuera reconocida, y a partir de entonces se dedicó a fundar conventos por toda Castilla y Andalucía, lo que le valió el mote de “fémina andariega”. Símbolo de su reforma de la antigua orden de los carmelitas eran las sandalias que llevaban ella y sus monjas, y por las que se les conoce como “carmelitas descalzas”.

San Juan de la Cruz colaboró estrechamente con Santa Teresa, quien a través de él pudo extender su reforma a las casas de varones. Por tanto, Santa Teresa fue la primera mujer en toda la historia de la iglesia en fundar, no sólo una orden femenina, sino también otra para hombres, la de los carmelitas descalzos.

Al mismo tiempo que se ocupaba de estas labores, que requerían gran genio administrativo y sensibilidad pastoral, Teresa fue una mística dedicada a la contemplación de Jesús, quien en una visión contrajo con ella nupcias espirituales. Sus

obras místicas, entre las que se cuentan Camino de perfección y Moradas del castillo interior, han llegado a gozar de tal autoridad que en 1970 Pablo VI la declaró “doctora de la iglesia universal”. Fue la primera mujer en gozar de tal título, que le ha sido conferido también a Santa Catalina de Siena.

Mientras la reforma de Santa Teresa iba dirigida a la vida monástica, y a la observancia más estricta de la vieja regla de los carmelitas, la de San Ignacio de Loyola, algo anterior, iba dirigida hacia afuera, en un intento de responder a los retos que su época le planteaba a la iglesia.

Ignacio era el hijo menor de una vieja familia aristocrática, y había soñado con alcanzar gloria mediante la carrera militar cuando, en el sitio de Pamplona, fue herido en una pierna, que nunca sanó debidamente. En su lecho de dolor y amargura, se dedicó a leer obras de devoción, hasta que tuvo una visión que él mismo cuenta en su Autobiografía, escrita en tercera persona:

Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del alma todas las especies que antes tenía en ella pintadas.

Entonces marchó en peregrinación a la ermita de Monserrate, donde, en un rito parecido a las antiguas prácticas de caballería, se dedicó a la Virgen y confesó todos sus pecados. De allí se retiró a Manresa, para dedicarse a la vida eremítica. Pero todo esto no bastaba para calmar su espíritu, atormentado, como antes el de Lutero, por un profundo sentido de su propio pecado. Dejemos que él mismo nos cuente su experiencia:

Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos. Porque, aunque la confesión general que había hecho en Monserrate había sido con asaz diligencia y toda por escrito, [...] todavía le parecía a las veces que algunas cosas no había confesado, y esto le daba mucha aflicción; porque, aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho.

Mas [...] el confesor vino a mandarle que no confesase ninguna cosa de las pasadas, si no fuese alguna cosa tan clara. Mas, como él tenía todas aquellas cosas por muy claras, no aprovechaba nada este mandamiento, y así siempre quedaba con trabajo.

[...] Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas, conociendo que era pecado

matarse, tornaba a gritar: “Señor, no haré cosa que te ofenda”. [...]

Tales eran los tormentos por los que pasó el futuro fundador de la orden de los jesuitas antes que, sin que él mismo nos explique cómo ni por qué, conoció la gracia de Dios, “y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia”.

Todo esto muestra que hay un paralelismo estrecho entre la experiencia de Lutero y la de Ignacio de Loyola. Pero, mientras el monje alemán se lanzó entonces por un camino que a la postre lo llevó a romper con la iglesia católica, el español hizo todo lo contrario. A partir de entonces se dedicó, no ya a la vida monástica de quien busca su propia salvación, sino al servicio de la iglesia y su misión.

Primero fue a Palestina, el lugar que durante siglos había sido el centro de atracción del alma europea, con la esperanza de ser misionero entre los turcos. Pero los franciscanos que a la sazón trabajaban allí temieron los problemas que podría crear aquel español de espíritu fogoso, y lo obligaron a abandonar la región. Entonces decidió que le era necesario estudiar teología para poder servir mejor a la iglesia. Aunque era ya mayor, regresó a las aulas, y estudió en Barcelona, Alcalá, Salamanca y París. Pronto se congregó alrededor de él un pequeño grupo de compañeros, atraídos por su fe ferviente y su entusiasmo. Por fin, en 1534, regresó a Monserrate con sus compañeros, y allí todos hicieron votos de pobreza, castidad y obediencia al papa.

El propósito inicial de la nueva orden era trabajar entre los turcos de Palestina. Pero cuando el papa Pablo III la aprobó en 1540, la amenaza del protestantismo era tal que la Sociedad de Jesús (que así se llamó la nueva orden) vino a ser también uno de los principales instrumentos de la iglesia católica para hacerle frente al protestantismo. Al mismo tiempo, los jesuitas no abandonaron su interés misionero, y en la próxima sección de esta historia nos encontraremos repetidamente con ellos, trabajando en los más remotos rincones del globo.

Como respuesta al protestantismo, la Sociedad de Jesús fue un arma poderosa. Su organización cuasimilitar, y su obediencia absoluta al papa, le permitían responder rápida y eficientemente a cualquier reto. Además, pronto los jesuitas se distinguieron por sus conocimientos, y muchos de ellos se mostraron dignos contrincantes de los mejores polemistas protestantes.

El papado reformador

Cuando Lutero clavó sus tesis en Wittenberg, el papado estaba en manos de León X, quien tenía más interés en embellecer la ciudad de Roma, y en aumentar el prestigio y poderío de su familia (los Médicis), que en los asuntos eclesiásticos. Para él Lutero y su protesta no fueron más que una molestia y una interrupción en medio de sus planes.

Por tanto, no sólo los protestantes, sino también los católicos de espíritu reformador, estaban convencidos de que la reforma religiosa que tanto se necesitaba no vendría de Roma. Mientras algunos esperaban que fueran los señores laicos quienes por fin intervinieran para poner en orden los asuntos eclesiásticos, otros revivían las viejas ideas conciliaristas, y pedían que se convocara a un concilio universal que tratara tanto de las cuestiones doctrinales planteadas por Lutero y los suyos como de la corrupción y el abuso que reinaban en la iglesia, y el modo de ponerles fin.

El breve pontificado de Adriano VI (el último papa no italiano hasta Juan Pablo II, en el siglo XX) ofreció algunas esperanzas de reforma, pues el pontífice, que antes había sido mentor de Carlos V, era un hombre de vida pura y altos ideales. Pero el nuevo papa se mostró incapaz de sobreponerse a las intrigas y los intereses de la curia, y en todo caso murió antes de poder poner en marcha sus principales proyectos de reforma.

El próximo papa, Clemente VII, era primo de León X, y su política fue muy semejante a la de su pariente. Una vez más el sumo pontífice se dedicó principalmente a embellecer a Roma, y fue sólo en ese empeño que tuvo éxito, ya que durante su reinado Inglaterra se separó de la obediencia romana, y las tropas de Carlos V tomaron y saquearon a Roma.

Pablo III, que sucedió a Clemente, es un personaje ambiguo. En ocasiones dio muestras de confiar más en la astrología que en la teología. Como el de los papas anteriores, su reinado se vio manchado por el nepotismo, pues hizo cardenales a sus nietos, todavía adolescentes, y se las arregló para hacer a su hijo duque de Parma y Piacenza. También, al igual que todos los papas renacentistas, dedicó buena parte de sus esfuerzos al embellecimiento de Roma, para lo cual le era necesario continuar los viejos sistemas mediante los cuales la riqueza de Europa fluía hacia Roma, y que eran uno de los motivos de queja de los reformadores. Pero, a pesar de todo esto, fue también un papa reformador. Fue él quien reconoció a los jesuitas, y empezó a utilizarlos tanto en el campo misionero como en la polémica con los protestantes. En 1536, nombró una comisión de distinguidos cardenales y obispos para que le presentaran un informe acerca de la reforma eclesiástica. Ese informe, que mostraba hasta qué punto había llegado la corrupción, llegó de algún modo a manos de los enemigos del papado, y pronto se convirtió en una de las principales fuentes de materiales para los protestantes en sus ataques contra esa institución. Es necesario recalcar, para honra de Pablo III, que el informe en cuestión fue escrito a solicitud suya, con el propósito de descubrir los abusos y eliminarlos. Pero, por otra parte, el informe mismo sirvió para hacerle ver al Papa hasta qué punto sus recursos económicos dependían de prácticas injustificadas, y cuál sería entonces el costo de una verdadera reforma. El resultado neto fue que Pablo III postergó sus proyectos reformadores, o al menos los mitigó. En todo caso, a Pablo III le corresponde la honrosa distinción de haber finalmente convocado al tan ansiado concilio reformador,

que comenzó sus reuniones en Trento en 1545, y del que trataremos en el próximo epígrafe de este capítulo.

El siguiente papa, Julio III, tuvo todos los vicios del anterior, y pocas de sus virtudes. Una vez más el nepotismo imperó en Roma, y la corte pontificia se volvió un centro de festejos y juegos, como cualquier otra corte europea. A la muerte de Julio, se ciñó la tiara papal Marcelo II, quien canceló todos los festejos que se acostumbraba celebrar en ocasión de la coronación de un nuevo papa, y llevó su repudio del nepotismo hasta la exageración. Pero su pontificado terminó con su muerte prematura.

Por fin, en 1555, el cardenal Juan Pedro Carafa fue elegido papa, y a partir de entonces el movimiento reformador echó profundas raíces en Roma. Carafa era uno de los miembros de la comisión que le había rendido informe a Pablo III acerca del estado deplorable de la iglesia, y tan pronto como fue electo se dedicó a corregir los males que antes había señalado. Fue un hombre en extremo austero y hasta rígido, que confundió la necesidad de reforma con sus deseos de imponer una exagerada uniformidad de criterios. Por ello bajo su gobierno los poderes y la actividad de la Inquisición aumentaron hasta rayar en el terror, y el Índice de libros prohibidos proscribió alguna de la mejor literatura católica. Pero a pesar de tales excesos, Pablo IV merece crédito por haber limpiado la curia romana, y haber puesto el papado al frente del movimiento reformador católico. En diversos grados y de distintas maneras, esa política fue seguida por sus sucesores, al menos hasta fines del período que nos ocupa.

El Concilio de Trento

El lector recordará que Lutero y varios otros reformadores apelaron repetidamente a un concilio universal. Sin embargo, durante los primeros años de la “era de los reformadores”, los papas se opusieron a la convocación de tal asamblea, pues temían que renaciera el viejo espíritu del conciliarismo del siglo XV, que sostenía que la autoridad de un concilio universal era superior a la del papa. En consecuencia, no fue sino en tiempos de Pablo III, tras la ruptura definitiva entre protestantes y católicos, cuando se empezó a pensar seriamente en la posibilidad de un concilio universal convocado por el papa.

Tras largas idas y venidas que no es necesario relatar aquí, el Concilio se reunió por fin en Trento en diciembre de 1545. Carlos V había insistido en que la asamblea tuviera lugar en territorio que le perteneciera, y fue por ello que se escogió esa ciudad del norte de Italia, que era parte del Imperio. Al principio la asistencia fue escasísima, pues, aparte los tres legados papales, se reunieron en Trento 31 prelados. Y aun al final del Concilio, en 1563, los prelados presentes eran solamente 213.

Hasta entonces, los grandes concilios de la iglesia se habían dedicado a resolver

unos pocos problemas, o a discutir y condenar una doctrina determinada. Pero las cuestiones que planteaban los protestantes eran tan fundamentales, y la iglesia estaba en tal necesidad de reforma, que el Concilio no se limitó a condenar el protestantismo, sino que discutió toda clase de doctrinas, al tiempo que se dedicó a reformar las costumbres del clero.

La historia de este sínodo, considerado por los católicos romanos el décimonono concilio ecuménico, fue harto accidentada. Cuando Pablo III se sintió fuerte, y sus relaciones con Carlos V se volvieron más tensas que de costumbre, le ordenó a la asamblea que se trasladara a los estados papales. Pero el Emperador les prohibió a sus obispos que se movieran de Trento, y a la postre el Concilio tuvo que ser suspendido en 1547. Cuatro años después, en mayo de 1551, se reunió de nuevo, pero tuvo que volverse a suspender el año siguiente cuando estallaron las hostilidades entre Carlos V y los protestantes alemanes. El próximo papa, Pablo IV, estaba interesado en llevar adelante la reforma, pero no quería dejarse dominar por los españoles, y por tanto le pareció sabio no volver a convocar el sínodo. Por fin, en 1562, los obispos se reunieron otra vez, y terminaron sus sesiones en 1563. Luego, el Concilio duró desde 1545 hasta 1563, aunque estuvo en receso durante la mayor parte de ese tiempo.

Los decretos del Concilio de Trento son demasiado numerosos para resumirlos aquí. Por una parte, se ocupó de reformar la iglesia, exigiendo que los obispos vivieran en sus sedes, prohibiendo el pluralismo, regulando las obligaciones del clero, y estableciendo seminarios para la mejor preparación del ministerio. Por otra parte, se dedicó a condenar las doctrinas protestantes. En ese sentido, el Concilio declaró que la traducción latina de la Biblia conocida como “Vulgata” era suficiente para cualquier discusión dogmática, que la tradición tenía una autoridad paralela a la de las Escrituras, que los sacramentos son al menos siete, que la misa es un verdadero sacrificio que puede ofrecerse en beneficio de los muertos, que en ella no es necesario que todos reciban tanto el pan como el vino, que la justificación es el resultado de la colaboración entre la gracia y el creyente, mediante los méritos de las buenas obras, etc.

Aquel concilio, a pesar de su historia accidentada, del escaso número de prelados que asistieron, y de los obstáculos que varios soberanos pusieron antes de permitir que los decretos fueran promulgados en sus territorios, marcó el nacimiento de la iglesia católica moderna. Esta no era exactamente igual que la iglesia medieval contra cuyas costumbres protestó Lutero, sino que era un nuevo fenómeno, producto en parte de una reacción contra el protestantismo. Durante los próximos cuatro siglos, esa reacción sería tal que la iglesia romana se vería imposibilitada de aceptar el hecho de que muchos de los elementos de la Reforma protestante, rechazados en Trento, tenían profundas raíces en la tradición cristiana. Como veremos más adelante, quizá ése sea el descubrimiento más importante que el catolicismo romano ha hecho en el siglo XX.

¡Valor, camaradas! Esta es la hora en que debemos mostrarnos valientes soldados de Jesucristo. Demos fiel testimonio de su fe ante los hombres, y dentro de pocas horas recibiremos el testimonio de su aprobación ante los ángeles.

Julianillo Hernández

En los capítulos anteriores hemos tratado principalmente de aquellos países en que el protestantismo logró echar fuertes raíces: Alemania, Suiza, Holanda, Inglaterra, etc. Hubo otros en donde su impacto fue menor, aunque también notable, y que no hemos discutido aquí por razones de falta de espacio. Entre estos últimos cabe mencionar Italia, Polonia, Hungría, Rusia, Grecia y otros. En cierto sentido, España pertenece también a esta segunda categoría. La historia del protestantismo en ella es una serie de persecuciones, reuniones clandestinas, muertes y exilios. A la postre, no quedaron vestigios de aquel antiguo protestantismo que puedan señalarse con certeza. Pero, por otra parte, la historia de aquellos antiguos reformadores españoles, perseguidos, exiliados, torturados y muertos, es también un capítulo importante de la nuestra, pues hablamos el mismo idioma. Por esa razón, antes de dejar la “Era de los reformadores”, debemos darle al lector al menos un atisbo de ella.

La historia del protestantismo en España está aún por escribirse. Hay numerosos ensayos y monografías acerca de personajes o hechos relacionados. Pero un movimiento que fue en su mayor parte clandestino resulta siempre difícil de investigar, pues frecuentemente se halla oculto en episodios que el tiempo y la falta de atención se han encargado de borrar. Por tanto, lo que intentaremos hacer aquí no será narrar la historia del protestantismo español, sino ofrecer más bien un bosquejo de ella, con algunos episodios que sirvan para darle al lector una idea de la fe y el heroísmo de aquellos personajes casi olvidados.

Erasmismo, Reforma e Inquisición

Al comenzar la “era de los reformadores”, había pocos países en Europa donde el espíritu reformador pareciera tener mayores probabilidades de éxito que en España. Erasmo había cifrado en ella sus esperanzas de ver una reforma según él la concebía. La obra de Isabel la Católica y de Cisneros había dado frutos, y las reformas que ellos habían emprendido, aunque distaban mucho todavía de ser universales, se iban abriendo camino. El rey Carlos, nieto de Isabel, era admirador del movimiento humanista, y se había hecho rodear de varios consejeros que pertenecían a él. Entre ellos se contaba su secretario Alfonso de Valdés, quien lo acompañó a la dieta de Worms. La universidad de Alcalá, y varias otras, se habían vuelto centros de reforma.

Entonces estalló la reforma luterana en Alemania, y la vieja reforma española se volvió una contrarreforma. Como toda reacción, esa contrarreforma comenzó a ver enemigos, no sólo en el protestantismo, sino también en los erasmistas que no estaban dispuestos a ser tan extremistas como ella. El resultado fue que muchos de ellos se vieron obligados a abandonar el país, e impulsados a tomar actitudes más radicales con respecto a las cuestiones religiosas que se debatían.

Al mismo tiempo, la Inquisición, que hasta entonces se había ocupado principalmente de los supuestos judaizantes y de los moriscos falsamente convertidos, comenzó a dirigir su atención hacia los “luteranos” (título que se le daba a toda persona que tomase posiciones siquiera remotamente parecidas a las de Lutero).

Todo este proceso, sin embargo, tomó algún tiempo. Durante el reinado de Carlos V fueron pocos los españoles que se sintieron atraídos por el protestantismo, y la mayoría de ellos prefirió vivir en el exilio. A principios del reinado de Felipe II las autoridades se percataron de que las ideas “luteranas” (en realidad, casi todos los protestantes españoles eran más calvinistas que luteranos) habían penetrado profundamente en el país. Fue entonces, como veremos más adelante, cuando se desató la verdadera persecución.

La reforma mística y humanista: Juan de Valdés

A Juan de Valdés, cuyo hermano Alfonso era secretario del Emperador, le cabe el honor de haber sido el primer autor “luterano” en español. Decimos “luterano”, porque ése fue el título que le dieron sus enemigos. En realidad, la doctrina de Valdés nunca hubiera sido aceptada por el Reformador de Wittenberg, pues Valdés era un místico que combinaba la larga tradición mística española con el humanismo al estilo de Erasmo.

Cuando la Inquisición empezó a sospechar de él, y resultó claro que su hermano

Alfonso no tendría el poder necesario para defenderlo, Juan de Valdés decidió abandonar España, y se refugió en Nápoles, que también pertenecía a Carlos V, pero donde la Inquisición no tenía el alcance que tenía en España. Allí pasó el resto de sus días dedicado a la meditación religiosa. Alrededor de él se reunió un círculo de aristócratas que admiraban sus enseñanzas. Puesto que su propósito, más que reformar la iglesia, era lograr una vida espiritual más profunda para el individuo, Valdés pudo evitar ser condenado por las autoridades eclesiásticas. A su muerte, su discípula Giulia de Gonzaga continuó reuniendo el grupo fundado por él, hasta que ella también murió.

El propio Valdés no parece haber sido verdaderamente protestante. Su énfasis en la vida del espíritu, a veces en contraposición, no sólo a los ritos externos, sino también al estudio de las Escrituras, era muy distinto de lo que predicaban los reformadores luteranos y calvinistas. Pero en todo caso varios de sus discípulos, entre ellos el famoso predicador Bernardino de Ochino, general de la orden de los capuchinos, sí se hicieron protestantes, y tuvieron que emigrar de Italia. El propio Ochino siguió una carrera accidentada, pues después de hacerse protestante y refugiarse en Ginebra comenzó a formular declaraciones contra la doctrina de la Trinidad, y a favor de las enseñanzas de Serveto, y a la postre se vio obligado a partir hacia Polonia, donde murió años después, cuando se preparaba a emigrar una vez más por cuestiones doctrinales.

Las comunidades protestantes en España

El contacto entre España, por una parte, y Alemania y los Países Bajos, por otra, no podía sino llevar a la introducción del protestantismo en la Península Ibérica. En 1519 fueron enviados a España los primeros escritos de Lutero, y al año siguiente se tradujo al español su comentario sobre Gálatas. A partir de entonces, y de manera esporádica, continuaron infiltrándose en España, principalmente procedentes de los Países Bajos, libros de esa índole. Puesto que al principio se confundía la reforma que propugnaba Erasmo con la que había sido iniciada por Lutero, los libros luteranos fueron populares en los círculos humanistas, y la Inquisición tomó medidas para descubrirlos y destruirlos. Pero todo esto no pasaba de mera curiosidad o, cuando más, de deseos de que en España se comenzara una reforma parecida a la que estaba teniendo lugar en Alemania. Hacia fines del reinado de Carlos V se fundaron las primeras comunidades o iglesias protestantes, en Valladolid y en Sevilla. Y aún entonces, no se trataba verdaderamente de gente que estuviera convencida de que era necesario seguir las doctrinas de Lutero o de Calvino, sino de miembros de la Iglesia Católica que soñaban con su reforma, y que recibían inspiración de los escritos protestantes.

Uno de los principales promotores del protestantismo español fue Julián Hernández, conocido debido a su baja estatura como “Julianillo”. Cuando por fin fue apresado por la Inquisición, se comportó con singular valentía. Repetidamente fue llevado a la cámara de torturas, sin que pudieran arrancarle una abjuración, ni el nombre de alguno de sus correligionarios. Al regresar a su celda, después de largas sesiones de suplicio, se dice que iba cantando:

Vencidos van los frailes, vencidos van;
Corridos van los lobos, corridos van.

Al ser llevado a la pira después de tres años de prisión y torturas, pronunció las palabras que hemos citado al principio de este capítulo, y murió de manera ejemplar.

En Sevilla, el más renombrado predicador de la catedral, el doctor Constantino Ponce de la Fuente, era parte del círculo que estudiaba las doctrinas protestantes. Además, en las afueras de la ciudad, en el convento de San Isidoro en Santiponce, el movimiento reformador había llegado hasta tal punto que toda la vida monástica se reorganizó, para dar más tiempo al estudio de las Escrituras, y menos a los ritos tradicionales.

Hacia fines de 1557 y principios de 1558, comenzó a haber indicios de que la Inquisición se aprestaba para asestar un rudo golpe a los círculos de inclinaciones protestantes. En Valladolid, el movimiento se había infiltrado entre las monjas de Santa Clara y las cistercienses. En Sevilla, había pasado del convento de Santiponce a otras casas vecinas y se abría paso entre los laicos de toda la comarca. Quienes creían que el protestantismo era el peor mal que asolaba al mundo tenían que tomar medidas para su destrucción.

Apercibidos, los monjes de San Isidoro se reunieron para discutir la situación, y determinaron que cada cual quedaba libre para seguir el curso que le pareciera aconsejable. Doce de ellos decidieron partir por distintas rutas y reunirse un año más tarde en Ginebra. Así lo hicieron, y tras largas y diversas odiseas todos llegaron a la ciudad suiza. Entre los refugiados sevillanos se contaban Juan Pérez, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, personajes de gran importancia en la historia de la Biblia castellana.

A los pocos días de la partida de aquellos frailes, estalló la tormenta. En Sevilla alrededor de ochocientas personas fueron llevadas a las cárceles de la Inquisición, y unas ochenta en Valladolid. En Sevilla, el tumulto fue tal que la Inquisición se vio obligada a poner guardias en el puente que separaba su castillo de Triana de la ciudad, por temor a que el pueblo tratara de libertar a los presos. Entre éstos últimos se encontraba Constantino Ponce de la Fuente, pues los inquisidores descubrieron inesperadamente algunas de sus obras, conservadas en secreto, en las que criticaba las doctrinas y prácticas más comunes del catolicismo de su época. Poco después se dieron órdenes para que en otras ciudades se procediera de igual manera, y pronto las cárceles

inquisitoriales en las principales ciudades de España rebosaban de acusados.

Los procesos que se iniciaron entonces duraron largo tiempo. Constantino murió de disentería en la cárcel malsana, y los inquisidores trataron de manchar su memoria diciendo que se había suicidado ingiriendo vidrio molido. Muchos de los acusados confesaron su “herejía”, abjuraron de ella, y fueron condenados a diversas penas. Pero contra la mayoría se siguió un juicio tan prolongado que muchos murieron antes de recibir veredicto alguno.

El primer “auto de fe” contra los protestantes se celebró en Valladolid el 21 de mayo de 1559, y en él catorce personas fueron muertas, mientras otras dieciséis fueron castigadas públicamente de distintos modos. En el segundo, celebrado en la misma ciudad el 8 de octubre de ese año, los muertos fueron trece, y dieciséis los castigados de otro modo. En Sevilla, donde el número de los acusados era mayor, el primer auto de fe tuvo lugar el 24 de septiembre, y en él los condenados a morir fueron veintiuno. Entre ellos estaban cuatro frailes de San Isidoro, que habían decidido permanecer allí cuando sus hermanos partieron hacia Ginebra. El segundo auto de fe sevillano tuvo lugar más de un año después, el 22 de diciembre de 1560, y en él murió Julianillo Hernández, junto a otros trece compañeros de fe. A partir de entonces los autos de fe se multiplicaron, y durante cada uno de los próximos diez años hubo al menos una docena de ellos. Luego, el número de los condenados a muerte por ser “luteranos” fue considerable. Y mucho mayor fue el de los que recibieron condenas menores, tales como confiscación de bienes, prisión perpetua, llevar sambenitos, etc. Pero a pesar de ello, hacia fines de ese siglo, todavía la Inquisición se veía obligada a continuar buscando y condenando a quienes persistían en sus inclinaciones protestantes.

Los protestantes exiliados

En vista de la persecución que los amenazaba constantemente, fueron muchos los protestantes españoles que decidieron abandonar su patria y establecerse en otros lugares. Pronto hubo iglesias protestantes españolas en Amberes, Estrasburgo, Ginebra, Hesse y Londres. Dada la inestabilidad política de los tiempos, los miembros de tales comunidades se vieron a veces obligados a emigrar de nuevo, como sucedió en Amberes cuando el duque de Alba tomó la ciudad.

La obra más notable de esos exiliados fue la traducción de la Biblia al castellano. En 1543, en Amberes, Francisco de Enzinas publicó su versión del Nuevo Testamento, basada sobre el texto griego de Erasmo. Iba dedicada al emperador Carlos V, a quien Enzinas se la presentó personalmente en Bruselas. El monarca le prometió estudiarla, y se la hizo llegar a su confesor. El resultado fue que Enzinas fue encarcelado por fomentar la herejía. Quince meses permaneció preso, hasta que un buen día encontró abiertas las puertas de su cárcel, y escapó.

En 1556, Juan Pérez, uno de los sevillanos que habían huido antes de estallar la persecución, publicó su versión del Nuevo Testamento, y poco después la de los Salmos. Cuando murió, en París, dejó toda su herencia para la publicación de una Biblia castellana.

Empero el gran héroe de esa empresa fue Casiodoro de Reina. Al igual que sus compañeros de convento, Casiodoro había llegado a Ginebra huyendo de los rigores de la Inquisición, y pronto comenzó a no sentirse a gusto, y a decir que Serveto había sido quemado “por falta de caridad”, y que Ginebra se había vuelto “una nueva Roma”. A partir de entonces se vio obligado a exiliarse repetidamente, en Frankfort, Londres, Amberes, etc. Tras largas penurias y contratiempos, pudo por fin ver publicada su Biblia en 1569. Su vida, que nos hemos visto obligados a relatar aquí en unas pocas líneas, es uno de los capítulos más dramáticos de toda la “era de los reformadores”.

Algunos años más tarde, en 1602, Cipriano de Valera publicó la revisión de la Biblia de Casiodoro que llegó a ser la versión de las Escrituras más usada entre protestantes de lengua española, hasta el siglo XX.

Dios es nuestro amparo y fortaleza, Nuestro pronto auxilio en las tribulaciones.

Por tanto, no temeremos, aunque la tierra sea removida, Y se traspasen los montes al corazón del mar;

Aunque bramen y se turben sus aguas, Y tiemblen los montes a causa de su braveza.

Salmo 46:1–3

La era que acabamos de narrar fue una de las más convulsas de toda la historia del cristianismo. En poco menos de un siglo, el edificio de la cristiandad medieval comenzó a derribarse.

El viejo ideal de una sola iglesia con el papa a la cabeza, que nunca había sido aceptado en el Oriente, perdió también su vigencia en el Occidente. A partir de entonces, el cristianismo occidental se vio dividido en varias tradiciones que, aunque posteriormente se acercaran entre sí, reflejaban enormes diferencias.

Al comienzo del siglo XVI, a pesar de la corrupción que existía en la iglesia, y de las muchas personas que se dolían de ella y soñaban con una reforma, todos seguían pensando que la iglesia era esencialmente una, y que esa unidad debía reflejarse en su estructura y jerarquía. De hecho, los principales reformadores partieron de esa posición, y fueron pocos los que llegaron a negarla rotundamente. Para los jefes del protestantismo, la unidad de la iglesia era una de sus características esenciales y por tanto, aunque de momento fuera necesario quebrantarla a fin de ser fieles al mensaje bíblico, esa misma fidelidad exigía que se continuara haciendo todo lo posible por volver a la unidad perdida.

También se daba por sentado, al iniciarse aquella “era de los reformadores”, que un estado dividido por cuestiones de religión no podía subsistir. Desde poco después de la conversión de Constantino, los cristianos se habían acostumbrado a pensar, como antes lo habían hecho los paganos, que un estado tenía que decidirse por una religión, y que dentro de él todos tenían que someterse a ella. Con la sola excepción de los

judíos (y, en España, de los musulmanes), quienes vivían en un estado cristiano debían ser cristianos y fieles hijos de la iglesia.

Este modo de entender la unidad nacional, o la relación entre la fe y el estado, fue la causa fundamental de las repetidas guerras religiosas que sacudieron todo el siglo XVI (y también el siguiente). A la postre, y en unos lugares antes que en otros, se fue llegando a la conclusión de que tal unidad de creencias no era necesaria para la seguridad del estado, o al menos que, aunque deseable, su precio sería demasiado elevado. Esto fue lo que sucedió, por ejemplo, en Francia, donde el edicto de Nantes puso de manifiesto el fracaso de la política anterior que trataba de forzar a todos los franceses a aceptar la misma persuasión teológica. Con ello se comenzó un largo proceso que tendría enormes consecuencias, pues poco a poco los diversos estados de Europa se vieron obligados a adoptar una política de tolerancia religiosa, en la que se permitía la existencia de diversas opiniones teológicas. Y de allí se pasó a la idea, más moderna, del estado laico, que fue deplorada por algunas iglesias, según veremos más adelante, pero que era consecuencia de la diversidad que comenzó a manifestarse en el siglo XVI.

También en ese siglo acabó de derrumbarse el sueño de un imperio universal. El último emperador que, siquiera de un modo limitado, pudo abrigar tales ilusiones fue Carlos V. A partir de entonces los llamados “emperadores” no fueron más que reyes de Alemania, y aun allí su poder era un tanto precario por el carácter electivo de esa dignidad.

Por último, la idea conciliarista también se vino al suelo. Durante varias décadas los reformadores estuvieron esperanzados de que un concilio universal les daría la razón, y pondría en orden la casa del papa. Lo que sucedió fue todo lo contrario, pues el papado puso en orden sus propios asuntos, y cuando por fin se reunió el Concilio de Trento resultaba claro que dicha asamblea era un instrumento en las manos de los papas, y no un verdadero tribunal internacional e imparcial.

Es necesario tener en mente todo esto para comprender la vida, los hechos y el temple de quienes tuvieron que vivir en esa época, y en ella ser fieles al mandato de su Señor. Tanto entre protestantes como entre católicos hubo gigantes comparables tan sólo a aquellos de la que hemos llamado “era de los gigantes”. En su derredor el mundo convulso se derrumbaba a la vez que se agrandaba (no se olvide que, cronológicamente, la “era de los reformadores” coincidió con la “era de los conquistadores” que hemos de narrar en la próxima sección). Los viejos puntos de apoyo —el papado, el Imperio, la tradición— se tambaleaban. Como decía Galileo, la Tierra misma se movía.

Las conmociones sociales y políticas eran frecuentes. El viejo feudalismo se echaba a un lado, para dejarle paso al naciente capitalismo. En una época supuestamente ilustrada, se cometían terribles atrocidades en nombre del Crucificado. Y se cometían con toda sinceridad y absoluta convicción.

Tal fue la época en que les tocó vivir a Lutero, Calvino, Knox, Menno Simons y todos los demás reformadores de quienes hemos tratado aquí. Y lo que resulta notable es la confianza que estos reformadores tuvieron en la Palabra de Dios, no sólo para darles la razón y la victoria, sino también para producir la reforma que toda la iglesia necesitaba, y de la cual lo que ellos hacían no era más que el preámbulo. Lutero y Calvino, por ejemplo, siempre creyeron que el poder de la Palabra de Dios era tal que, mientras la iglesia romana continuara teniéndola en su seno, y por mucho que se negara a escucharla, siempre quedaba en ella un “vestigio de iglesia”, y esperaban el día cuando en la vieja iglesia se volviera a oír esa Palabra, y comenzara a producir reformas semejantes a las que ellos propugnaban. Fue tal confianza en el poder de la Palabra lo que les permitió, en medio de esa edad convulsa, y aun cuando su vida peligraba, continuar cantando y viviendo el Salmo: “Por tanto, no temeremos aunque la tierra sea removida, y se traspasen los montes al corazón del mar”.

PARTE VII

La era de los conquistadores

... que en ello pongan mucha diligencia, e no consientan ni den lugar que los indios vecinos e moradores de las dichas Indias y tierra firme, ganadas e por ganar, resciban agravio alguno de sus personas e bienes; más mando que sean bien e justamente tratados.

Testamento de Isabel la Católica

Isabel la Católica, la reina cuya política religiosa nos sirvió de punto de partida en la sección anterior, encabeza también la presente. Este proceder sirve para señalar dos hechos fundamentales.

El primero es que, en el orden del tiempo, la “era de los reformadores” coincidió con la “era de los conquistadores”. Mientras Lutero se ocupaba de dar los primeros pasos que llevarían a la reforma de la iglesia, Cortés y Pizarro soñaban con conquistar glorias e imperios. El segundo hecho es que, cuando abandonamos la perspectiva germana o anglocéntrica que ha dominado buena parte de la historia eclesiástica, el papel de España en la historia del siglo XVI se agiganta. Y, como fundadora de esa España, se vislumbra siempre la figura cimera de Isabel la Católica.

Herencia incierta

Cuando nació Isabel, en Madrigal de las Altas Torres, el 22 de abril de 1451, no se esperaba que heredara el trono de Castilla. Tal herencia le correspondía a su medio hermano Enrique, nacido de la primera esposa de Juan II, doña María de Aragón, veinticinco años antes. A fines de 1453, la madre de Isabel, doña Isabel de Portugal, le daba a Juan II otro hijo varón, Alfonso, y con ello parecía seguro que el cetro de Castilla nunca pasaría a manos de la infanta Isabel.

Ocho meses después del nacimiento de Alfonso, murió Juan II, y el trono pasó, sin disturbio alguno, a su hijo mayor Enrique IV. Empero éste no tenía dotes de gobernante, y pronto fueron muchos los descontentos. El nuevo rey emprendió repetidas campañas contra los moros de Granada, aguijoneado por quienes ambicionaban gloria y botín. Pero todas sus campañas no pasaron de meras incursiones

en territorios moros, donde los soldados se dedicaban a destruir las cosechas del enemigo. De este modo el Rey esperaba debilitar a los granadinos.

Pero lo que de veras lograba era granjearse la enemistad de los guerreros castellanos, que veían en él un príncipe titubeante. Al mismo tiempo, otros se quejaban de que la justicia del Rey se vendía por dinero, y que el monarca, que se mostraba misericordioso para con el moro, era cruel con los castellanos que obstaculizaban sus deseos. Entre ellos se contaban su madrastra doña Isabel de Portugal y los dos hijos de ésta, Isabel y Alfonso.

El odio del Rey hizo recluir a doña Isabel en el castillo de Arévalo, donde la que hasta poco antes había sido reina de Castilla perdió la razón. Fue en tales condiciones, odiada y apartada de la corte por su hermano, y en compañía de su madre loca y de su pequeño hermano, que la futura reina Isabel pasó los primeros años de su vida. En 1460, cuando contaba nueve años de edad, fue apartada por fuerza de su madre y llevada de nuevo a la corte, donde la colocaron bajo la custodia de los capitanes del Rey. Al parecer, la razón que llevó a Enrique a tomar tal decisión fue que se percató de las tramas que comenzaban a urdirse alrededor de sus dos medio hermanos, y que se acrecentaban porque Enrique no tenía hijos que pudieran heredar el trono.

Cuando era todavía muy joven, y antes de morir su padre, Enrique se había casado con la princesa Blanca de Navarra.

Pronto se corrió la voz de que el príncipe era incapaz de consumar el matrimonio, y a la postre, cuando por motivos de estado se decidió disolver la unión, las autoridades castellanas obtuvieron del Papa su anulación. La razón que entonces se dio, y que resultaría importantísima para la historia posterior de España, era que, por “algún hechizo”, Enrique era incapaz de unirse a su esposa. A partir de entonces sus enemigos comenzaron a llamarle “Enrique el Impotente”, y por ese nombre lo conoce la historia .

Empero el Rey necesitaba proveer sucesor al trono, y por ello contrajo un nuevo matrimonio con Juana de Portugal, hermana del rey de ese país. Hasta el día de hoy los historiadores no concuerdan acerca de si aquel matrimonio se consumó o no. Los cronistas de la época se contradicen mutuamente, según los intereses partidistas. Unos dicen que la impotencia del Rey con su primera esposa no se manifestó con la segunda, y señalan que después Enrique tuvo varias amantes. Otros afirman lo contrario, y dicen —lo que se comentaba ya en vida de Enrique— que tales supuestas amantes no lo fueron de veras, sino que sencillamente se prestaron al disimulo que era necesario para esconder la dolencia del soberano. Estos mismos cronistas añaden que Enrique, ante la necesidad de proveer heredero para el trono, le procuraba amantes a su mujer.

Fue la presencia de uno de estos presuntos amantes lo que llevó al escándalo y por fin a la guerra civil. Don Beltrán de la Cueva, a quien el Rey colmaba de honores, acostumbraba visitar a la Reina aun estando ausente su esposo. Tales visitas dieron lugar a conjeturas, que los enemigos del Rey y de don Beltrán no dejaron de explotar.

Cuando por fin la Reina dio a luz una niña, la infanta doña Juana de Castilla, no faltaron quienes dijeran que la presunta heredera del Rey era en verdad hija de don Beltrán.

Con todo, la niña fue declarada heredera de la corona, y los poderosos del reino le juraron obediencia. En su bautismo, Isabel, la futura reina de Castilla, le sirvió de madrina.

La oposición al Rey iba creciendo, y con ella el partido de quienes, sinceramente o por conveniencia, llamaban a la presunta heredera “la Beltraneja”. El marqués de Villena, antiguo favorito del Rey que se veía eclipsado por don Beltrán de la Cueva, unió sus fuerzas a las de su tío Alonso Carrillo, arzobispo de Toledo, y entrambos promovieron una rebelión en la que varios de los más poderosos nobles y prelados del reino se atrevieron a exigirle al Rey que declarara su propia deshonra, haciendo heredero suyo a su medio hermano Alfonso y negando la legitimidad de “la Beltraneja”. Contra el consejo de sus allegados, que lo instaban a tomar las armas frente a los rebeldes, Enrique capituló. Aunque sin declarar explícitamente que doña Juana no era hija suya, nombró a Alfonso heredero de la corona.

Don Beltrán de la Cueva tuvo que ausentarse de la corte, y el marqués de Villena recibió la custodia del joven heredero. Mas esto no satisfizo a los rebeldes, que estaban empeñados en despojar a la corona de toda autoridad, ni al Rey, que se sentía humillado. Creyendo contar con el apoyo del arzobispo Carrillo, Enrique marchó contra los rebeldes. Su desengaño fue grande cuando descubrió que Carrillo y los insurgentes se habían confabulado para coronar a Alfonso, y declarar depuesto a Enrique. Mientras los rebeldes marchaban a reunirse en Avila, el Rey huía hacia Salamanca. Alfonso, que a la sazón contaba poco más de once años, se dejó llevar por las promesas de los conspiradores y aceptó el título real, contra los consejos de su hermana mayor Isabel, quien le señaló que un trono fundado en la usurpación carecería de bases sólidas. Pero Alfonso no tuvo tiempo para ver cumplirse la profecía de su hermana, pues murió poco después de coronado, dejando acéfalo al partido rebelde.

Alonso Carrillo corrió entonces al convento cisterciense de Santa Ana, en Avila, donde residía Isabel, para ofrecerle la corona que antes había ceñido su hermano. Pero la princesa se mostró inflexible, argumentando con el Arzobispo de igual modo que antes lo había hecho con su hermano: “Porque si yo gano el trono rebelándome contra él [Enrique] ¿cómo podría condenar mañana a quien quisiera desobedecerme?” Por fin, junto a los viejos Toros de Guisando, se llegó a un acuerdo entre las partes en pugna. Según ese acuerdo, los rebeldes reconocían a Enrique como soberano, y éste en cambio nombraba a Isabel como su sucesora. De este modo el partido de los insurrectos, carente de una sien sobre la cual asentar la corona de la rebeldía, lograba al menos la humillación del Rey.

Isabel aceptó este acuerdo porque estaba convencida de que doña Juana, la Beltraneja, llevaba con justicia ese apodo, y no era por tanto legítima heredera de la

corona. Así, quien nunca esperó ocupar el trono de Castilla, y pasó sus primeros años en medio de penurias y soledades, fue convertida en legítima heredera de su medio hermano Enrique IV.

Enrique no quedó contento con este arreglo, que en fin de cuentas era una mancha en su honra. Al reunirse las cortes del reino, se negaron a ratificar lo acordado en los Toros de Guisando. Y los partidarios de Enrique se dedicaron a alejar a Isabel procurando casarla con algún potentado extranjero, mientras fortalecían su posición ofreciéndole la mano de la Beltraneja al Rey de Portugal.

Empero Isabel no estaba dispuesta a dejarse arrebatar la corona de la que ahora, tras la muerte de Alfonso, se consideraba legítima heredera. Tras hacer sus propias investigaciones, decidió casarse con el príncipe heredero de Aragón, don Fernando, que venía bien recomendado por varios de los consejeros de la princesa. Cuando Enrique se enteró de las gestiones independientes que Isabel llevaba a cabo con respecto a su matrimonio, ordenó que fuera encarcelada. Pero el pueblo de Ocaña se sublevó, e impidió que se cumpliera la orden real. De allí Isabel pasó a Madrigal de las Altas Torres, y después a Valladolid, donde se sentía segura por contar con numerosos simpatizantes.

Mientras tanto, en Aragón, los agentes del Rey de Castilla tenían vigilado a Fernando, para que no acudiera a Castilla a casarse con Isabel o a incitar a la rebelión. Mas el príncipe logró burlar la vigilancia de los castellanos y, mientras supuestamente dormía, escapó. Luego, disfrazado de arriero y con una recua de mulas que llevaba escondidos en burdos fardos los trajes necesarios para la boda, llegó hasta Valladolid, donde lo esperaba su prometida.

La única dificultad que se interponía entonces era el hecho de que Fernando e Isabel eran primos segundos, y que por tanto era necesario una dispensa papal antes de celebrar su matrimonio. El papa Pablo II se negaba a dar tal dispensa, solicitada repetidamente por el Rey de Aragón, diciendo que el de Castilla no estaba de acuerdo con el matrimonio proyectado. Pero al llegar el momento de la boda el arzobispo Carrillo presentó una supuesta dispensa papal, y el matrimonio tuvo lugar. Más tarde los historiadores han llegado a la conclusión de que la tal dispensa era espuria, aunque al parecer Isabel no estaba al tanto de los manejos del Arzobispo. En todo caso, cuando los vientos políticos soplaron decididamente a favor de Isabel y Fernando, Roma confirmó la validez de su matrimonio.

Mientras tanto, Enrique le declaró la guerra a Aragón, alegando que el vecino reino se había inmiscuido en los asuntos internos de Castilla. Pero el papado estaba interesado en fomentar la unidad y la armonía entre los príncipes cristianos, por cuanto la amenaza turca hacía temblar a Europa. Rodrigo Borgia, el futuro Alejandro VI, fue enviado a España como legado pontificio. Las gestiones del legado tuvieron buen éxito, y Enrique consintió en hacer las paces con los aragoneses, aceptar el matrimonio entre Isabel y Fernando, y declarar una vez más que su medio hermana era la legítima

heredera del trono.

Las diversas partes que accedieron a este acuerdo esperaban nuevas tensiones y luchas. Pero poco después de los hechos que acabamos de relatar Enrique IV murió inesperadamente, y al día siguiente, 12 de diciembre de 1474, Isabel fue coronada en Segovia como reina de Castilla.

El trono se afianza

La premura con que Isabel fue coronada señala lo incierto de su posición. Aunque Fernando se encontraba fuera de Castilla, combatiendo junto a su padre en el Rosellón, Isabel y sus consejeros decidieron no aguardar su retorno. Lo que sucedía era que el partido de la llamada Beltraneja no había desaparecido del todo. Tan pronto como tuvo noticias de lo acaecido, el Rey de Portugal, quien había recibido en promesa la mano de esa infortunada princesa, reclamó para sí el título real a nombre de su futura esposa e invadió las tierras castellanas.

Fernando acudió presuroso a defender la herencia de su esposa, en tanto que ésta, a pesar de encontrarse en medio de su segundo embarazo (poco antes había dado a luz a su primogénita, a quien llamó Isabel), se dedicó a recorrer el país reclutando un improvisado ejército. El magnetismo personal de la Reina se manifestó entonces, y pronto Fernando pudo oponerse al invasor al frente de un ejército de cuarenta y dos mil hombres.

Los dos ejércitos chocaron en los campos de Toro, y la batalla resultó indecisa. Pero, mientras el Rey de Portugal se dedicaba a reorganizar sus tropas, Fernando envió correos a todas las ciudades de Castilla, y a varios reinos extranjeros, dándoles la noticia de una gran victoria, en la que las tropas portuguesas habían sido aplastadas. Ante tales noticias, el partido de la Beltraneja se disolvió, y el portugués se vio forzado a regresar a su reino. Mientras tanto, a consecuencia de sus largas cabalgatas en defensa de su reino, la Reina perdió la criatura de aquel segundo embarazo.

Tras todas estas vicisitudes, Isabel quedaba dueña de los reinos de Castilla y León, que antes habían pertenecido a su padre Juan II y a su medio hermano Enrique IV. Empero aquellos reinos se encontraban en grave estado. Los grandes nobles y prelados habían aprovechado la debilidad de los dos monarcas anteriores para acrecentar su poder. Y era a ellos que Isabel debía, en parte al menos, el poder ahora ceñirse la corona.

Pero la idea de la realeza que Isabel tenía no le permitía acomodarse a las pretensiones de los poderosos. Además, la administración pública, tras largos años de incertidumbre, estaba en el más completo desorden. La administración de justicia, que Enrique había confiado a subalternos ineptos e indignos, dejaba mucho que desear. Los

pasos a través de las montañas estaban en manos de pequeñas bandas armadas, que vivían del pillaje. Pero el problema más urgente, por cuanto imposibilitaba todo plan de gobierno por parte de la Reina, era la actitud levantisca de los magnates, que durante el reinado de Enrique IV se habían acostumbrado a actuar según sus antojos, y a imponer su voluntad sobre la del Rey.

La actitud de Isabel frente a los poderosos se manifestó de inmediato. Doquiera aparecía la más ligera chispa de rebelión, se presentaba la Reina y, combinando la autoridad de su porte y persona con la de las armas que la acompañaban, ahogaba la rebelión. Al tiempo que perdonaba a quienes se habían dejado llevar por los grandes, castigaba a los jefes de la revuelta, por no parecer débil como su difunto hermano. Pero generalmente sus castigos se limitaban a desposeer a los sediciosos de sus plazas fuertes o, cuando más, a desterrarlos. Así fue la Reina afianzando su poder por todos sus territorios, desde Galicia al norte hasta Andalucía al sur.

Las órdenes militares, nacidas en tiempos de guerra constante contra los moros, eran otra amenaza al poder real. Las tres más importantes eran las de Santiago, Alcántara y Calatrava. Para dar una idea del poder de tales órdenes, baste decir que la de Santiago contaba con dos centenares de villas y plazas fuertes, además de las rentas de otras tantas parroquias. Por varias décadas el cargo de gran maestre de cualquiera de estas órdenes había sido codiciado por los magnates, y quienes lo alcanzaban se atrevían a enfrentarse al poder real.

Cuando el cargo de gran maestre de Santiago quedó vacante, la Reina le pidió al Papa que le concediese autoridad para nombrar la persona que lo ocuparía. Un noble, don Alonso de Cárdenas, trató de adelantarse a los designios de Isabel convocando a una elección urgente, que debía tener lugar en Uclés. Pero allí se presentó Isabel inesperadamente y ordenó que la elección fuese suspendida hasta tanto llegase la respuesta del Papa. Cuando esa respuesta llegó, la Reina, en un golpe maestro de habilidad política, nombró gran maestre al propio don Alonso, dejando bien claro que le daba “como gracia lo que él pretendiera como derecho”. A partir de entonces la gran orden de Santiago sirvió de instrumento dócil en manos de Isabel.

Este proceso de sujetar las órdenes militares a la corona fue llevado a feliz término haciendo nombrar a Fernando gran maestre de Alcántara en 1487, y de Calatrava en 1492. Cuando, en 1499, murió don Alonso de Cárdenas, el Rey fue hecho también gran maestre de Santiago.

Un aspecto fundamental de la política centralizadora de Isabel fue la reforma de la hacienda. Hasta entonces eran muchos los que cobraban impuestos de diversas clases, y sólo una fracción de tales impuestos llegaba a la corona. A fin de aumentar el poder del trono, y refrenar el de los magnates, era necesario establecer un sistema de hacienda que hiciera llegar los fondos a las arcas reales. Esto fue lo que hizo Isabel. Su principal colaborador en este campo, don Alonso de Quintanilla, mandó hacer un inventario de todas las riquezas del reino, que se compiló en doce gruesos tomos. A

base de ese inventario se reformó el sistema de impuestos, con tan buen éxito que en los ocho años de 1474 a 1482 las entradas de la corona se multiplicaron por catorce. Y, gracias a las reformas implantadas, esto se logró sin aumentar los gravámenes sobre los trabajadores y los menesterosos.

Por último, el trono de Castilla se afianzó sobre la Santa Hermandad. Desde varias generaciones antes, en diversas partes de España, se habían organizado hermandades de defensa mutua. Pero éstas habían caído en desuso durante los reinados de Juan II y Enrique IV. Ahora Isabel decidió darle nueva vida a esa antigua institución, aunque colocándola directamente bajo el poder real. Para poner fin a las rapiñas y abusos que existían por todas partes, se organizó una fuerza de policía que recibió el nombre de “Santa Hermandad”. A esta fuerza cada cien vecinos debían contribuir con el mantenimiento de un hombre de a caballo, que estaría siempre pronto a perseguir a los malhechores. Además, la Santa Hermandad recibió poderes judiciales que le permitían enjuiciar y castigar a los criminales que capturaba. Se trataba entonces de una fuerza militar permanente, de carácter popular, que le servía a la corona tanto para limpiar el país de bandidos y otros criminales como para fortalecer su política de limitar el poder de los magnates. A la postre, la Santa Hermandad llegó a gozar de autoridad para castigar los abusos de los poderosos. Así, una vez más, la corona se apoyó sobre las clases medias y bajas para aplastar a la alta nobleza y a los prelados levantiscos.

Mientras tanto, continuaban las dificultades con Portugal, cuyo rey, insistiendo siempre en su propósito de casarse con doña Juana, “la Beltraneja”, reclamaba para sí la corona de Castilla. Francia, por su parte, aprovechaba las tensiones que existían en la Península Ibérica para tratar de apoderarse de los territorios vascos. Pero a la postre las tropas de Isabel y Fernando se impusieron en ambos frentes, y aplastaron también a los castellanos que continuaban apoyando las pretensiones de Portugal y de la Beltraneja. Fernando se encontraba ausente en Aragón, tomando posesión del trono de su recién difunto padre, cuando Isabel logró concluir la paz con Portugal.

Unidas entonces las coronas de Castilla y Aragón, firmada la paz con Francia y Portugal, y afianzado el poder real dentro de Castilla, quedaba franco el camino hacia la más preciada ambición de Isabel: completar la reconquista mediante la toma de Granada.

La guerra de Granada

Desde el año 711, los moros habían estado presentes en España. Aunque posteriormente los cristianos llegaron a creer que los siete siglos entre el 711 y el 1492 fueron una larga guerra de reconquista contra el poderío moro, lo cierto es que buena parte de ese tiempo pasó sin que hubiera mayores conflictos entre moros y cristianos, y que repetidamente se hicieron alianzas políticas y militares entre ellos, frente a algún

contrincante de una u otra religión. En todo caso, la obra de la reconquista había quedado prácticamente paralizada desde el siglo XIII, cuando el rey Fernando III el Santo había permitido que se estableciera, en el extremo sur de la Península, y como vasallo de Castilla, el reino moro de Granada. La condición de vasallaje requería que Granada le pagase tributos a Castilla. Pero con el correr de los años, según el reino de Granada fue fortaleciendo sus fronteras, y el de Castilla se vio sumido en la anarquía, tales tributos dejaron de pagarse.

La existencia del reino de Granada era una espina en la carne de Isabel, para quien la misión histórica de Castilla requería la conquista de ese reino. Fernando, por su parte, seguía la vieja política aragonesa de estar más interesado en los asuntos del Mediterráneo que en los de España. Luego, en cierto sentido, la empresa de la conquista de Granada fue un proyecto isabelino y castellano, aunque Fernando tomó en él parte activísima.

Cuando se sintió suficientemente fuerte, Isabel trató de hacer valer su autoridad sobre Granada, exigiendo el pago de los tributos que ese reino le debía a la corona de Castilla. Es de suponer que la hábil Reina sabía que los moros granadinos se negarían a pagar, y que ello llevaría a la guerra. En efecto, los granadinos respondieron que en Granada no se dedicaban a labrar oro ni plata, sino a fabricar armas contra sus enemigos. Se dice que al recibir noticia de esta respuesta Fernando exclamó: "¡A esa Granada le arrancaré los granos uno a uno!" Poco después, los moros tomaron por sorpresa la plaza de Zahara, con lo cual dieron comienzo a las hostilidades.

A partir de entonces (1481), y hasta 1492, Fernando e Isabel se dedicaron, por así decir, a quitarle los granos a Granada uno a uno. Cada año se llevó a cabo una campaña en la que se sitiaron y tomaron varias plazas fuertes de los moros. Fernando dirigía los ejércitos, mientras Isabel, muy cerca de los campos de batalla, los exhortaba con su presencia y se ocupaba de su avituallamiento. Fue en 1489, cuando los gastos de la guerra exigían medidas drásticas, que la Reina envió sus joyas a Valencia, en garantía de un préstamo. Posteriormente se ha confundido este hecho, y se ha dicho, erróneamente, que Isabel empeñó sus joyas para la empresa colombina.

Por fin, en 1490, Fernando e Isabel se consideraron listos a sitiar la propia ciudad de Granada. A fin de mostrarles a los moros que el cerco era permanente, y que no lo levantarían antes de la victoria, los castellanos construyeron frente a la ciudad musulmana la villa de Santa Fe. Al principio esta ciudad militar fue hecha con materiales provisionales; pero cuando el fuego hizo presa de ella los Reyes ordenaron que se reconstruyera en cantería.

Mientras tanto, el reino de Granada pasaba por profundas dificultades internas. Boabdil, su último rey moro, había llegado a esa posición mediante una rebelión, y durante la mayor parte del período de guerra contra los castellanos hubo también disensiones y hasta guerras entre los mismos moros.

A la postre, tras firmar las Capitulaciones de Granada, los Reyes Católicos

entraron triunfantes en la ciudad el 2 de enero de 1492. La reconquista había terminado.

Como señalamos en la sección anterior de esta Historia, las Capitulaciones de Granada les garantizaban a los moros toda clase de derechos, que pronto fueron abrogados. A la postre los últimos moriscos de Castilla fueron obligados a recibir el bautismo y adaptarse a las costumbres de los cristianos.

La rendición de Granada le permitió a la Reina ocuparse de un marino genovés que desde algún tiempo antes proyectaba un arriesgado viaje a las Indias navegando, no hacia el este, como era costumbre, sino hacia el oeste. Fue en la ciudad de Santa Fe, en las afueras de Granada, que se firmaron las Capitulaciones de Santa Fe, que deberían servir de base a la empresa colombina.

Yo te mando que todas las personas que traten contigo, que las honres y trates bien, desde el mayor al más pequeño, porque son su pueblo de Dios nuestro Señor.

Cristóbal Colón a su hijo Diego

Apenas terminaba España de lograr su unidad nacional, gracias al matrimonio de Fernando e Isabel, y de alcanzar la integridad territorial con la conquista de Granada, cuando le fueron ofrecidos nuevos mundos que descubrir, conquistar, colonizar y evangelizar. Pocos episodios en la historia humana son tan sorprendentes como la enorme expansión española del siglo XVI, sobre todo si tenemos en cuenta que unos pocos años antes los reinos de Castilla y Aragón estaban separados, que el moro retenía todavía el reino de Granada, y que la propia Castilla se encontraba dividida por la discordia y las luchas sucesorias. Atribuirle a Isabel toda la gloria de ese inesperado despertar español sería caer en el error de quienes creen que la historia es una sucesión de personajes heroicos, y no se percatan de los muchos factores que hacen posible la gesta del héroe. Pero aun después de tomar esto en cuenta, no cabe duda de que Isabel fue el personaje del momento, que supo darles forma a las circunstancias que alrededor de ella iban haciendo posible el nacimiento de la España moderna y del imperio español.

La empresa colombina

Casi al momento mismo de la rendición de Granada, aparece en la historia un personaje de origen oscuro y todavía discutido, que compartiría con Isabel la gloria de fundar el imperio español de Ultramar. Cristóbal Colón era de origen genovés, al parecer hijo de un cardador de lana, y a los veinticinco años de edad llegó a Portugal, donde comenzó a granjear su fortuna al casarse con doña Felipa Moñiz, que pertenecía a la nobleza de Portugal, y cuyo padre era gobernador de Madeira.

Acerca del motivo y el modo de la llegada de Colón a Portugal, los historiadores difieren, pues mientras unos dicen que formaba parte de la tripulación de una pequeña

flota genovesa que fue atacada por los portugueses, y que fue hecho prisionero, otros sospechan que era en realidad pirata, o al menos corsario, y señalan que hubo un corsario de nombre Coulom que tomó parte activa a favor de Francia y Portugal en las guerras que hemos señalado anteriormente en torno al derecho de sucesión de la Beltraneja. De ser esto así, se explicaría por qué Colón fue tan poco explícito con respecto a sus orígenes y carrera anterior.

En todo caso, Colón conoció en Portugal a varios famosos navegantes y cartógrafos, y además tuvo ocasión de navegar tanto a Madeira y Porto Santo como a Guinea, en el Africa. A la postre llegó a su famosa conclusión de que, si el mundo era redondo, como afirmaban tantos sabios, debería ser posible llegar al Oriente navegando constantemente hacia el occidente. Si ése fue su proyecto inicial, o si al principio pensaba solamente descubrir nuevas tierras, inclusive la “Antisla” que algunos cartógrafos colocaban al oeste del océano, no está del todo claro. Al parecer, el proyecto que Colón le planteó a la corte portuguesa no consistía en buscar una nueva ruta a las Indias, sino sencillamente en explorar el Atlántico occidental.

Muerta su esposa, sin esperanza de que la corona portuguesa apoyara su empresa, y cargado de deudas, Colón abandonó el país en secreto, y se dirigió al sur de España. En Huelva vivía la hermana de su difunta esposa, y posiblemente el futuro Descubridor quería dejar con ella a su pequeño hijo Diego. Además, algunos escritores antiguos hablan de un piloto de Huelva, Alonso Sánchez, que había vislumbrado tierras al oeste cuando su navío fue arrastrado en esa dirección por una tormenta.

En varios lugares de Andalucía, y particularmente en La Rábida, Colón encontró oídos atentos y personas de prestigio dispuestas a apadrinar su proyecto en la corte castellana. Puesto que la corte residía en Córdoba, desde donde se dirigían los asuntos de la guerra granadina, Colón se radicó en esa ciudad.

Los Reyes Católicos no tomaron con gran entusiasmo el proyecto colombino. Lo sometieron a varias juntas de letrados, y el informe recibido no fue halagador. Al parecer, además de la cuestión geográfica de si lo que Colón proyectaba era factible, había dudas acerca de la legitimidad de tal empresa.

En todo caso, se le dijo al futuro Almirante que, a causa de la guerra de Granada, la corona española no estaba en condiciones de adoptar su proyecto.

En vista de la continuación de dicha guerra, Colón comenzó a hablar de la posibilidad de marchar a Francia o a Inglaterra, y ofrecerles sus servicios a esas naciones. Parece que se preparaba para marchar cuando un personaje influyente, convencido del valor de su proyecto, o al menos temiendo las consecuencias si Colón se ponía al servicio de otro país y su empresa resultaba tener buen éxito, intervino una vez más ante Isabel en pro del empobrecido aventurero. La Reina le concedió entonces algunos fondos, y con ellos se las arregló Colón hasta que la rendición de Granada le dio nuevas esperanzas.

Las condiciones que Colón ponía para colocarse al servicio de la corona española

les parecieron desmedidas a los Reyes, y por algún tiempo el proyecto quedó en suspenso. Pero por fin, en abril de 1492, se firmaron las Capitulaciones de Santa Fe, que le concedían los títulos de Almirante del Mar Océano y Virrey y Gobernador General de las tierras colonizadas. Además, puesto que la empresa era principalmente comercial, llevada por la esperanza de llegar a las Indias, se les otorgaba al Almirante y a sus sucesores la décima parte de todo el comercio que resultara de la empresa. Es muy probable que estas Capitulaciones, que han despertado el interés de los historiadores, hayan sido vistas por la corte castellana como de menor importancia. Nadie soñaba que el viaje que se preparaba pudiera tener los resultados que tuvo, y por tanto la corona, que arriesgaba bien poco en la empresa, estaba dispuesta a mostrarse pródiga.

Son de todos sabidas las dificultades que tuvo Colón para reunir la tripulación de sus tres carabelas. Fue gracias a la intervención y el apoyo decidido del prestigioso navegante Martín Alonso Pinzón que la pequeña flotilla pudo por fin hacerse a la mar, el 3 de agosto de 1492.

Tras una escala en Canarias, las tres carabelas partieron hacia el occidente ignoto. Colón dirigió la navegación, siguiendo siempre el paralelo 28. Pero su cálculo de la circunferencia terrestre era en extremo inexacto, pues la fijaba en la tercera parte de lo que en realidad es. Por tanto, a principios de octubre la tripulación comenzó a dudar de la empresa toda. Si llegó a haber motín o no, no está claro. Pero en todo caso fue Martín Alonso Pinzón quien, con su prestigio entre la tripulación, logró calmar los ánimos y prolongar la búsqueda unos días más. Por fin, el 12 de octubre de 1492, los cansados aventureros pusieron pie en la isla de Guanahaní, en las Lucayas, a la que nombraron San Salvador.

Tras navegar por las Lucayas, la flotilla colombina se dirigió hacia el sur, donde tocó tierra en Cuba y en Haití. La primera recibió el nombre de Juana en honor del infante don Juan, y la segunda el de La Española. En La Española, la principal de las tres carabelas, la Santa María, encalló, y con sus maderos Colón hizo construir el fuerte Natividad, en la bahía de Samaná. Allí dejó, a modo de guarnición, a algunos de los hombres de la Santa María, con la promesa de visitar el lugar en su próximo viaje.

Las dos carabelas restantes emprendieron entonces el retorno. El mal tiempo las separó, y fueron a dar a distintos puertos en la Península Ibérica. Pero a la postre regresaron a Palos de Moguer, de donde habían partido, el 14 de marzo de 1493.

Los reyes, que se encontraban en Barcelona, hicieron venir al intrépido marino, que trajo consigo varias pruebas de sus descubrimientos, inclusive algunos habitantes de las tierras supuestamente descubiertas, a quienes se llamó “indios” por proceder de las Indias, según él creía. Aunque se ha exagerado el recibimiento de que los reyes hicieron objeto al Almirante, no cabe duda de que fue cordial, y que pronto se comenzaron planes para otro viaje, al tiempo que se expedían solicitudes a Roma para que el Papa, a la sazón el aragonés Alejandro VI, diera las bulas necesarias para una

empresa de colonización y evangelización.

No es necesario relatar aquí los pormenores de los demás viajes colombinos. Acerca del segundo, es preciso señalar que navegó en él, como legado apostólico, el religioso fray Bernardo Boil. Además de tocar por primera vez en Puerto Rico y varias islas menores, Colón y los suyos se dirigieron de nuevo a La Española, donde encontraron destruido el fuerte Natividad. Los indios, hartos del mal trato recibido de los españoles, se habían sublevado y matado a todos los colonizadores. Allí dejó Colón a fray Bernardo, a cargo de la evangelización de la isla, y al militar Pedro Margarita, con la encomienda de conquistarla. Así comenzó lo que sería tan característico de la empresa española en América, es decir, la unión de los intereses de conquista y colonización con la tarea evangelizadora.

Tras visitar de nuevo a Cuba, y levantar acta haciendo constar que se trataba de tierra firme, y que por tanto había llegado al Asia, Colón regresó a España. Durante este segundo viaje se pusieron de manifiesto algunas actitudes de Colón que comenzaron a producir desconfianza entre las autoridades españolas, que dudaban acerca de su aptitud de gobierno, y además temían que tratara de seguir el ejemplo de los grandes de España. A consecuencia de esto, aunque fue muy bien recibido a su regreso a la corte, Colón no pudo partir en su tercer viaje tan pronto como esperaba. Además, mientras el Almirante navegaba en su segundo viaje, España y Portugal concluyeron el tratado de Tordesillas, que demarcaba los campos de exploración y colonización de cada una de las dos potencias marítimas. Esto era índice de que la corte española se percataba de la posible importancia de los descubrimientos de Colón, aunque todavía las comunicaciones del Almirante, en el sentido de que las Indias producirían riquezas suficientes para organizar una nueva cruzada que tomara a Jerusalén, eran recibidas con sonrisas por parte de los Reyes.

El tercer viaje terminó mal para el Almirante. En Canarias dividió su flota en dos, y envió una directamente a La Española, mientras él se dirigió hacia el sudoeste, donde fue a dar a la isla de Trinidad. De allí atravesó a la península de Paria, y por tanto tocó por primera vez el continente americano, aunque no fue sino varios días después, convencido por el flujo de agua del sistema del Orinoco, que declaró que había descubierto “otro mundo”. El trato de los nativos, dulce y acogedor, el oro y las perlas que parecían abundar, y toda una serie de supuestos indicios geográficos, convencieron al Almirante que había llegado al paraíso terrenal, y así lo hizo constar.

Del paraíso, empero, Colón pasó al infierno. Cuando llegó a La Española descubrió que las noticias de la mala administración suya y de sus hermanos Diego y Bartolomé habían llegado a España, y que la Reina había enviado a Francisco de Bobadilla con amplios poderes para juzgar sobre el asunto. Sobre todo, se decía que la administración de los Colón era a la vez débil y cruel, y que esto había resultado en la rebelión de algunos españoles. Cuando Bobadilla llegó a Santo Domingo, lo primero que vio fue un cadalso donde colgaban los cadáveres de siete españoles. Al pedirle

cuentas a Diego Colón, éste sencillamente le contestó que otros cinco serían ahorcados al día siguiente. Sin darle más vueltas al asunto, Bobadilla tomó posesión del lugar en nombre de la corona e hizo encarcelar a don Diego. Cuando el Almirante se presentó poco después, también fue arrestado. Y el tercero de los hermanos, Bartolomé, que a la sazón se encontraba fuera de la ciudad con un pequeño ejército y pudo haber resistido, se rindió a instancias del Almirante, que no deseaba resistir a la autoridad real.

Los tres hermanos fueron enviados en cadenas a España, donde seis semanas después de su llegada fueron convocados a la presencia real en la Alhambra, en Granada. Aunque se les declaró inocentes de todo delito, su mala administración era patente, y los soberanos no estaban dispuestos a concederle al viejo marino el poder casi absoluto que reclamaba sobre todo el nuevo mundo que había descubierto. Puesto que el Almirante tampoco era persona que se contentara con menos, a la postre le fueron restaurados los títulos de Almirante y Virrey, pero la administración de La Española—la única colonia que hasta entonces se había fundado— le fue confiada a Nicolás de Ovando. La amargura del Almirante puede verse en las líneas, escritas cuando estaba todavía en cadenas: “Si yo robara las Indias, . . . y las diera a los moros, no pudieran en España mostrarme mayor enemiga”.

No le quedaba entonces otro recurso al viejo lobo de mar que emprender otro viaje. Las demoras fueron muchas y, mientras tanto, otros navegantes partían hacia las supuestas Indias y regresaban con informes de nuevos descubrimientos. Por fin, a principios de 1502, los Reyes autorizaron un nuevo viaje de exploración, comisionando al Almirante para que buscara el estrecho que se suponía existía entre el Caribe y el Océano Indico. Con cuatro carabelas y una tripulación compuesta en su mayoría de mozos sin experiencia, Colón se hizo al mar. Llevaba, entre otras cosas, una carta de presentación para el navegante portugués Vasco de Gama, que había partido hacia el Oriente rodeando el Africa, y con quien el Descubridor esperaba toparse en las Indias, tras cruzar el estrecho que buscaba.

La travesía del Atlántico, completada en el tiempo insólito de tres semanas, fue la única parte feliz de este último viaje. Al llegar al Caribe, Colón descubrió los indicios, aprendidos anteriormente en amarga experiencia, de que un huracán se aproximaba. Contra las instrucciones reales, pidió refugio en Santo Domingo, donde su enemigo Nicolás de Ovando se lo negó, burlándose del pretendido adivino que podía oler el temporal. Colón halló abrigo en un puerto cercano, y Ovando continuó con sus planes de enviar a España una flota de treinta navíos. El vendaval sorprendió a la escuadra de Ovando en el paso de La Mona. Veinticinco buques naufragaron, cuatro regresaron maltrechos a Santo Domingo, y el único que llegó a España fue el que llevaba el dinero que Colón había logrado cobrar de lo que se le debía en La Española, por algunos de sus derechos. Entre los ahogados en aquel desastre se encontraba Francisco de Bobadilla.

Tras esperar que pasara el huracán, Colón continuó viaje a Jamaica, desde allí a la

costa sur de Cuba, y estaba a punto de descubrir el estrecho de Yucatán cuando torció al sur, y fue a dar a la costa de Honduras. Siguió entonces un largo período de navegación a lo largo de América Central, en busca siempre del supuesto estrecho que lo llevaría a mar abierto. Después de diversas vicisitudes en las que perdieron dos de sus cuatro navíos, los exploradores llegaron a la costa de Jamaica. Los dos buques que les quedaban estaban tan perforados por las bromas— moluscos en forma de gusanos que taladran las maderas sumergidas—que Colón no tuvo otro recurso que encallarlos y esperar que de algún modo pudiera obtenerse socorro de La Española. Mientras los que quedaban varados en Jamaica trataban de subsistir mediante el comercio con los indios, dos canoas fueron enviadas a La Española en busca de auxilio. Pero en Santo Domingo, Ovando no se mostraba dispuesto a ayudar al rival a quien había suplantado y a quien después había desoído con desastrosas consecuencias. En Jamaica la espera se hacía larga, y buena parte de la tripulación se amotinó y trató de irse a Santo Domingo con canoas tomadas de los indios. Cuando esa empresa fracasó, el contingente español quedó dividido en dos bandos que a la postre tuvieron que resolver sus diferencias mediante las armas. El bando de Colón triunfó, aunque no sin bajas. Los indios se resistían a darles más provisiones a los españoles, pues las suyas comenzaban a escasear. Fue entonces que Colón apeló a una treta que después los autores de ficción han atribuido a muchos personajes. El almanaque señalaba que pronto habría un eclipse lunar. Colón convocó a los jefes indios, les indicó que el Dios todopoderoso estaba enojado porque no alimentaban adecuadamente a los cristianos, y predijo el eclipse.

Cuando la Luna se oscureció y los caciques imploraron perdón, Colón esperó para acceder a sus peticiones hasta el momento preciso en que el astro iba a lucir de nuevo. A partir de entonces los suyos no tuvieron dificultades de suministro.

Grande fue la alegría de los varados cuando apareció en el horizonte una carabela española. Y aun mayor fue su decepción al descubrir que se trataba de un buque enviado por Ovando con instrucciones precisas de enterarse de lo que sucedía en Jamaica, pero no recoger a nadie.

Por fin, cuando los infelices llevaban más de un año en Jamaica, llegó un viejo buque que apenas flotaba, con las velas podridas y taladrado de bromas, que fue todo lo que pudieron encontrar y contratar los que Colón había enviado a La Española. Embarcados en él, los sobrevivientes demoraron más de mes y medio en llegar a Santo Domingo. Allí Colón contrató otro navío y partió por última vez de las tierras que había descubierto. Con su hijo, su hermano, y unos pocos marineros, llegó por fin a San Lúcar de Barrameda, tras dos y medio años de viaje.

El momento no era propicio en España. La Reina estaba enferma de gravedad, y murió a las tres semanas del regreso del Almirante. En medio de tales circunstancias, nadie se ocupaba del viejo marino, máxime por cuanto Fernando nunca había sido tan entusiasta como su esposa en la empresa de Indias.

El propio Colón estaba enfermo, aunque no es cierto que estuviera sumido en la pobreza. Los fondos llevados a España por el navío que había sobrevivido cuando el huracán destruyó la flota de Ovando, y algún oro que Colón trajo consigo del cuarto viaje, constituían una buena suma. Además, la corona respetaba su derecho a la décima parte de lo ganado en Indias, aunque con una interpretación muy diferente de la que le daba el Almirante: Colón decía que le correspondía la décima parte de todo lo ganado, mientras la corona entendía que lo que le tocaba era el diez por ciento de la quinta parte que el Rey recibía. En 1505 Fernando lo recibió, y comenzó una larga serie de negociaciones en las que el Rey le ofreció fuertes rentas, mientras el Almirante insistía en sus títulos y en el cumplimiento estricto de las Capitulaciones de Santa Fe. En pos de la corte el viejo lobo de mar viajó de Segovia a Salamanca, y de allí a Valladolid, donde murió en 1506.

La importancia de la empresa colombina

Si nos hemos detenido en esta narración de los viajes y peripecias de Colón, lo hemos hecho porque en todo ello vemos el primer ejemplo de muchos elementos característicos de la empresa española en el Nuevo Mundo: el arrojo audaz y visionario del Almirante, su búsqueda constante de lugares míticos, llevado por vagos rumores, y el logro de grandes hazañas con un escaso puñado de hombres. Es todo esto lo que le da enorme importancia a la empresa colombina, y se la resta a la constante discusión acerca de si fue Colón el verdadero descubridor de América, o si antes que él llegaron a estas tierras los normandos u otros viajeros. El hecho es que, si de descubrimientos se trata, los únicos verdaderos descubridores del hemisferio occidental fueron los antepasados de los indios americanos que primero llegaron a estas playas, probablemente siguiendo el puente que ofrecían las islas Aleutianas. Después fueron llegando otros, y hay indicios de viajes, no sólo a través del Atlántico, sino también del Pacífico. Y en todo caso, los moradores originales de las llamadas Indias no estaban esperando ser “descubiertos”, sino que tenían su cultura y civilización propias. La importancia de los viajes de Colón no radica entonces, como a menudo pensamos, en que fuera él el primero en ver tierras americanas, sino en que de su viaje se desprendió una vasta empresa de conquista, colonización y evangelización que a la postre uniría ambos hemisferios. Vistos desde tal perspectiva, los cuatro viajes de Colón, y todo lo que alrededor de ellos acaeció, son mucho más que una interesantísima aventura marítima. Son el primer indicio de la forma que tomaría el encuentro entre los dos mundos que por primera vez se vieron cara a cara aquel 12 de octubre de 1492.

Si consideramos la historia de Colón de este modo, pronto veremos que los conflictos entre las autoridades españolas, que tanta amargura le causaron al Almirante, fueron una de las características de la empresa toda durante varias

generaciones. Lo que estaba en juego en tales conflictos era nada menos que la política de Isabel y sus primeros sucesores, de limitar el poderío de los magnates. En España, como hemos narrado, la Reina tuvo que enfrentarse repetidamente a los poderosos, que aspiraban a imponer su voluntad sobre el trono. Los pequeños burgueses, a quienes les convenía una monarquía fuerte y centralizada, más bien que el viejo sistema feudal que los grandes trataban de restaurar, fueron los principales aliados de la corona en sus empeños centralizadores. Al abrirse entonces los enormes horizontes del Nuevo Mundo, los Reyes Católicos querían asegurarse por todos los medios de que no se desarrollara acá una nobleza tan poderosa que pudiera oponerse a los designios reales. Ese peligro era tanto más real por cuanto las grandes distancias dificultaban la tarea de gobierno. Fue en parte por esto que los Reyes se negaron a cumplir lo estipulado en las Capitulaciones de Santa Fe, pues ello le habría dado a Colón recursos y poder superiores a los de cualquiera de los viejos nobles contra quienes los soberanos habían tomado severas medidas. Tan pronto como llegaron a España las primeras noticias de los abusos de los Colón en La Española —y abusos hubo— los Reyes enviaron a Bobadilla, y el Almirante y sus hermanos fueron devueltos a España en cadenas. Esto, que muchas veces ha sido descrito como un gran acto de ingratitud, se ajustaba perfectamente a la política que Isabel seguía en Castilla. Ni aun los más encumbrados estaban exentos de la justicia real. Luego, las leyes de la corona en defensa de los indios no llevaban únicamente un interés humanitario, sino que se ajustaban a los propósitos políticos de los soberanos, que temían que, si los conquistadores y colonizadores no tenían límites en su explotación de los indios, se volverían señores feudales con el mismo espíritu independiente de los grandes de España.

Por otra parte, los conflictos entre los españoles en el Nuevo Mundo no se limitaron a las diversas autoridades civiles, sino que involucraron también a las religiosas. Pronto los misioneros establecieron con los indios lazos más estrechos que los que tenían los colonos, y por tanto empezaron a protestar contra el trato de que eran objeto los habitantes originales de estas tierras. Las protestas de los misioneros llegaron repetidamente al trono español, y por tanto muchos de los colonizadores veían a los misioneros como obstáculos en la empresa colonizadora. La respuesta de la corona a las comunicaciones de los misioneros siempre fue ambigua, pues los soberanos se encontraban en difícil situación. Por una parte, la explotación de los indios era la base sobre la que se levantaban grandes señoríos cuya obediencia y lealtad a la corona no eran del todo seguras. Para evitar el desarrollo de un nuevo sistema feudal, era necesario dictar leyes que defendieran a los indios frente a la explotación por parte de los españoles. Además, no cabe duda de que Isabel sentía verdadera compasión hacia sus recién descubiertos “súbditos”, y quería que en todo lo posible se les tratase como a sus súbditos españoles. Pero por otra parte la explotación de las nuevas tierras —entiéndase, de sus habitantes— era necesaria para mantener el naciente imperio español. Sin el oro de Indias, la política española en Europa no podría subsistir. Luego, las leyes que protegían a los indios nunca se cumplieron a plenitud.

Lo impedían tanto las distancias y las dificultades en la comunicación como los conflictos de intereses en que la corona se hallaba envuelta.

Todo esto puede verse en la legislación de Isabel acerca de las Indias. Sin repasar toda esa legislación, conviene que nos detengamos a ver cómo trató la Reina la cuestión de la posible esclavitud de los indios. Cuando Colón regresó a La Española en 1495, y encontró a los indios sublevados contra los abusos de los españoles, inició una campaña de pacificación militar. Parte del resultado de esa campaña fue un número de prisioneros de guerra, a quienes el Almirante envió a España para ser vendidos como esclavos. La llegada de esta mercancía humana causó revuelos en la Península, donde Colón había descrito la población americana como gente pacífica, dulce y sencilla. Isabel acudió a los juristas de la época, a fin de determinar si Colón estaba en su derecho al esclavizar a los indios. Al parecer, lo que más le molestaba no era que el Almirante esclavizara a los indios, sino que al hacerlo se apropiaba de derechos que debían pertenecerle únicamente a la corona. Cuando por fin Isabel prohibió que se esclavizara a los indios, excluyó de esa legislación a los caribes, por ser caníbales. Poco tiempo después se permitió esclavizar a los tomados como prisioneros en combate, y a los que fueran comprados de otros indios. Además, se desarrolló el sistema de encomiendas, que en muchos casos no fue más que un subterfugio para imponer de nuevo la esclavitud. Cuando los indios vieron que los españoles que iban llegando eran cada vez más, se negaron a hacer las siembras, y a partir de entonces se determinó que era lícito obligar a los indios a trabajar en aquellas cosas que fueran necesarias para el bien común. Así se estableció el sistema de las “mitas”, que perduró a través de todo el período colonial. Contra todo esto el clero protestó repetidamente. La corona respondió con nuevas leyes que supuestamente limitaban los abusos contra los indios, pero que rara vez se cumplieron, y a las cuales siempre hubo excepciones numerosas. Además se dictaron otras cuyo propósito era regular la vida moral de los indios, ordenándoles que llevaran ropas, que no se bañaran tan frecuentemente, que vivieran en poblados, etc. Pero en fin de cuentas se cumplió en ellos el destino a que los condenaba la difícil situación de la corona, que necesitaba de su trabajo para llenar sus arcas, pero que al mismo tiempo quería evitar que los conquistadores se enriquecieran demasiado a costa del mismo trabajo.

Todo esto, sin embargo, no quiere decir que quienes se vieron envueltos en todo este proceso fueran hipócritas desalmados, que se decían cristianos pero que al mismo tiempo, con todo descaro, burlaban los principios de amor al prójimo. La cita de Cristóbal Colón que encabeza el presente capítulo fue escrita por el Almirante con toda sinceridad. De su convicción religiosa no cabe duda alguna, y hasta en ocasiones parece haber tenido experiencias místicas. Pero al mismo tiempo, ese hombre de profunda fe trató de enriquecerse estableciendo un tráfico de esclavos con los indios. Lo mismo puede decirse de casi todos sus acompañantes. La gran tragedia de la conquista no fue que se derramara sobre el continente americano una muchedumbre de desalmados españoles, sino que quienes llegaron a estas tierras eran cristianos sinceros

que a pesar de ello no parecían capaces de ver la relación entre su fe y lo que estaba sucediendo en sus días. Esto es cierto, no sólo de Colón y de muchos descubridores, sino también de conquistadores como Cortés y Pizarro, que veían sus empresas como un gran servicio prestado a la predicación del evangelio. La tragedia fue entonces que con toda sinceridad y en nombre de Cristo se cometieron los más horrendos crímenes.

A los habitantes de estas regiones se les arrebataron su tierra, su cultura, su libertad y su dignidad, so pretexto de darles la cultura y religión de los europeos. En pocas ocasiones se ha visto tan claramente como en aquella que la sinceridad no basta para el bien actuar, pues el poder ciega a los poderosos de tal manera que pueden cometer los más terribles atropellos sin que al parecer les moleste la conciencia.

La empresa colombina y su secuela llevaron a la más rápida y extensa expansión del cristianismo que la iglesia hubiera conocido. En esa expansión, aparecieron personajes cuya dedicación al nombre y a las enseñanzas de Cristo eran tales que les permitieron percatarse del crimen que se perpetraba.

Pero la mayoría de quienes confesaban el nombre de Cristo, e iban regularmente a los servicios religiosos, y se preocupaban por la salvación de sus almas, y trataban de cumplir lo que entendían ser los preceptos del cristianismo, no supo elevarse por encima de los intereses de su país o de su persona, y le dio así origen a la llamada “leyenda negra” acerca de la conquista, que, como veremos, no es tan legendaria.

... porque en cosa tan santa y tan necesaria, como es la dicha empresa contra infieles, no queríamos que faltase alguna de las que más la pueden justificar... queríamos que... procurárseles de ganar de nuestro muy Santo Padre una bula en que generalmente declarase la dicha guerra contra los infieles, y diese a Nos... todo lo que con ayuda de Dios Nuestro Señor conquistásemos de las tierras de los infieles.

Fernando el Católico

La cuestión de la legitimidad de la empresa conquistadora preocupó tanto a los Reyes Católicos como a sus consejeros. Ya hemos dicho que, entre las dificultades que se plantearon cuando Colón propuso su primer viaje, se contaba la cuestión de si la corona de Castilla tenía el derecho a emprender tal proyecto. Tras el descubrimiento, esa cuestión se planteó con más urgencia. Siguiendo entonces el patrón de siglos anteriores, tanto en lo que se refería a la mediación entre soberanos cristianos como en lo que se refería a la convocatoria a las guerras de cruzada, los soberanos españoles apelaron al papado para que les concediera las bulas que autorizaran sus viajes de exploración, sus esfuerzos colonizadores y, a la postre, la conquista. Luego, a pesar de las voces de protesta que pronto se levantaron, toda la empresa conquistadora se realizó en nombre de Cristo, y la tarea evangelizadora fue uno de los principales argumentos que se esgrimieron para justificar la invasión de estas tierras. Por tanto, en el presente capítulo debemos detenernos a ver el modo en que los cristianos europeos trataron de justificar lo que en ellas se hacía, tanto por medio de bulas papales como mediante el argumento teológico y jurídico.

Como sucede siempre en tales casos, los cristianos europeos trataron de enfrentarse a la nueva situación planteada por el descubrimiento de América a base de diversos antecedentes que les parecían aplicables. Uno de ellos era la historia de las cruzadas. En ellas, los papas habían declarado la guerra a los infieles, y les habían confiado a ciertos soberanos cristianos el mando de los ejércitos. Cuando tales empresas habían tenido buen éxito, los papas habían otorgado, o al menos reconocido, derechos de posesión sobre las tierras conquistadas, como sucedió, por ejemplo, al fundarse el reino latino de Jerusalén. Sobre esa base, en muchos de los documentos referentes a la conquista aparecen las antiguas frases y fórmulas que se empleaban en las cruzadas. Para los conquistadores, su empresa era semejante a la de quienes, siglos antes en Tierra Santa, habían arremetido contra los sarracenos. Esa actitud se hacía tanto más viable por cuanto hasta el momento mismo del descubrimiento los cristianos peninsulares habían estado luchando contra los moros, en una guerra que les parecía ser una continuación de las cruzadas.

En esa guerra contra los moros se establecieron ciertos precedentes que después se aplicarían en América. Según iba avanzando la guerra de Granada, los Reyes Católicos se ocuparon de establecer la iglesia en los territorios conquistados. Pero, aprovechando circunstancias favorables, y con miras a evitar motivos de fricción con la Santa Sede en cuestiones tales como el nombramiento de los obispos y la fundación de nuevas diócesis, en 1486 los Reyes obtuvieron dos bulas papales que les concedieron el derecho de patronato sobre la iglesia en Granada y Canarias. Según otra bula del mismo año, eso les otorgaba a los soberanos, entre otras cosas, el “derecho de presentación”. Tal derecho consistía en poder “presentar” ante Roma los nombres de las personas escogidas por la corona para ocupar los altos cargos eclesiásticos, particularmente los episcopados. De ese modo esperaban los Reyes Católicos poder hacer nombrar personas de su agrado, y evitar las desavenencias que repetidamente se producían en otras partes cuando quedaba vacante una sede importante. Como veremos más adelante, ese patronato real concedido sobre Granada y Canarias fue uno de los modelos que se emplearon al determinar el modo en que se regiría la iglesia en América.

La guerra contra los moros también sirvió para plantear la cuestión de los límites entre las colonias de Castilla—después España—y las de Portugal. Este último reino había terminado su empresa de reconquista antes que Castilla, y por tanto se había lanzado a tomar territorios moros en el norte de África. A principios del siglo XV Ceuta fue tomada por los portugueses, que a partir de entonces se consideraron llamados a dirigir la empresa de la cruzada contra los moros norafricanos. Esto llevó a una serie de negociaciones con los demás reinos de la Península, especialmente cuando la conquista de Granada le abrió a Castilla las puertas de África. Se establecieron entonces líneas de demarcación en las tierras moras que se esperaba conquistar, y el papado aprobó tales acuerdos. Todo esto sirvió de base para la solución que se le daría después al problema semejante planteado por el descubrimiento de América.

Desde varias décadas antes, Portugal se había hecho a la mar. Sus exploraciones se dirigieron mayormente hacia la costa occidental del Africa, con la esperanza de rodear ese continente y llegar así a las Indias. Según esa empresa fue avanzando, los portugueses solicitaron la aprobación pontificia. Su propósito era principalmente comerciar, y por tanto el Papa les concedió el monopolio de la navegación hacia las Indias rodeando el Africa. Poco después, en 1456, se les concedió también la jurisdicción espiritual sobre los territorios descubiertos, incluyendo toda la costa africana, “hasta los indios”. En las cuatro décadas siguientes, siempre con la esperanza de llegar al límite sur del continente, los portugueses continuaron explorando las costas de Guinea y del Congo, hasta que por fin llegaron al cabo de Buena Esperanza. Los primeros intentos de convertir a los africanos, y de establecer colonias en esas costas, le fueron dando forma concreta a lo que en aquellas bulas no era sino general. De ese modo los antecedentes portugueses sirvieron para darles mayor precisión a las bulas que los españoles solicitaron más tarde.

Mientras tanto, Castilla se había dedicado a una empresa de conquista que nunca parece haber ocupado toda su atención, pero que después resultó ser una especie de ensayo para la conquista de América. Se trata de la toma y colonización de las Canarias. Desde el siglo XIV los genoveses se habían interesado en esas islas, que a partir de entonces fueron objeto de varias empresas militares, pero sobre todo del pillaje. A la postre, tras una serie de variadas circunstancias, las Canarias quedaron bajo la jurisdicción de Castilla, reconocida por Portugal —el único otro contendiente serio— en 1479. La empresa de colonización de Canarias fue entonces un microcosmos de lo que seria la de América. Allí también llegaron los aventureros en busca de oro y gloria. Allí fueron también los misioneros, que repetidamente tuvieron que oponerse a los desmanes de los colonizadores. Y, según hemos dicho, fue sobre esas islas, y sobre el reino de Granada, que primero obtuvieron los Reyes Católicos el derecho de patronato sobre la iglesia.

Fue a base de todo esto que tanto los cristianos ibéricos como los papas se plantearon las cuestiones relativas al Nuevo Mundo. La conquista, colonización y evangelización de América les parecían ser una extensión de las empresas de Canarias y Granada, y las bulas y demás documentos expedidos en esas ocasiones anteriores fueron los modelos que se emplearon en las nuevas circunstancias.

El descubrimiento de América planteaba varios problemas. Ante todo, era necesario legitimar los derechos de exploración, comercio, conquista y colonización. En la mentalidad de la época, todo esto iba estrechamente unido a la tarea evangelizadora. Luego, una de las principales preocupaciones de los Reyes Católicos tan pronto como el sueño colombino empezó a tornarse realidad fue obtener las bulas necesarias para continuar lo emprendido. Esto no era tarea demasiado difícil, pues a la sazón reinaba en Roma el papa de triste memoria Alejandro VI, de origen aragonés, que se mostraba harto dispuesto a satisfacer los deseos de Fernando, particularmente

en cuestiones tan lejanas como las tierras recién descubiertas. Por tanto, en una serie de bulas expedidas en 1493, Alejandro VI les concedió a los Reyes Católicos los mismos derechos que antes otros papas les habían dado a los reyes de Portugal. De ese modo, desde el punto de vista pontificio, el mundo no cristiano quedó dividido en dos grandes esferas de influencia, una portuguesa y otra española. Además, recordando siempre que había cristianos en lugares como la India y Etiopía, de los cuales se tenían solamente noticias vagas, estas bulas aclaraban que la autoridad política y religiosa que se le concedía a la corona española se limitaba a aquellos territorios que no pertenecieran ya a algún príncipe cristiano.

En 1508, Fernando el Católico obtuvo de Julio II la concesión del patronato real sobre la iglesia en todos los territorios descubiertos y conquistados—o por descubrir y conquistar—en América. El Rey, como patrono y fundador de las iglesias en Indias, tenía entonces una serie de derechos y responsabilidades, entre los que se contaba el “derecho de presentación” de que hemos tratado anteriormente al hablar del patronato real sobre Granada y Canarias. Aunque en aquella bula no se hablaba del modo en que se manejarían las finanzas de la naciente iglesia, dos años más tarde el Rey obtuvo otra bula, en la que se le otorgaban, con algunas excepciones, todos los diezmos de las iglesias en Indias. De ese modo la iglesia americana quedó completa y directamente vinculada en sus finanzas y en su episcopado a la corona española, que recibía casi todos sus ingresos y se ocupaba de sus gastos, y que además tenía un “derecho de presentación” que casi equivalía al derecho de nombrar obispos y demás prelados para los cargos vacantes en Ultramar. Poco a poco se le fueron añadiendo a este patronato real otros derechos, hasta el punto en que la iglesia americana llegó a tener casi ningún contacto directo con la Santa Sede, y se volvió una iglesia nacional española que, sin romper en modo alguno con Roma, y al mismo tiempo que le juraba absoluta obediencia, servía en realidad los intereses de la corona española.

Todo esto se entiende si recordamos que los Reyes Católicos y sus sucesores inmediatos se contaban entre los más poderosos monarcas de Europa, que por diversas razones los papas se inclinaban a acceder a sus peticiones, y que en todo caso quienes en esa época ocupaban el trono papal eran los papas renacentistas que hemos estudiado en otra sección de esta historia. Durante los primeros años de la conquista, cuando los tesoros de los aztecas y de los incas no eran más que rumores lejanos, la empresa misionera americana se presentaba como una tarea onerosa que los papas renacentistas no estaban dispuestos a tomar sobre sus hombros, y sí a entregársela a los soberanos de España. En todo caso, esta serie de bulas papales tuvo dos funciones. La primera fue legitimar la conquista. A base de las teorías del poder temporal de los papas que se habían desarrollado durante la Edad Media, había quienes sostenían que el sumo pontífice tenía autoridad temporal sobre todo el orbe, y que por tanto podía concederles las tierras de los paganos a los reyes cristianos. Esa teoría, interpretada de diversos modos, se hallaba tras las bulas que les concedían a los portugueses y españoles los derechos de exploración, comercio, conquista y explotación. Pero, puesto

que tales teorías extremas del poder pontificio nunca habían sido aceptadas por todos, durante la conquista hubo quienes expresaron dudas acerca de la validez de tales concesiones papales. Otros, sacudidos por sus propias experiencias en Indias, donde habían sido testigos, y algunos hasta participado, del maltrato a los indios, alzaron también la voz de protesta.

Aunque a la postre la empresa continuó el camino trazado por intereses económicos y políticos, no es posible narrar la historia del cristianismo en América sin decir algo acerca de quienes tan denodadamente lucharon en pro de una mayor obediencia a los dictados del evangelio.

La protesta: Fray Bartolomé de Las Casas

La historia de Las Casas ha sido objeto de largas controversias, sobre todo por cuanto se le culpa de haber creado, o al menos difundido, la “leyenda negra” acerca de la conquista. Por lo general quienes toman tal actitud son historiadores católicos españoles que tratan de borrar la mancha de los abusos condenados por Las Casas, sin percatarse de que si hay alguien de quien la iglesia católica española debería gloriarse, ese alguien es precisamente Fray Bartolomé de Las Casas.

Nacido en Sevilla en 1474, y tras licenciarse en leyes, Bartolomé de Las Casas partió de su ciudad natal en 1502, con la flota que los Reyes Católicos enviaron a América al mando de Nicolás de Ovando, cuando Colón estaba en desgracia. Durante diez años, el licenciado sevillano vivió en La Española, donde recibió un grupo de indios en encomienda, y donde, al igual que los demás encomenderos, se dedicó a disfrutar del producto del trabajo de los indios, sin ocuparse de su bienestar ni de su evangelización.

Ocho años llevaba Las Casas en Santo Domingo cuando llegaron los dominicos. Al año siguiente, el cuarto domingo de Adviento de 1511, es decir, inmediatamente antes de la Navidad, el sacerdote dominico Antonio Montesinos predicó un sermón contra los abusos de que los indios eran víctimas. Fue un sermón fulminante, que causó gran revuelo en toda la colonia. Las autoridades y demás interesados trataron de hacer callar a los dominicos, que apoyaron a Montesinos. La disputa llegó pronto a la corte española, donde ambas partes argumentaron en defensa de sus posiciones.

Por primera vez se comenzó a cuestionar seriamente el modo en que se llevaba a cabo la empresa americana. Mientras tanto, el licenciado Las Casas había sido ordenado sacerdote, sin que se sepa exactamente la fecha, aunque al parecer fue el primero en recibir órdenes en el Nuevo Mundo. Pero en la cuestión que se debatía entre los dominicos y los colonos, Las Casas, o bien guardaba silencio, o bien tomaba el partido de los colonos. Fue en Pentecostés, en 1514, que Las Casas tuvo una verdadera conversión en lo que al trato de los indios se refería. A partir de entonces, la

fe cristiana le pareció radicalmente incompatible con el modo inhumano en que los españoles trataban a los indios, y no tuvo reparo en decirlo ni en tomar el partido de los dominicos en la polémica que el sermón de Montesinos había iniciado. Al año siguiente, en compañía de Montesinos, regresó a España, donde logró el apoyo del Cardenal Cisneros, a la sazón regente por Carlos V. Cisneros lo envió de regreso a las Indias con una comisión de jerónimos que debía investigar el trato dado a los indios. Pero la mala opinión que varios de los miembros de la comisión tenían de los indios, y sus actitudes apaciguadoras para con los encomenderos, llevaron a Las Casas a romper con la comisión y regresar a España, donde continuó su apasionada defensa de los indios. Quizá para deshacerse de él, o quizá para darle una oportunidad de probar sus teorías acerca del mejor modo de evangelizarlos, las autoridades españolas le otorgaron un territorio que evangelizar en Cumaná, en lo que hoy es Venezuela. El experimento de Las Casas fracasó, en parte por que tendía a idealizar la bondad de los naturales, y en parte porque los colonizadores españoles hicieron todo lo posible por obstaculizar el proyecto y fomentar la violencia. A la postre, cuando los indios se rebelaron, Las Casas abandonó el proyecto y se refugió entre los dominicos de La Española. Allí se unió por fin a la Orden de Santo Domingo, y pasó varios años dedicado a las labores literarias.

Tras doce años en Santo Domingo, Las Casas partió para el Perú, pero el mal tiempo lo obligó a desembarcar en Nicaragua. Los colonizadores de esa región reaccionaron de tal modo a sus ideas acerca de los indios, que tuvo que huir a Guatemala. Trató entonces de aplicar su teoría de que el evangelio debía predicarse pacíficamente; pero los indios, que no conocían de los españoles más que el pillaje y la opresión de que eran objeto, no se mostraron dispuestos a escucharlo. Fue durante ese período, en 1537, que escribió *Del único modo de llamar a todos los pueblos a la fe*. Después pasó a México, donde hizo trabajo misionero, y regresó a España en 1540.

En España, Las Casas publicó su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que inmediatamente suscitó gran controversia, y la suscita todavía. Se trata de una narración de lo acaecido en las Indias a raíz de la llegada de los españoles. Como historia, deja mucho que desear, pues es una obra polémica cuyo autor trata de mover a sus lectores a tomar acción en favor de los indios. Los números se exageran a veces, y no cabe duda de que Las Casas escogió los incidentes que mejor podrían conmover a sus lectores. Pero esto no quiere decir que su información fuera falsa, como lo han pretendido historiadores a quienes molesta el hecho de que el libro de Las Casas haya servido después a los intereses de los enemigos de España. Vista en su propio contexto, como un llamado a sus compatriotas a vivir a plenitud su fe en su trato con los indios, dicha obra resulta admirable y conmovedora.

En parte como resultado de este libro, Carlos V hizo promulgar las *Leyes nuevas*, que limitaban los derechos de los españoles sobre los indios. Esto causó gran revuelo en América, y en el Perú se llegó a la rebelión armada. A la larga las *Leyes nuevas*

quedaron en el olvido, y el abuso y la explotación continuaron.

Las Casas gozaba de gran prestigio entre los elementos más progresistas de la corte española, y le fue ofrecido el importantísimo episcopado de Cuzco, la vieja capital del imperio Inca. Pero se negó a aceptarlo, y por fin fue nombrado obispo de Chiapas, en el sur de lo que hoy es México. Allí se mostró inflexible para con los encomenderos, como puede verse en su Confesionario. La oposición de los colonizadores se hizo cada vez más vehemente, y tras un año de residencia Las Casas partió de nuevo para España, donde renunció a su diócesis. Desde entonces (1547) hasta su muerte en 1566, a los noventa y dos años de edad, Las Casas se dedicó a corregir y hacer publicar sus escritos, y a oponerse a la política colonial española.

Las Casas basaba su defensa de los indios en principios generales del derecho que gozaban de aceptación en Europa. A base de esos principios, argüía Las Casas que los caciques indios eran verdaderos señores de sus tierras y de sus vasallos, y que el único derecho que los españoles tenían en el Nuevo Mundo era el de proclamar el evangelio. Ese derecho no justificaba las guerras contra los indios, ni el régimen de las encomiendas, sino que sencillamente les permitía a los españoles dedicarse a la propagación de su fe por medios pacíficos. Además, decía Las Casas, los habitantes originales de estas tierras eran gente afable y generosa, que fácilmente sería ganada mediante el buen ejemplo y el amor. Fue este último punto, con su idealización del carácter del indio, lo que más fuerza les restó a los argumentos de Las Casas, pues sus enemigos se gozaron al ver fracasar los intentos de aplicar sus métodos pacíficos. Además, según se fue recrudeciendo la enemistad entre indios y españoles, menos aceptación tuvieron los escritos y las ideas de Las Casas. Sus obras fueron prohibidas en el Perú en 1552, y en España algunos años más tarde. A mediados del siglo siguiente, la Inquisición prohibió la lectura de las obras de Las Casas.

Francisco de Vitoria

Más respetadas fueron las opiniones de Francisco de Vitoria, el dominico que a partir de 1526 ocupó la principal cátedra de teología de la universidad de Salamanca, y que ha sido llamado “fundador del derecho internacional”. En sus dos Relecciones teológicas de los indios, Vitoria se plantea la cuestión de la legitimidad de la empresa española en el Nuevo Mundo.

El punto de partida de esa cuestión es si los indios eran o no verdaderos señores de sus posesiones y de sus instituciones antes de la llegada de los españoles. Es decir, que si los indios no tenían derecho legítimo sobre sus tierras, los españoles podían tomarlas sin contar con ellos. A esto responde Vitoria que los indios eran ciertamente señores legítimos. Ni el pecado mortal, ni la idolatría, ni la supuesta falta de capacidad mental son suficientes para negar el derecho de posesión. Y esto a su vez quiere decir que los

españoles no pueden justificar la conquista diciendo que, puesto que los indios eran idólatras, o puesto que practicaban tal o cual crimen, sus territorios no les pertenecían.

Vitoria pasa entonces a discutir las diversas falsas razones, o “títulos no legítimos”, que se aducen para justificar la conquista. El primero de ellos es que el emperador es señor de todo el orbe. Este título, que no se esgrimió en tiempos de los Reyes Católicos, cobraba especial importancia porque al dictar Vitoria sus relecciones el rey de España era el también emperador Carlos V. A esto responde Vitoria que no es cierto que el emperador sea señor de todo el mundo y que, aunque lo fuera, ello no le daría derecho a deponer a los señores naturales de los territorios indios.

El segundo título es paralelo al primero, pues se basa en la autoridad universal del papa, quien les ha otorgado a los españoles los territorios en cuestión. Tal título no es legítimo, pues el papa no es señor temporal de toda la tierra, y si lo fuera tampoco tendría autoridad para delegar su poder a los príncipes seculares. La autoridad del papa se basa en las cosas espirituales y en su administración, y por tanto no se extiende a los no creyentes. Esto a su vez quiere decir que la negativa por parte de los “bárbaros” a aceptar la autoridad pontificia no es razón suficiente para hacerles la guerra. Con esto, Vitoria rechaza la práctica española de leerles a los indios un “requerimiento” o invitación a abrazar el cristianismo, y hacerles la guerra si se negaban.

El tercer título, que es el derecho de descubrimiento, tampoco es legítimo, pues si los indios eran verdaderos señores de sus tierras, como se ha dicho anteriormente, esos territorios no estaban allí esperando ser descubiertos, como si se tratara de una isla desierta.

En cuarto lugar, podría argumentarse que los indios, por no creer en Cristo, han perdido sus derechos. Empero Vitoria responde que los indios, antes de oír la proclamación del evangelio, no pecaban de incredulidad, y que tampoco pecan si no lo aceptan tan pronto como se les anuncia, si ese anuncio no va acompañado de pruebas fehacientes. Por las noticias recibidas, añade nuestro teólogo, “no estoy convencido de que hasta este momento la fe cristiana les haya sido presentada a los bárbaros de tal modo que si no la aceptan estén en pecado mortal”. En otras palabras, que los medios violentos que se han empleado, por su propia naturaleza, exoneran a los que se nieguen a aceptar un cristianismo que les llega con tan tristes recomendaciones. Además, aunque estuvieran en pecado mortal por haber rechazado el evangelio, ello no privaría a los indios de su legítimo derecho de propiedad.

El quinto título se basa en los pecados de los indios, y arguye que los españoles tienen el deber de castigarlos. A esto responde Vitoria que, por muy graves que sean los pecados de los indios, los cristianos no tienen jurisdicción sobre ellos.

Tampoco ha de aceptarse el sexto título, que es el de una supuesta elección voluntaria del señorío español por parte de los indios. Tal elección tendría que hacerse sin miedo o ignorancia, y resulta patente que tales circunstancias no han existido en el Nuevo Mundo. Además, si los caciques son verdaderos señores, tampoco puede el

pueblo indio llamar a otros en su lugar sin causa razonable para ello.

Por último, hay quien dice que Dios, en una donación especial, les ha dado esas tierras a los españoles, como antes les dio a los hijos de Israel las tierras de los cananeos. A esto responde Vitoria que “es peligroso creer a aquel que afirma una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, los cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna ni son realizados por tales profetas”. Y, aunque hubiera tal donación por parte del Señor, esto no garantiza que quienes tomen las tierras estén exentos de pecado, como puede verse en el caso de los reyes de Babilonia a quienes Dios entregó a los israelitas. Por otra parte, Vitoria sí cree que puede haber razones, o “justos títulos”, para hacerles la guerra a los indios. El primero de estos títulos es el de la libre comunicación. Los españoles tienen el derecho de viajar por las tierras de los indios, y de comerciar con ellos, siempre que se ajusten a las leyes que en esos territorios se aplican a los extranjeros. Si los indios no permiten ese libre comercio y comunicación, los españoles pueden apelar a la fuerza, aunque siempre en una medida que se ajuste a las circunstancias, y no utilizando la actitud de los indios como excusa para hacerles violencia excesiva, o para apoderarse de sus posesiones.

En segundo lugar, los españoles tienen el derecho de predicar el evangelio. Aunque esta tarea les corresponde a todos los cristianos, el papa, como señor espiritual de los creyentes, puede encomendársela a los españoles y prohibírsela a los demás. Si los indios permiten la libre predicación del evangelio, pero rehúsan convertirse, los españoles no pueden hacer uso de la fuerza.

Pero si los jefes indios apelan a la fuerza para impedir las conversiones o los bautismos, o si tratan de obligar a los convertidos a abandonar su fe, los españoles pueden utilizar las armas, siempre en la medida de lo necesario para corregir el mal, y no como excusa para destruir el señorío de los indios. Esta es la tercera razón que podría aducirse en defensa de la conquista.

El cuarto título legítimo sería una decisión papal, dándoles a los indios nuevos señores. Pero, puesto que el papa sólo tiene jurisdicción sobre los cristianos, ese título no podría aducirse sino en el caso en que buena parte de la población fuera cristiana.

En quinto lugar, aunque los pecados de los indios no les quitan su derecho de señorío, los españoles sí tienen autoridad para defender a unos contra otros, como en el caso de los sacrificios humanos y la antropofagia. A fin de evitar tales cosas, y en defensa de los que de otro modo serían muertos, los españoles pueden intervenir mediante la fuerza.

Además, los españoles podrían tomar el señorío sobre esas tierras si los jefes de los indios, “comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles”, le pidieran al rey de España que fuese su soberano.

El séptimo título legítimo para la intervención armada sería el de las alianzas hechas con algún jefe indio, que entonces se viera envuelto en guerra con otro. En tal

caso, los españoles tendrán que cumplir sus obligaciones para con sus aliados.

Existe por último un título que se ha aducido, acerca del cual Vitoria tiene dudas, y éste es el de la incapacidad de los indios para gobernarse a sí mismos. Si, como dicen algunos, los indios carecen de la madurez mental para gobernar su propio país, los españoles pueden ocuparse de su tutela. Naturalmente, en este último punto Vitoria casi contradice lo que dijo al principio, pues si los indios son incapaces de gobernarse difícilmente pueden ser señores de sus propias tierras e instituciones.

Las conferencias de Vitoria, dictadas en respuesta a las noticias recibidas de los desmanes ocurridos en el Perú, causaron gran revuelo. El Emperador hizo callar a los más exaltados seguidores del maestro dominico, pero él mismo vio la necesidad de enjuiciar de nuevo toda la empresa de conquista y colonización. Las Nuevas leyes de Indias, promulgadas en 1542, llevan el sello de Vitoria. A partir de entonces se prohibieron las conquistas al estilo de la del Perú, y se prohibió hacerles la guerra a los indios que estuviesen dispuestos a establecer relaciones pacíficas con los españoles.

Pero, por otra parte, no es posible ocultar el hecho de que Vitoria, con todo y ser el gran crítico de los desmanes de los españoles, fue también quien le proveyó justificación jurídica y teológica a la empresa de conquista y colonización. Los “justos títulos” se prestaron a enormes injusticias. La moderación misma de Vitoria, al tiempo que condenaba los crímenes de los conquistadores, acababa por justificar el más grande de los crímenes, que fue la conquista misma, como puede verse en las últimas palabras de su primera Reelección: “Resulta patente que, después que ha tenido lugar la conversión de muchos bárbaros, no le es conveniente ni lícito al príncipe renunciar por completo a la administración de esas provincias”.

... procuréis con toda diligencia de animar y atraer a los naturales de dichas Indias a toda paz y quietud, e que nos hayan de servir e estar so nuestro señorío e sujeción benignamente, e principalmente que se conviertan a nuestra santa fe católica

Los Reyes Católicos

Como vimos en un capítulo anterior, las primeras tierras que Colón visitó en el Nuevo Mundo formaban parte del archipiélago antillano, y fue en él, en la isla a la que llamó La Española, que el Almirante hizo el primer intento de colonización, que fracasó.

En su segundo viaje, Colón traía instrucciones más precisas de los soberanos, en el sentido de que estableciera colonias permanentes en las nuevas tierras, e hiciera todo lo posible por la evangelización de los indios. A fin de ayudarlo en este último propósito lo acompañaban, además del padre benedictino Bernardo Boil, a quien hemos mencionado anteriormente, tres franciscanos, un mercedario y un jerónimo.

Colonización de La Española

Tras encontrar destruido el fuerte Natividad, Colón y los suyos siguieron navegando a lo largo de la costa de La Española, hasta que llegaron a un lugar que les pareció propicio para fundar una población, a la que nombraron La Isabela, en honor de la Reina. Allí celebraron misa solemne los sacerdotes el Día de Reyes de 1494, e inmediatamente se comenzó la construcción de los principales edificios. De piedra se construyeron la iglesia, el cuartel general de Colón y el almacén. Los demás edificios, para morada de los vecinos, se hicieron de madera y paja.

Cuando comenzaron a escasear los alimentos, Colón envió a uno de sus lugartenientes de regreso a España, con la encomienda de que procurase provisiones. Además mandó con él un contingente de indios que decía eran caníbales, y les sugería

a los monarcas que los repartieran entre las mejores familias del reino para que aprendieran la lengua española y la fe cristiana. Además, decía Colón, capturando y desterrando a esos indios caníbales se ganaba la simpatía de los demás indios, que veían en los españoles una fuerza benefactora. Pero el hecho es que el Almirante tenía además otros propósitos, pues en las mismas instrucciones proponía que se pagaran con esclavos indios las mercancías que los expedicionarios necesitaban. La respuesta real fue ambigua, pues al tiempo que se aceptaron los indios que Colón enviaba se le instaba a procurar la conversión de los habitantes de la región sin uso de violencia ni de destierro.

Mientras tanto, en la nueva colonia las cosas no marchaban bien. Antes de la salida del contingente que iría a España, muchos trataron de desertar y partir con él. Tras castigar severamente a los rebeldes, Colón envió una pequeña columna a la región que los indios llamaban “Cibao”, pensando que quizá ese nombre indicaría que se trataba de Cipango, el nombre que entonces se le daba al Japón. Cuando los enviados regresaron con algún oro, y con noticias de haber sido bien recibidos por los indios, Colón marchó hacia el Cibao con una fuerza mayor. Pero en esa segunda ocasión los indios huyeron, quizá atemorizados por el aparato bélico de los españoles. En el Cibao, el Almirante construyó una fortaleza a la que llamó Santo Tomás, porque los incrédulos que no creían que había oro quedaban refutados.

Empero los indios no estaban dispuestos a permitir que los españoles marcharan impunes por sus tierras y cometieran con ellos los abusos que cada vez se hacían más frecuentes. El cacique Caonabo, a quien se acusaba de haber organizado el ataque al fuerte Natividad, se unió a otros jefes para marchar contra Santo Tomás. Ante tales noticias, Colón mandó una fuerza de varios centenares de hombres a defender la fortaleza, con instrucciones de aplicarles castigos severos a los indios rebeldes, cortándoles las orejas y las narices. El jefe de esa expedición no vaciló a aplicar tales instrucciones con implacable crueldad. Por ejemplo, cuando un indio robó las ropas de un español toda su aldea fue tomada, y al cacique se le cortaron las orejas.

En el entretanto, no hay noticias de que los supuestos misioneros hicieran gran cosa en pro de la conversión de los indios. El principal de ellos, Boil, parece haber estado más interesado en su propio poder que en su labor misionera. Esto llegó a tal punto que, mientras Colón estaba ausente en una expedición a Cuba, Boil se unió a un grupo de rebeldes que rechazaron la autoridad de Diego Colón, se adueñaron de tres naves y partieron para España.

Los que quedaron detrás, desmoralizados y carentes de jefes, se dispersaron por toda la región, cometiendo hurtos y violaciones entre los indios. Estos a su vez aprovecharon la ocasión para tomar venganza, y no pocos españoles fueron apresados y muertos por ellos.

En eso llegó Colón, cansado y amargado de un viaje infructuoso por las costas de Cuba, dispuesto a desatar sobre los indios el huracán de su cólera. Los indios muertos

se contaron por millares, y muchos centenares fueron hechos prisioneros y enviados a España como esclavos: Caonabo, quien reunió un ejército de cinco mil hombres y le puso sitio a Santo Tomás, fue derrotado y hecho prisionero. Al cabo de diez meses, los españoles habían destruido todo vestigio de resistencia entre los sublevados. Pero esto no le puso fin a la ola conquistadora. Los españoles invadieron nuevos territorios y sometieron a sus caciques, excepto el de Jaragua, que se hizo vasallo y ofreció pagar tributo, y el de Higüey, cuyo territorio estaba bastante apartado. Los muchos esclavos hechos en esa guerra alentaron la codicia de los conquistadores, que durante algún tiempo continuaron pagando con esclavos indios las mercancías traídas de España. Además, se decretó que cada indio sometido tendría que pagar un tributo trimestral de cierta cantidad de oro, o de una arroba de algodón. Quienes no pagaban los tributos eran reducidos a esclavitud. Ante tal situación, muchos huyeron y se refugiaron en los montes, donde los españoles los cazaban con perros.

No todos los colonizadores concordaban con tales métodos. Cuando el almirante estaba ausente en viaje a España, un fuerte grupo, dirigido por Francisco Roldán Jiménez, se rebeló y huyó al territorio de Jaragua. Aunque el partido de Roldán no se mostró muy amable para con los indios, sí fue menos cruel que el de los Colón, que continuaba exigiendo fuertes tributos y enviando cargamentos de esclavos a España. Fue a consecuencia de tal situación que la Reina cuestionó el derecho del Almirante de vender a los indios como esclavos, y a la postre Bobadilla depuso a los Colón y los envió en cadenas a España. Empero Bobadilla no fue mejor gobernante para los naturales, a quienes continuó oprimiendo en beneficio de los trescientos españoles con que la colonia contaba a la sazón.

La escuadra de treinta y dos buques que llevó a Nicolás de Ovando a hacerse cargo de La Española llevaba también diecisiete franciscanos encargados de continuar la labor de evangelizar a los indios. Empero estos nuevos misioneros, como los anteriores, encontraron muy difícil su labor dadas las malas relaciones que existían entre los indios y los españoles.

Al poco tiempo de llegar al país, Ovando había conquistado la región del Higüey. Pero en la zona de Jaragua, la cacique Anacaona dirigió una rebelión que pronto se extendió también al Higüey, y que fue ahogada en sangre. Anacaona, hecha prisionera por los españoles, fue ahorcada. Mientras tanto, los indios sumisos eran entregados en encomienda a los españoles, con la condición de que éstos les enseñaran la fe cristiana y les pagaran salario.

Pero el sistema de las encomiendas no era más que un subterfugio para la esclavitud, prohibida por la corona. Según cuenta Las Casas, los misioneros no hicieron más que tomar en sus casas algunos niños, hijos de caciques, con el propósito de enseñarles las letras y la fe y buenas costumbres. En 1503 la corona dio instrucciones a sus representantes en La Española en el sentido de que los indios debían vivir en pueblos y no diseminados por toda la comarca, y que en cada pueblo

debía haber un oficial del gobierno y un capellán. Pero tales pueblos no fueron los lugares felices que los Reyes esperaban, pues los indios tomados de ellos, y sometidos a trabajos forzados en las minas, a veces no podían ver a sus familias por meses.

Mientras tanto, en Europa, se hacían las gestiones para el establecimiento de la jerarquía eclesiástica en las nuevas colonias. Tras un intento fallido de fundar tres sedes en La Española, en 1511 se fundaron por fin en esa isla las de Santo Domingo y Concepción de la Vega, y la de San Juan en Puerto Rico. Es interesante y revelador notar que en las instrucciones reales a los nuevos obispos se les indicaba que no debían estorbar las labores de extracción de oro, sino que al contrario debían decirles a los indios que el oro se usaría en guerras contra los infieles, y que en todo caso los obispos han de enseñar “las otras cosas que vieren que pueden aprovechar para que los indios trabajasen bien”.

Algunos de los primeros obispos de Ultramar fueron personas dignas, que se ocuparon de tratar de mejorar las condiciones en que vivían los indios. Pero muchos otros fueron indolentes, partidarios decididos de los colonos, o nunca llegaron a tomar posesión de sus diócesis.

Fueron los dominicos, llegados en 1510, quienes más se afanaron por el bienestar y la verdadera conversión de los indios. Entre ellos se contaba Antonio de Montesinos, a quien hemos mencionado anteriormente como el jefe de la protesta contra el régimen de las encomiendas. La comisión de jerónimos que vino a La Española a consecuencias de la agitación de Montesinos y de Las Casas sugirió que se les devolviese la libertad a los indios o que, si tal cosa era impracticable, se hicieran encomiendas perpetuas, más bien que por tres años, y que esas encomiendas fueran estrictamente supervisadas por la corona a fin de evitar abusos. Cuando la corona decretó la libertad de los indios, hubo resistencia por parte de los españoles, cuyos argumentos parecieron confirmarse en una rebelión de indios. El resultado neto fue que éstos perdieron la poca libertad que tenían, y muchos también la vida. A la postre los pocos que lograron sobrevivir aceptaron el bautismo de igual modo que aceptaron la dominación española, porque no les quedaba otra alternativa.

Puerto Rico

La colonización de la isla de San Juan (más tarde llamada Puerto Rico) siguió un proceso paralelo al que hemos visto en La Española. En 1509 don Juan Ponce de León exploró la isla, y al año siguiente Diego Colón, que a la sazón gobernaba en La Española, lo autorizó para conquistarla.

Con un centenar de soldados, Ponce regresó entonces a Puerto Rico, donde estableció su residencia en Caparra. De allí, en una serie de incursiones, se fueron fundando otros centros, inclusive la actual capital de San Juan, adonde los

expedicionarios trasladaron su cuartel general. Las capitulaciones que Ponce había firmado con Diego Colón estipulaban que uno de los propósitos de la expedición sería la evangelización de la isla. Las directrices enviadas poco después por la corona ordenaban que se tratara bien a los indios, evitando los abusos que habían tenido lugar en La Española, y que se hiciera por reunir grupos de niños indios que debían recibir instrucción religiosa y pasársela después al resto de la población. Empero esas instrucciones no se cumplieron a cabalidad. En Puerto Rico también se implantó el régimen de encomiendas, con todos sus abusos. Los indios murieron por millares. Los que huían a los montes eran cazados y castigados cruelmente. Los religiosos se quejaban de que los expedicionarios, muchos de ellos casados en España, violaban a las indias o se amancebaban con ellas. A la postre la población indígena desapareció, en parte por mortandad, y en parte por absorción.

En 1512 llegó a Puerto Rico su primer obispo, don Alonso Manso. Este era un hombre culto y refinado, cuya principal contribución fue la fundación de una escuela de gramática, con el propósito de enseñar al clero y a cualesquiera otros que quisieran asistir a ella. Pero, aunque el obispo Manso es venerado en Puerto Rico por haber sido el primer prelado de la isla, el hecho es que pasó buena parte de su carrera en España. A su muerte en 1534 la sede quedó vacante, y no se nombró sucesor sino en 1542.

En el entretanto, el licenciado Antonio de La Gama tomó verdadero interés en los indios, y recibió de la corona la tarea de protegerlos. Como parte de su programa de defensa de los indios, La Gama obtuvo de España autoridad para castigar a quienes maltrataran a los naturales de la isla. De este modo se suavizaron en algo los rigores del régimen de encomiendas y otros abusos. El nuevo obispo, Rodrigo de Bastidas, logró que se les devolviera la libertad a algunos indios. Pero todo esto no bastó para salvar a un pueblo condenado a la opresión y la desaparición.

Al igual que el resto de las Antillas, Puerto Rico quedó eclipsado con los descubrimientos y conquistas de México y el Perú. Muchos marcharon a esas tierras donde el oro era más abundante. El propio Ponce de León marchó hacia la Florida, en busca de nuevas aventuras y mayores riquezas. En consecuencia, hacia fines del siglo XVI la isla estaba relativamente despoblada. En lo eclesiástico, había, además del obispo, una docena de clérigos y un convento. Con ese escaso personal era necesario ministrar a toda la isla.

No fue sino algún tiempo después, cuando San Juan vino a ser un importante puerto por donde pasaba el oro enviado a España desde México y el Perú, que se construyeron las fortificaciones de San Juan, y la isla comenzó a repoblarse.

Cuba

La conquista de Cuba se llevó a cabo de modo más sistemático que la de La

Española. Puesto que Colón había sostenido que se trataba de tierra firme, la corona siempre tuvo interés por emprender la conquista, colonización y evangelización de Cuba. Tras el bojeo de Sebastián de Ocampo, que demostró que era una isla, se aprestó en La Española una expedición de conquista y colonización. Diego Velázquez, con el título de almirante, desembarcó en el extremo oriental de la isla con unos trescientos acompañantes. Allí fundó la ciudad de Baracoa, y recibió refuerzos procedentes de Jamaica bajo el mando de Pánfilo de Narváez. La expedición se dividió entonces en tres columnas. Dos seguirían las costas, marchando y navegando de este a oeste, y la tercera, bajo el mando de Pánfilo de Narváez, marcharía por el centro. La única oposición seria por parte de los indios fue la que dirigió el cacique Hatuey, que había llegado de La Española con noticias acerca de la crueldad y avaricia de los conquistadores. Capturado por fin, y condenado a morir en la hoguera, se cuenta que Hatuey se negó a recibir el bautismo, que según el sacerdote le abriría las puertas del cielo, pues si los cristianos iban al cielo él no deseaba estar en tal lugar.

Aunque los indios prácticamente no opusieron resistencia, los españoles, y en particular la columna mandada por Pánfilo de Narváez, se ensañaron con ellos. La matanza de Caonao, en que los españoles destruyeron toda una aldea de indios desarmados, fue sólo uno de muchísimos incidentes parecidos. Más tarde se estableció el régimen de encomiendas y el trabajo forzado en busca del escaso oro que había. El desaliento de los indios fue tal que en muchos casos hubo suicidios en masa. Otros murieron a causa de enfermedades hasta entonces desconocidas entre ellos, y traídas por los españoles. Como en el resto de las Antillas, la raza india estaba destinada a desaparecer, o a ser absorbida por los conquistadores que se juntaron con las indias, ya fuera legal, ya ilegalmente (aunque casi nunca sin antes bautizarlas, por aquello de no unirse con infieles).

Cuba, en mayor grado que La Española o Puerto Rico, se volvió centro de expediciones hacia tierra firme. Fue allí que se organizaron las empresas dirigidas hacia México y la Florida. En vista de que el oro era escaso, muchos colonos se trasladaron hacia esas nuevas regiones. El resultado fue que, ya en 1525, la isla estaba sumida en la pobreza. La sociedad indígena, desarticulada por la llegada de los españoles, y arrancada de sus faenas para dedicarse a la búsqueda de oro, no podía satisfacer siquiera las necesidades alimenticias de la escasa población. Pronto hubo alzamientos de indios, con las consiguientes matanzas. Las comunicaciones entre las siete ciudades fundadas por Velázquez eran malas, y en todo caso las supuestas ciudades no pasaban de pobres caseríos. En tales circunstancias, la iglesia demoró en establecerse debidamente, y no fue sino hacia fines del siglo XVI, con el establecimiento de un convento franciscano y otro dominico en La Habana, que la vida eclesiástica comenzó a cobrar vigor.

Los esclavos negros

Desde muy temprano se comenzó a traer negros africanos al Nuevo Mundo, para que se ocuparan de las labores que los españoles no estaban dispuestos a realizar. Ya en 1502, Nicolás de Ovando llevó consigo a La Española varios negros, aunque no traídos directamente de África, sino de Sevilla, donde ya eran esclavos. Cuando éstos se fugaron, aprovechando las selvas tropicales, se detuvo por algún tiempo la importación de esclavos negros. Pero en 1505 Ovando reanudó el inhumano tráfico al solicitar de la corona que le fueran enviados un centenar de esclavos negros. A partir de entonces, y según fue desapareciendo la población india en las Antillas, la importación de esclavos africanos aumentó. En 1516, Las Casas llegó a sugerir, como un modo de proteger a los indios, que se trajeran más esclavos de África. Pero pronto se arrepintió de haber aconsejado tal cosa, y se dedicó también a la defensa de los negros.

Algunos teólogos pusieron reparos al tráfico de esclavos. Pero es notable que la principal discusión no tenía que ver con la injusticia de la esclavitud, sino con los derechos e intereses de los blancos involucrados en el asunto. Así, por ejemplo, cuando en 1553 se autorizó la importación de 23.000 esclavos al Nuevo Mundo, los teólogos que se opusieron al acuerdo basaron sus argumentos en los privilegios excesivos de ciertos banqueros, que parecían violar los derechos de otros españoles.

La conversión de los esclavos marchó lentamente. Pocos se ocupaban de ella, y se daba por sentado que la instrucción religiosa de los esclavos quedaba en manos de sus amos. A la postre, toda la población negra de las Antillas recibió el bautismo, aunque siempre quedaron vestigios y supervivencias de las viejas religiones africanas, quizá en parte como un medio por el que los negros atropellados conservaban algo de su dignidad e identidad.

Que dejéis vuestros sacrificios y no comáis carne de vuestros prójimos, ni hagáis sodomías ni las cosas feas que soléis hacer, porque así lo manda nuestro Señor Dios, que es el que adoramos y creemos y nos da la vida y la muerte y nos ha de llevar a los cielos.

Hernán Cortés

Las Antillas no saciaron por mucho tiempo las ansias de oro y de gloria de los conquistadores. Pronto comenzaron a dirigir su mirada hacia nuevas tierras, que prometían ser a la vez más ricas y más difíciles de conquistar. A esto contribuían los mismos indios, que, en un esfuerzo por deshacerse de los invasores, les decían que hacia el oriente, o hacia el norte, o hacia el sur, existían grandes reinos en los que abundaba el oro. En 1517 (el mismo año que Lutero clavó sus famosas noventa y cinco tesis), Francisco de Córdoba descubrió la península de Yucatán, donde tropezó con fuerte resistencia por parte de los indios. A su regreso, trajo informes de la rica civilización maya, uno de cuyos dioses era la serpiente emplumada, Cuculcán. Poco después, movido por los informes de Francisco de Córdoba, Juan de Grijalva exploró las costas de México, y regresó con noticias del grande y rico imperio azteca.

Todo esto inspiró a Diego Velázquez, gobernador de Cuba, a organizar una expedición para explorar y conquistar la región. Para dirigirla, nombró a Hernán Cortés, un notario extremeño que lo había acompañado en la conquista de Cuba. Cuando la expedición estuvo lista, Velázquez pensó quitarle el mando a Cortés. Pero éste, enterado de los planes del gobernador, zarpó sin esperar permiso.

Primeros encuentros con los indios

Cortés y su fuerza de unos quinientos hombres y dieciséis caballos se dirigieron ante todo a la isla de Cozumel, donde tuvieron la buena fortuna de alistar a un español, Jerónimo de Aguilar, que había sido hecho cautivo por los indios, y vivido con ellos

por algún tiempo. Aguilar sería un valioso instrumento de Cortés, pues le serviría de intérprete. Había también otro español a quien los indios habían apresado. Pero este otro, tras ganar su libertad, había llegado al rango de cacique, se había casado y tenía familia, y por tanto prefirió quedarse con los indios.

Cortés invitó a los indios a aceptar el cristianismo. Cuando se negaron, diciendo que sus dioses les habían servido bien y que no tenían por qué abandonarlos, Cortés ordenó que los ídolos fueran destruidos y arrojados de la cima de la pirámide. Después, en el lugar en que antes estaban los dioses, pusieron un altar con una cruz y la imagen de la Virgen, y el sacerdote Juan Díaz dijo la misa. Aquél fue el primer indicio de los métodos que Cortés proyectaba emplear en la conversión de los indios.

De Cozumel, los conquistadores navegaron a Tabasco, donde encontraron fuerte resistencia por parte de los indios. Pero tras tres días de lucha la artillería y la caballería españolas se impusieron, y los indios se declararon vencidos. Le trajeron entonces a Cortés presentes, entre los que se contaban veinte mujeres para los jefes de la expedición. Una de ellas, Malinche, a quien después los españoles bautizaron con el nombre de doña Marina, le serviría a Cortés de intérprete, y a la postre sería también su concubina. También allí los españoles erigieron una cruz y un altar, y celebraron misa.

Fue probablemente en Tabasco que Cortés se enteró de una vieja leyenda india, que le serviría de instrumento en su empresa de conquista. Era la leyenda de Quetzalcoatl, la serpiente emplumada que también adoraban los mayas bajo el nombre de Cuculcán. Según la tradición, cuyos detalles no están del todo claros, Quetzalcoatl había partido hacia el oriente en una embarcación hecha de serpientes, diciendo que tenía que regresar a su señor, y que algún día volvería a tierras mexicanas, a reclamarlas para sí y para su señor. La leyenda añadía que ese regreso tendría lugar en un año designado en el calendario mexicano como *ce acatl*, “una caña”. Por fortuna para Cortés, su desembarco había tenido lugar precisamente en tal año, y por tanto el conquistador decidió explotar la leyenda haciendo correr la voz de que él era Quetzalcoatl que regresaba a reclamar sus posesiones.

De Tabasco, Cortés y los suyos siguieron una ruta que a la postre los llevó a la región de Tlascala, el más poderoso y aguerrido de los estados vasallos de los aztecas. En el camino, a pesar de las amonestaciones del padre Bartolomé de Olmedo, que le decía que tal no era el proceder correcto en la conversión de los indios, Cortés iba destruyendo los ídolos, y exhortando a los naturales a abandonar los sacrificios humanos y todas sus malas costumbres. La ironía estaba en que, aparte de los sacrificios humanos, no había razón para pensar que las costumbres en cuestión eran menos dignas que las de los españoles, que robaban cuanto podían, violaban las mujeres, y trataban a los indios como si no fueran seres humanos.

La marcha hacia Tlascala fue más difícil que las anteriores, pues se trataba de una región con medio millón de habitantes y con fuertes ejércitos. Repetidamente los

españoles se vieron en difíciles situaciones militares de las que sólo pudieron salvarse gracias a su armadura, su artillería y sus caballos. A la postre, convencidos de que no podían vencerlos, los tlascaltecas decidieron establecer alianza con Cortés y los suyos. Puesto que la enemistad entre los aztecas y los tlascaltecas era vieja y profunda, a partir de entonces estos últimos fueron los mejores aliados de los conquistadores. En este caso, Cortés se dejó convencer por las súplicas de Olmedo y, cuando sus nuevos aliados se negaron a destruir sus ídolos, no se atrevió a derribarlos. El apoyo de los tlascaltecas era demasiado importante, y el conquistador sabía que lo perdería si desatendía los consejos del sacerdote.

Tenochtitlán

Durante toda esa larga marcha, Cortés había recibido embajadas y mensajes de Montezuma, el emperador azteca. Esas embajadas, a la vez que le rogaban que no continuara su marcha hacia Tenochtitlán, le preguntaban si de veras era Quetzalcoatl, a quien los aztecas esperaban. Luego, los mismos embajadores le dieron a Cortés indicios de que su política de aplicarse la vieja leyenda estaba teniendo buen éxito. En Tenochtitlán, Montezuma no se atrevía a dar la orden que pudo haber aniquilado a los españoles, por temor de que de veras se tratara de Quetzalcoatl.

Cuando resultó claro que nada lograría disuadir al supuesto Quetzalcoatl de su propósito de visitar Tenochtitlán, el Emperador salió a recibirlo. Junto a él, y acompañados de enorme séquito, los conquistadores entraron en la capital mexicana.

La situación de Cortés era precaria. Aunque había podido entrar a Tenochtitlán con un contingente de aliados tlascaltecas, se encontraba en medio de una enorme ciudad de la que sólo era posible salir por calzadas que atravesaban el lago, y en las que había puentes que los aztecas podrían destruir fácilmente. Además, había partido de Cuba sin permiso de Velázquez, de modo que la corte española, ante la cual el gobernador de Cuba ciertamente protestaría, podría considerarlo rebelde. El único modo de evitar tal acción por parte de la corona era asegurarse del éxito de la empresa, tanto en lo político, económico y militar como en lo religioso.

A los pocos días de llegar a Tenochtitlán, Cortés recibió invitación por parte de Montezuma para que se le uniera en una visita al templo del dios Huichilopochtli, a quien los españoles llamaban “Huichilobos”. Las palabras de Cortés en el templo fueron harto faltas de respeto para la religión de los indios y el Emperador, agraviado, le pidió que se retirara mientras él ofrecía sacrificios de arrepentimiento a los dioses por haber traído al español al recinto sagrado.

Aquel incidente, y varios otros, convencieron a los españoles de que la hospitalidad con que habían sido recibidos no continuaría por largo tiempo. Montezuma continuaba tratándoles como si fueran visitantes que pronto abandonarían

sus territorios. Naturalmente, los españoles no estaban dispuestos a partir tan fácilmente. A la postre, siguiendo el consejo de algunos de sus capitanes, Cortés se decidió a dar el golpe de mano. Él y un grupo de sus soldados se presentaron en el palacio imperial, capturaron a Montezuma, y lo “invitaron” a establecer su residencia con ellos.

Dueño de la persona del Emperador, Cortés se creyó suficientemente fuerte para destruir los ídolos. Pero sus primeros hechos de esa índole causaron tal enojo entre la población, que el conquistador desistió por algún tiempo.

Llegaron entonces noticias de que Velázquez había enviado a Pánfilo de Narváez para castigar al rebelde Cortés, y que aquél marchaba hacia Tenochtitlán con una fuerte columna. Cortés salió inesperadamente de Tenochtitlán, cayó por sorpresa sobre Narváez, lo derrotó, y reclutó a casi todos sus seguidores.

De regreso a Tenochtitlán, Cortés encontró que la situación se había deteriorado sobremanera. Cuando los principales jefes indios estaban reunidos en una fiesta en honor de Huichilopochtli, los españoles habían caído sobre ellos y los habían matado sin misericordia alguna. Ante tal atrocidad, el pueblo se rebeló. Cortés trató de calmar los ánimos haciendo aparecer a Montezuma. Pero éste había perdido el respeto de los suyos, que lo apedrearon de tal suerte que murió a los pocos días.

La situación de los españoles se hacía insostenible, pues se hallaban sitiados en medio de una enorme ciudad. Por fin, el 30 de junio de 1520, decidieron abandonar la capital. En aquella noche triste perdieron buena parte de sus soldados y caballos, además de casi todo el oro que trataron de sacar. En la batalla de Otumba, Cortés y los suyos pudieron por fin reorganizarse y derrotar a los aztecas que los perseguían.

Entonces comenzó para los españoles la difícil tarea de conquistar Tenochtitlán. Con la ayuda de sus aliados tlascaltecas, se dedicaron a atacar varias ciudades vecinas, al tiempo que traían desde la costa algunos bergantines, desarmados en piezas. Con aquella flota, armada de nuevo en el lago, comenzó el asedio. Fue una larga batalla. Los españoles y sus aliados tuvieron que tomar la ciudad de edificio en edificio y de canal en canal. Con escombros iban llenando los canales. Cuando estuvieron suficientemente cerca, pudieron ver a algunos de sus camaradas, hechos prisioneros por los aztecas, sacrificados en lo alto de la pirámide donde estaba el altar de Huichilopochtli. Por fin, a pesar de la valerosa resistencia dirigida por Cuauhtémoc, sobrino de Montezuma, la ciudad y el propio Cuauhtémoc quedaron en manos de los españoles. La conquista había terminado.

A partir de entonces, los otros caciques de México, temerosos de que sucediera en sus territorios lo mismo que había sucedido en los del poderoso Montezuma, se fueron doblegando ante los españoles, y declarándose vasallos suyos. En 1525, se dijo que los aztecas proyectaban una sublevación, y Cuauhtémoc y su principal lugarteniente fueron ahorcados. La conquista de Yucatán tomó más tiempo, pero se completó hacia 1541.

En cuanto a Cortés, su enorme triunfo le valió que la corte española olvidara su rebelión contra Velázquez, y le confiriera el título de Marqués del Valle de Oaxaca. Pero pronto, siguiendo su política de no permitir que ningún conquistador se hiciera demasiado poderoso, la corona comenzó a limitar sus poderes. En parte por escapar de una situación que se le hacía cada vez más estrecha, Cortés dirigió otras expediciones a Honduras (1524) y Baja California (1535). Por fin regresó a España, donde murió en 1547.

Los doce apóstoles

Aunque dos sacerdotes acompañaron a Cortés desde el principio de su expedición, naturalmente no bastaban para la obra de conversión de tan vasto imperio. Otros tres llegaron después, entre ellos el famoso Pedro de Gante, que se dedicó a la enseñanza y mediante ella hizo un verdadero impacto en el país. Pero Cortés, que a pesar de todas sus violencias era católico sincero y hasta fanático, le escribió a Carlos V rogándole que le enviara frailes, y no sacerdotes seculares ni prelados, pues los frailes vivirían en pobreza, y serían un ejemplo para los nativos mientras que los seculares y los prelados se ocuparían más de lujos y pompas, y nada o poco harían en pro de la conversión de los indios.

En respuesta a las peticiones de Cortés, llegaron a Nueva España (que así se llamó México) doce franciscanos a quienes después se les dio el título de los “doce apóstoles”. Eran persona dignas, que conservaban rigurosamente el ideal de pobreza de su fundador San Francisco. Se cuenta que uno de ellos, Toribio de Benavente, escuchó que al paso de los franciscanos los indios repetían la palabra “motolinía” y, cuando le dijeron que quería decir “pobre”, decidió que ese sería su nombre. Es por ello que la historia conoce a fray Toribio, que después se destacó por sus crónicas de la época, como Motolinía. Otro de ellos, Martín de Valencia, a quien los franciscanos eligieron por jefe, fue tenido por santo, y su devoción continuó por largo tiempo.

Al recibir a aquellos franciscanos, Cortés se arrodilló ante ellos y les besó las manos, con lo cual los indios comenzaron preguntarse qué poder tenían aquellos pobres predicadores que el propio Cortés se hincaba ante ellos.

La labor de aquellos franciscanos, y de los muchos otros frailes y sacerdotes que los siguieron, no fue fácil. Por una parte, el resentimiento de los indios contra los españoles era grande, pues les habían tomado sus tierras, muchos de ellos violaban a las mujeres, y todos ellos despreciaban los más altos logros de su cultura, tratándolos como a bárbaros. Por otra parte, el triunfo de los cristianos parecía demostrar que su Dios era más poderoso que los de los vencidos, y por tanto eran muchos los indios que se apresuraban a pedir el bautismo, con la esperanza de conquistar de ese modo la buena voluntad de tan poderoso Dios.

El principal método que siguieron los franciscanos, y otros después, fue establecer escuelas donde enseñar a los hijos de los caciques y de los indios más prestigiosos, con la idea de que después esos niños volvieran a sus hogares y convirtieran a sus familiares. Al principio, muchos de los caciques trajeron, no a sus hijos, sino a otros, porque temían el mal que los sacerdotes pudieran hacerles, o que los tomaran como esclavos. Pero poco a poco, según fue aumentando el prestigio de los franciscanos, fueron más los que estuvieron dispuestos a enviar a sus hijos a las escuelas. A través de esos alumnos, un conocimiento rudimentario del cristianismo se fue extendiendo por todo el país.

En algunos casos, la popularidad de los frailes fue tal que cuando las autoridades decidieron mandarlos a otro lugar y hacerlos sustituir por sacerdotes seculares, los indios se sublevaron, tomaron la iglesia, y obligaron a las autoridades a cambiar de política.

Como en toda América, esto trajo conflictos tanto con los sacerdotes seculares como con los colonizadores, que no querían sino explotar a los desventurados indios. Mientras los frailes los defendían, los colonizadores se aprovechaban del sistema de encomiendas, que pronto fue establecido también en Nueva España. Además, los sacerdotes seculares se mostraban celosos de la buena voluntad que los frailes habían logrado conquistar entre los indios, sin considerar que ello se debía, en parte al menos, a lo que Cortés le había dicho en su carta al Emperador, esto es, que los frailes vivían con el pueblo y compartían con él, mientras que muchos de los seculares no querían sino el prestigio y la pompa de sus oficios. Estas luchas entre los frailes, los seculares y los conquistadores duraron por varias generaciones.

Una de las primeras controversias en la iglesia mexicana tuvo que ver con los bautismos en masa que celebraban los primeros misioneros. Tras la derrota de los aztecas, y al parecer también de sus dioses, los indios acudían a recibir el bautismo en grandes números. Los misioneros pensaban que bastaba con que supieran algo del monoteísmo cristiano, la doctrina de la redención en Cristo, el Padrenuestro y el Avemaría. Algunos que parecían tímidos, y que por ello no podían repetir lo que se les enseñaba, también fueron bautizados. El resultado fue que los nuevos cristianos se contaron por millones. Según cálculos de Motolinía, en los primeros años se bautizaron entre cinco y nueve millones de indios. Casi todos los misioneros cuentan haber bautizado centenares en sólo un día, y haber repetido esa práctica durante varios años.

Todo esto produjo cierta controversia, sobre todo por cuanto existían otros motivos de celos. Se acusó a los misioneros, particularmente a los franciscanos, no de bautizar a las gentes sin la debida preparación, como cabría pensar, sino de simplificar en demasía el rito bautismal. A la postre la cuestión llegó al papa Pablo III, quien exoneró de todo pecado a quienes hasta entonces hubieran oficiado un rito de bautismo demasiado simplificado, pero dio instrucciones de que a partir de entonces se

cumpliera un ritual que, sin ser tan complicado como el que se practicaba en Europa, no se limitaba al agua y la fórmula bautismo sino que incluía varias de las ceremonias que a través de los años se le habían añadido al rito del lavacro. Con todo, puesto que el Papa había dicho que esto podía obviarse en casos de urgente necesidad, hubo todavía casos en los que algunos misioneros bautizaron a grandes multitudes en un solo día, aunque no se repitió lo que había llegado a tener lugar antes de la controversia, de bautizar a varios de una vez salpicándolos con un hisopo.

Fray Juan de Zumárraga

Poco después de conquistado el imperio azteca, se dieron los pasos necesarios para el establecimiento de la jerarquía eclesiástica en el país. La primera diócesis fundada fue la de Tlascala encomendada al dominico Julián Garcés, y que unos años más tarde se trasladó a Puebla. En 1527, un año después de la fundación del episcopado de Tlascala, la corte española empezó a tramitar en Roma la fundación de otra diócesis en la ciudad de México, y propuso para ella al franciscano Juan de Zumárraga. Aunque la bula papal fue dada en 1530, y Zumárraga fue consagrado en 1533, desde 1527 estuvo a cargo del clero diocesano de México.

En 1547, cuando se reorganizó la jerarquía de las nuevas tierras, se designaron tres archidiócesis, que serían sedes metropolitanas de los demás obispados. (Hasta entonces, todos los obispados americanos estaban bajo la jurisdicción metropolitana de Sevilla.) Esas tres archidiócesis fueron la de Santo Domingo, la de México y la de Los Reyes (Lima). Zumárraga fue hecho entonces primer arzobispo de México, aunque ocupó ese cargo poco tiempo, pues murió antes del año.

La personalidad de Zumárraga en Nueva España nos recuerda la del Cardenal Cisneros en la vieja España. Como Cisneros, Zumárraga fue un erasmista convencido, y trató de que la iglesia novohispana se fundara desde las mismas bases sobre la reforma que Erasmo había inspirado. Al igual que Cisneros en España, Zumárraga se ocupó del estudio y las letras. Fue en parte debido a su iniciativa que se llevó a México la primera imprenta que funcionó en el Nuevo Mundo, y en la que se imprimieron numerosas obras para la instrucción de los indios. Entre las primeras obras impresas se contaba, como hemos consignado, la Suma de doctrina cristiana de Constantino Ponce de la Fuente, a quien la Inquisición condenó en Sevilla por protestante. Aunque en aquella suma, que Zumárraga publicó sin mencionar su autor, se encontraban doctrinas de inspiración erasmista más que protestante, el hecho mismo de escogerla para la instrucción de los indios es señal del espíritu de Zumárraga.

Como parte de ese espíritu erasmista, Zumárraga dio los primeros pasos para la fundación de la universidad de México. En el entretanto, apoyó decididamente la obra del colegio franciscano de Santiago de Tlatelolco, que muchos pensaban debía ser la

base de tal universidad. Y una vez más este arzobispo novohispano nos recuerda al Cardenal Cisneros, que jugó un papel tan importante en los primeros años de la universidad de Alcalá. Zumárraga recibió además el título de “protector de los indios”, y lo tomó tan seriamente que cuando los oidores del rey se mostraron injustos para con los indios, y comenzaron a explotarlos en beneficio de sus parientes y allegados, el Arzobispo los amonestó. Cuando los oidores respondieron con palabras y acciones más fuertes, Zumárraga dio parte a la corte, y los hizo deponer.

Empero, al igual que Cisneros, Zumárraga combinaba su espíritu erasmista con un fanatismo inquisitorial. Cuando, en 1536, se estableció la Inquisición en México, Zumárraga recibió el título de “inquisidor apostólico”. Entre esa fecha y el 1543, bajo su dirección, hubo ciento treinta y un procesos, de los cuales la mayoría fue contra españoles, y trece contra indios. El más famoso de estos procesos fue el de don Carlos Chichimectecotl, un cacique de Texcoco que había estudiado en el colegio de Tlatelolco, y a quien se acusó de conservar ídolos, de hablar irrespetuosamente de los sacerdotes y de vivir en concubinato. El acusado confesó que vivía con su sobrina, y en su casa se encontraron algunos manuscritos indios e ídolos que él dijo que conservaba por curiosidad. Nadie testificó haberlo visto adorando a los ídolos. Pero lo que en fin de cuentas hizo que se le condenara fue que alguien declaró haberle escuchado decir que los cristianos tenían varias mujeres y que se emborrachaban, que sus sacerdotes no podían contenerlos, y que por tanto su Dios y su religión no eran dignos de crédito. Sobre esa base, Chichimectecotl fue llevado a la hoguera.

Este hecho sirvió de argumento a quienes decían que a los indios no se les debía instruir, pues era peligroso. Entre ellos contaba el consejero del Virrey, Jerónimo López, quien dice en un escrito que todavía se conserva, que los indios no debían recibir instrucción, pues eran inteligentes, y al aprender a escribir podían comunicarse entre sí de un océano al otro, cosa que no podían hacer antes. Además, decía el mismo autor, enseñarles a leer y poner en sus manos la Biblia era abrir las puertas a toda clase de herejías. Los indios debían permanecer ignorantes por su propio bien, siempre bajo la tutela de los españoles, y el colegio de Santiago debía cerrarse.

Esto era índice del temor que se escondía tras la opinión de las autoridades religiosas acerca de si los indios debían ordenarse o no. En 1539, una asamblea presidida por Zumárraga declaró que podían recibir las cuatro órdenes menores, pero no las que tienen funciones sacramentales. En 1544, en una comunicación a Carlos V, los dominicos argumentaron que los indios eran incapaces de ser ordenados, y que por tanto tampoco debían estudiar. A veces se empleaba, además del argumento de la supuesta incapacidad de los indios, la vieja ley española que no permitía que fuesen ordenados los descendientes de infieles hasta la cuarta generación.

El mismo espíritu prevalecía en los monasterios, a pesar de que los frailes franciscanos estaban más dispuestos a convivir con los indios. Lo más que se les permitía era vivir en el monasterio, donde llevaban una sotana color café atada con un

cuerda. Pero no se les admitía a la orden ni siquiera como hermanos laicos, ni se les permitía hacer votos. Si alguno de ello no se comportaba como los demás creían que debía hacerlo, sencillamente lo echaban del monasterio. Tal política se siguió hasta en el caso de las conversiones más sinceras, como la de un cacique que al leer la vida de San Francisco se deshizo de todos sus bienes y pasó el resto de sus días tratando de ser admitido a un monasterio. Aunque por fin, a instancias del Arzobispo, los franciscanos de Michoacán lo admitieron, nunca le permitieron hacer votos permanentes. En 1588 una orden real declaró que tanto las órdenes sacerdotales como la vida monástica debían estar abiertas a los mestizos. Pero en 1636 el Rey se quejó de que en México se estaban ordenando demasiados “mestizos, ilegítimos y otros defectuosos”. No fue sino mucho después que se comenzó a ordenar libremente a los indios.

La Virgen de Guadalupe

La leyenda de la Virgen de Guadalupe, objeto de devoción de buena parte del pueblo mexicano hasta el día de hoy, tuvo sus orígenes poco después de la conquista, y parece ser un modo en que la conciencia indígena protestó contra el atropello que contra ella se cometía. Según la leyenda, en 1531 el indio Juan Diego pasaba cerca del cerro de Tepeyac cuando oyó música, y la voz de la Virgen que lo llamaba, se le daba a conocer, y le daba instrucciones para el Arzobispo Zumárraga en el sentido de que deseaba que se le construyera una capilla en aquel lugar. El indio fue a ver al Arzobispo, quien no le creyó. Tras una segunda aparición, y una segunda entrevista de Juan Diego con Zumárraga, éste seguía incrédulo.

Por fin, en la tercera aparición, la Virgen le dijo a Juan Diego que su tío Juan Bernardino, que estaba enfermo, sanaría, pero que él debía recoger unas flores y llevárselas al Arzobispo. Esto hizo el indio, y cuando desenvolvió la manta en que traía envueltas las flores, apareció en ella la imagen de la Virgen de Guadalupe. Ese mismo día, continúa la leyenda, Juan Bernardino sanó. Zumárraga, convencido por el milagro de la túnica pintada, hizo construir un templo en el Tepeyac, adonde acudieron todos en devoción y gratitud.

Una de las dificultades que esta historia presenta es que no se conserva testimonio alguno de Zumárraga acerca de todos estos acontecimientos, que de ser ciertos debieron haber conmovido al incrédulo obispo. Pero hay más, pues fray Bernardino de Sahagún, buen historiador de los acontecimientos de aquel entonces, cuenta que el cerro de Tepeyac era el lugar en que se le rendía culto a la madre de los dioses mexicanos, cuyo nombre era Tonantzin, es decir, “nuestra madre”. Según dice Sahagún, acudían allá multitudes para ofrecerle sacrificios a la diosa, y después que se construyó el templo cristiano seguían llamándola Tonantzin, dando a entender que ese nombre quería decir “Madre de Dios”. Para el cronista piadoso, lo ocurrido allí es una

“invención satánica, para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre Tonantzin”. En otras palabras, Sahagún, quien vivió en ese entonces, da a entender que lo que aconteció fue sencillamente que un viejo culto indígena recibió un barniz cristiano.

Sea cual sea la verdad del caso, el hecho es que el culto a la Virgen de Guadalupe le aparece al historiador de hoy como una protesta, quizá inconsciente, de un pueblo oprimido. La leyenda misma de Juan Diego recalca que la Virgen se le apareció al humilde indio, y no al letrado y poderoso obispo español. A la postre, el obispo tuvo que aceptar lo que le decía el indio. Además, la relación entre Guadalupe y Tonantzin señala el hecho de que, aunque los españoles pudieran arrollar los templos, los señoríos y las instituciones de los indios, siempre quedaba un centro de resistencia, que le permitía al indio conservar su dignidad y su orgullo en su propia historia. Desde sus mismos inicios, la leyenda de la Virgen de Guadalupe puede verse como la protesta de un pueblo oprimido. Y no es entonces por pura coincidencia que cuando el pueblo mexicano se rebeló contra el régimen español la Virgen de Guadalupe fue su estandarte.

Nuevos horizontes

Casi tan pronto como fue conquistado el imperio azteca, los españoles comenzaron a soñar con nuevas conquistas. El cacique de Michoacán, en vista de lo sucedido en Tenochtitlán, se hizo vasallo del rey de España en 1525, y hacia allá fueron los franciscanos a fundar misiones y convertir a los indios. Después, durante el resto del siglo XVI, los franciscanos se establecieron en los actuales estados mexicanos de Durango, Sinaloa y Chihuahua. En varios de estos lugares se siguió el método de juntar los indios en un poblado, llamado “misión” o “reducción”, en el que vivían bajo la tutela de los frailes. Allí aprendían tanto el catecismo como las artes agrícolas, y a veces algunas letras. De ese modo los frailes trataban de protegerlos tanto de los indios que no se sometían como de los españoles que buscaban modo de explotarlos.

La expansión española hacia el norte recibió el impulso de dos sueños. Uno de ellos, la esperanza de encontrar un paso marítimo entre el Pacífico y el Atlántico, llevó a la exploración del Golfo de California, pues por largo tiempo se pensó que la Baja California era una isla, y que de algún modo se podría pasar del Golfo de California al Atlántico. El otro sueño fue el de las “Siete Ciudades de Oro”, de que algún indio les habló a los españoles, y que los impulsó casi directamente hacia el norte, a las regiones de Nuevo México. Más tarde, la amenaza de los franceses en la Luisiana, y de los rusos en el norte de California, inspiró a los españoles a establecer bases y misiones en Tejas y a adentrarse más en California.

Los primeros intentos de colonización y evangelización en la Baja California

resultaron fallidos. A la postre fueron los jesuitas quienes lograron establecerse, primero, en la costa oriental del Golfo y, por último, en la península misma. El más destacado misionero en esa obra de expansión fue Eusebio Francisco Kino, de origen italiano, quien fundó una cadena de misiones mucho más allá del alcance del dominio español. A esas misiones Kino y los demás jesuitas que trabajaban bajo sus órdenes llevaron ganado y semillas de varias plantas europeas. Fue Kino quien primero se aseguró de que la Baja California era una península. A la postre sus misiones llegaron hasta Arizona, aunque el propio Kino viajó mucho más allá de su más remota misión, y soñaba con convertir a los apaches cuando murió, en 1711. Otros continuaron su obra, pero en 1767 la corte decretó que todos los jesuitas fueran expulsados de los territorios españoles. Varias de las misiones fueron ocupadas por franciscanos, dominicos y otros. Muchas quedaron abandonadas.

Los franciscanos se interesaron en la región de la Alta California (el actual estado de California en los Estados Unidos) en el siglo XVIII. Cuando el gobierno español organizó una expedición para explorar y colonizar la región, el franciscano fray Junípero Serra se les unió, y se dedicó a fundar misiones por todo el sur de la Alta California. Fray Junípero fue un incansable misionero, que muchas veces llegó más allá de los territorios en que podía contar con la protección de las armas españolas, y que se destacó por su defensa de los indios frente a los abusos de los colonizadores (aunque en fechas más recientes se ha señalado que su actitud ante los indios y su cultura dejaba bastante que desear).

Pero el mayor esfuerzo de los franciscanos se dirigió directamente hacia el norte, donde los conquistadores buscaban las soñadas Siete Ciudades. Unas veces junto a los conquistadores, otras tras ellos, y otras delante, los franciscanos se fueron abriendo paso por el centro de México, y hasta Nuevo México, donde los españoles fundaron en 1610 la Villa Real de la Santa Fe de San Francisco de Asís, conocida hoy sencillamente como Santa Fe. Veinte años después, medio centenar de misioneros cuidaban de más de sesenta mil indios bautizados en Nuevo México. Pero en 1680 hubo una gran sublevación de indios. Entre los cuatrocientos españoles muertos se contaban treinta y dos franciscanos. Obligados a replegarse hacia el sur, los españoles emprendieron la reconquista de la región en 1692, y pronto los misioneros trabajaban de nuevo entre los indios, donde continuaron después a pesar de repetidas insurrecciones.

La presencia de los franceses en la Luisiana fue lo que llevó al gobierno español a interesarse en Tejas, aunque antes Alvaro Núñez Cabeza de Vaca había atravesado la región. A fines del siglo XVII se establecieron las primeras misiones franciscanas en Tejas, y en los próximos cien años se fundaron más de veinte.

Mientras todo esto sucedía hacia el norte, y mucho antes de lo que acabamos de relatar, en el sur de Nueva España los españoles marchaban hacia los territorios mayas de Yucatán, Guatemala y Honduras. La conquista de Yucatán tardó varias décadas en

completarse, y no fue sino en 1560 que por fin se nombró un obispo para la región. Pero ya con anterioridad laboraban allí los misioneros, principalmente franciscanos. En muchos casos se les permitió a los caciques yucatecos mantener algo de su autoridad, aunque siempre bajo la tutela de los españoles. Guatemala fue conquistada en 1524 por Pedro de Alvarado, lugarteniente de Hernán Cortés, y en 1534 el papa Julio III erigió la diócesis de Guatemala. Honduras, sin embargo, fue motivo de conflictos entre los españoles procedentes del norte, enviados por Cortés, y los del sur, mandados por Pedrarias Dávila, gobernador de Panamá. Tras largas contiendas, Pedro de Alvarado logró imponerse y establecer su gobierno, bajo el de Nueva España, en la nueva ciudad de San Pedro Sula. Además, la resistencia de los indios, bajo el cacique Lempira, fue valiente y prolongada. En 1540 Alonso de Cáceres fundó la ciudad de Comayagua (Valladolid la Nueva), que vino a ser la sede de la primera diócesis de Honduras. En todas estas expediciones había clérigos encargados de cristianizar a los indios, pero a pesar de ello la obra misionera en esos territorios marchó más lentamente que en México.

Por último, fue también a partir de México que se emprendió la conquista de las Filipinas. Magallanes había visitado ese archipiélago en 1521, y después hubo varias expediciones organizadas en México. Finalmente, la expedición de Miguel López de Legazpi, que llegó a las Filipinas en 1565, inició la conquista. En 1572 se fundó la ciudad de Manila. Puesto que había en aquel archipiélago un buen número de tribus convertidas al Islam, los españoles les dieron a esos naturales el nombre de “moros”, por el que se les conoce hasta hoy. Aparte de los moros, y del fuerte contingente chino que habitaba el país, los españoles no tuvieron mayores dificultades en conquistarlo.

Los motivos de la conquista de las Filipinas no fueron los mismos de la empresa americana, pues lo que se buscaba no era oro ni grandes riquezas, sino una base para el comercio con el Oriente, y para las misiones hacia la misma región. Por ello, y porque los misioneros gozaban de mayor poder, los abusos cometidos con los filipinos, aunque frecuentes, no fueron tantos como los que se cometieron en América. Pero también allí existió la pugna entre colonos y misioneros, y entre diversas autoridades religiosas. Además, porque los misioneros españoles pensaban que los filipinos eran seres inferiores, incapaces de gobernar sus propias vidas o de cumplir las responsabilidades del ministerio ordenado, las Filipinas no se volvieron el centro misionero que se esperaba. Aunque algunos misioneros españoles partieron de ese archipiélago para trabajar en China y en Japón, su obra no tuvo buen éxito, y a la postre se suspendió.

Nuestros convertidores tomábanles el oro é aun las mujeres é los hijos é los otros bienes, é dejábanlos con nombre de bautizados.

Gonzalo Fernández de Oviedo

En 1509 se le concedió a Diego de Nicuesa el mando de una expedición que debía colonizar la región de Veragua. Este era el nombre que se le daba a una zona de límites mal definidos, que incluía parte de Centroamérica y de Panamá. La expedición, empero, no tuvo buen

éxito, y a la postre los sobrevivientes tuvieron que acogerse a la dudosa hospitalidad de sus compatriotas que poco antes habían fundado la colonia de Santa María la Antigua, en el Golfo de Urabá. Estos otros colonos no recibieron bien a Nicuesa, y finalmente le dieron un viejo bergantín para que él y los suyos regresaran a España o a La Española. Todos ellos se perdieron en alta mar.

Vasco Núñez de Balboa

La colonia de Santa María la Antigua, donde se refugió Nicuesa, y que tan mal lo recibió, había sido fundada en 1510 por una expedición al mando del bachiller Martín de Enciso. Allí también hubo discordias, en parte por la mala administración de Enciso, que parecía incapaz de organizar la vida de la pequeña comunidad y de proveerle alimentos. A la postre, Vasco Núñez de Balboa, un intrépido aventurero que se había unido ilegalmente a la expedición, logró hacerse del poder. Enciso fue depuesto y enviado de regreso a España, donde se dedicó a socavar en la corte la autoridad de Balboa.

Entretanto, Balboa demostró ser uno de los mejores dirigentes de toda la empresa colonizadora. Pronto se ganó la amistad de los indios de la región vecina, con lo cual pudo obtener alimentos para su gente, y sobre todo oro que enviar a España para granjearse la simpatía de la corona. A los pocos meses de adueñarse de la colonia, en la primavera de 1511, inició un viaje de exploración hacia el oeste. Su marcha fue pausada, pues en cada nuevo cacicazgo se detenía a establecer buenas relaciones con el

cacique y los suyos. En las pocas ocasiones en que hizo uso de la fuerza, fue muy comedido, y se aseguró de hacerlo como aliado de alguno de los jefes indios cuyos territorios eran atacados por otros. Pronto los indios le mostraron gran respeto y aun afecto. Fuera por miedo, o por cualquiera otra razón, el hecho es que la expedición de Balboa contó con abastecimientos, oro y mujeres provistas por los indios. Cuando algún jefe indio se mostraba dispuesto a ello, Balboa lo hacía bautizar junto a los de su pueblo, aunque casi siempre con escasísima preparación o explicación de lo que aquel rito significaba. Cuando más, se les decía que mediante él se harían cristianos, y por tanto es probable que muchos caciques entendieran que lo que estaban haciendo era comprometiéndose a una alianza con Balboa, a quien llamaban Tiba, es decir, “cacique cristiano”.

Al año siguiente, tras enviar a España el oro obtenido hasta entonces y recibir de Fernando la confirmación de su cargo gobernador de la provincia del Darién, Balboa dirigió otra campaña de exploración, aunque ahora no hacia el oeste, sino hacia el sur del Golfo de Urabá, internándose por sus ríos. Allí encontró también mucho oro labrado. Pero al indagar acerca del lugar de donde venía, los indios le dijeron que era labrado en tierras del cacique Dabeiba, a cierta distancia hacia el este, y que ese cacique no tenía minas, sino que lo obtenía de otros indios muy aguerridos aun más lejos. En vista de tales noticias, Balboa desistió de esa empresa y se dedicó a proyectar otra de mayor envergadura.

En su expedición de 1511 hacia el oeste, Balboa había recibido noticias repetidas de un gran mar que se extendía al sur del istmo, y en el cual navegaban barcos tan grandes como los de los españoles, según le dijo el hijo del cacique de Conagre. De todo esto el gobernador del Darién le mandó un informe al Rey, diciéndole que la tierra era rica en oro, que había todo un mar que explorar y reinos que conquistar, y que para ello le rogaba le enviara un contingente de mil hombres. Pero lo que recibió fueron noticias de que Fernando y sus consejeros, al comenzar a apercibirse de la magnitud de la operación, no creían que debería quedar en manos de un aventurero como Balboa, y que habían nombrado a Pedrarias Dávila para dirigir la nueva expedición, y para sustituir a Balboa. En todo ello se veía también la mano del bachiller Enciso, quien se preparaba a regresar con Pedrarias.

En vista de tales nuevas, no le quedaba a Balboa otro recurso que mostrar su habilidad. Con un puñado de hombres, y con la ayuda de muchísimos indios, se dirigió hacia el “Mar del Sur”.

Aunque era la época de las lluvias, y por tanto lo aconsejable era esperar unos meses, el arrojado aventurero y los suyos se pusieron en marcha. Una vez más la amistad y el apoyo de los indios fueron de gran valor, pues la expedición no se extravió ni una sola vez, sino que marchó directamente hacia su objetivo. El único hecho bélico fue la toma de una aldea que pudo ofrecerles resistencia, y que pertenecía a un bando enemigo de los indios que los ayudaban. A fines de septiembre de 1513,

Balboa vio por primera vez el Océano Pacífico, al que llamó “Mar del Sur”, por haberlo encontrado marchando en esa dirección. Poco después, en una ceremonia formal, tomó posesión de él en nombre de la corona española.

Al regreso se dio un incidente que manchó la carrera de Balboa. El cacique de Pacra, que según otros indios tenía minas de oro, se negó a decirles a los españoles dónde estaban. De hecho, no había tales minas. Pero los españoles les echaron los perros al cacique y a varios de sus lugartenientes, y después quemaron sus cuerpos.

La comisión real entregada a Pedrarias Dávila le daba a la región el nombre de “Castilla del Oro”, en lo cual puede verse el impacto producido por los informes de Balboa y por el oro que había mandado (recuérdese que en esa época no se conocían todavía los tesoros de México y del Perú).

Tan seguros y prometedores eran los planes del Rey y sus consejeros, que obtuvieron del papa que Santa María la Antigua fuera hecha cabecera de diócesis, y nombraron para ocupar su episcopado al franciscano fray Juan de Quevedo.

Empero los resultados de la expedición de Pedrarias, y el gobierno ulterior de éste, fueron todo lo contrario de lo que se esperaba. El propio Pedrarias era un hombre enfermo que rara vez marchaba con sus tropas, y que no se preocupaba por limitar o castigar los desmanes de las mismas. Su lugarteniente, un tal Ayora, era cruel y codicioso. Tan pronto como llegaron a Santa María, muchos de los expedicionarios enfermaron, al tiempo que Ayora destruía la labor diplomática de Balboa enemistándose a los indios. Cuando algunos caciques le trajeron comida, y le hicieron fiesta, Ayora los hizo prisioneros y los mató porque no le trajeron suficiente oro. Muchos indios fueron repartidos en encomienda. Finalmente, todos los indios vecinos huyeron y se escondieron. Los españoles saquearon sus bohíos y robaron sus cosechas. Pero pronto empezaron a pasar hambre. Ningún español se atrevía a salir de Santa María sin un fuerte contingente armado, porque los indios los atacaban. Cuando salían en fuerza, los indios se escondían.

Se dice que más de quinientos españoles murieron, muchos de ellos de hambre. La prometedora Castilla del Oro se había tornado un infierno.

El obispo Quevedo, que había venido con autoridad de veedor, decidió regresar a España con intención de informar al Rey de los malos manejos de Pedrarias y sus lugartenientes. Muchos otros insistían en sus deseos de partir para Cuba o La Española. Dada la escasez de víveres, el gobernador no pudo sino dejarlos ir. Entre los que partieron se contaban los misioneros franciscanos enviados en la expedición, que decidieron marcharse a La Española tanto porque no veían posibilidad alguna de éxito en su empresa como en señal de protesta contra lo que estaba teniendo lugar. Balboa, que estorbaba a Pedrarias, fue enviado en una misión sin sentido hacia el Mar del Sur. El aventurero salió, aunque de mala gana, y confiado en que cuando la corte recibiera noticias de lo que sucedía Pedrarias sería destituido. Pero el Gobernador logró interceptar algunas de sus comunicaciones dirigidas a sus partidarios en España, lo

acusó de traidor, y en 1519 lo hizo ejecutar. Fue entonces, en parte por borrar la memoria del explorador, que Pedrarias marchó hacia el Mar del Sur, tomó posesión de él de nuevo como si Balboa nunca hubiera estado allí, y fundó en sus costas la ciudad de Panamá.

Por largo tiempo la antes prometedora Castilla del Oro resultó ser una pesadilla para los colonizadores españoles, hasta que, con la conquista del Perú, se volvió importante puente entre los dos océanos.

Hacia Centroamérica

Aparte las visitas a las costas centroamericanas por parte de Colón y de otros navegantes, la primera exploración de ese territorio fue la de la expedición de Gil González Dávila, en 1522, bajo la jurisdicción de Pedrarias Dávila. Lo acompañaba el sacerdote Diego de Agüero, que fue el primer sacerdote en visitar el interior de Costa Rica y Nicaragua. Según una cuenta detallada, se bautizaron en esa expedición 9.287 indios, aunque en su informe al Rey (a la sazón Carlos V) Gil González habla de 32.000 conversos. En todo caso, de la profundidad de tales conversiones podrá el lector hacerse una idea con sólo tener en cuenta que en la provincia de Guanacaste, en territorios del cacique Nicoya, se bautizaron 6.063 personas tras diez días de enseñanza cristiana. Aunque los informes de los expedicionarios dan a entender lo contrario, hubo casos de explotación y abusos, y la cita que encabeza el presente capítulo se refiere concretamente a esta expedición.

Al año siguiente, a base de la exploración de Gil González, Pedrarias Dávila envió una nueva expedición al mando de Francisco Fernández de Córdoba. Por lo que interesa a la historia posterior, es interesante notar que esa expedición fue costeadada en parte por Francisco Pizarro y Diego de Almagro, y que Hernando de Soto formaba parte de ella. En 1524 Fernández de Córdoba fundó las ciudades de León y Granada. Pero poco después Pedrarias Dávila sospechó que su lugarteniente estaba en contacto con Hernán Cortés, con el propósito de colocar su colonia bajo el mando del conquistador de México. Pedrarias marchó entonces a Nicaragua, e hizo procesar y ejecutar a Fernández de Córdoba en la plaza pública de León. A partir de entonces Pedrarias quedó como gobernador de Nicaragua.

En 1531, le fue concedida a León la categoría de sede episcopal, y por algún tiempo su obispo fue cabeza de la iglesia en la mayor parte de Centroamérica.

Desde Nicaragua se dirigieron entonces otras expediciones hacia Costa Rica. Una de éstas, al mando de Diego Gutiérrez, fue atacada por los indios, y sólo escaparon con vida el capellán y otro español que después relató los crímenes que provocaron la venganza de los indios.

Acontecimientos semejantes tuvieron lugar repetidamente, sobre todo después de la conquista de México. Por doquiera aparecía un nuevo capitán que aspiraba a ser otro Cortés, sin percatarse de que las circunstancias en Centroamérica eran muy distintas. Pero poco a poco se fueron fundando las que son hoy las principales ciudades de Centroamérica, y los indios se fueron convirtiendo, unas veces por fuerza, y otras sencillamente dejándose llevar por el prestigio del poderío español.

Quizá el más interesante capítulo de la historia eclesiástica de Centroamérica en aquellos primeros años es el que se refiere al padre Juan de Estrada Rávago. Este era una combinación de franciscano renegado, conquistador ambicioso, misionero benévolo para con los indios, y cortesano fracasado. Estrada estaba a punto de regresar a España, en obediencia a una cédula real que ordenaba que todos los ex religiosos que se encontraran en Indias regresaran a la Península, cuando se enteró de que Juan de Cavallón, quien había sido comisionado por la Audiencia de Guatemala para conquistar a Costa Rica, no contaba con los fondos necesarios para la empresa. Estrada ofreció los suyos, y se unió a la expedición. A la postre, quedó a cargo de la nueva colonia, donde, con una sola excepción, evitó toda violencia contra los indios. Aun más, aprendió la lengua de los naturales del lugar y recorrió buena parte de la región construyendo iglesias, catequizando y bautizando. Con sus propios fondos compró ropas, alimentos y semillas que hizo distribuir tanto entre los españoles como entre los indios. Pronto le fueron enviados desde México doce franciscanos para ayudarlo en su labor evangelizadora. Ante la corte, Estrada hacía gestiones para que lo nombraran obispo, puesto que de hecho era el jefe de la empresa colonizadora. Pero lo más que recibió fue el título de Vicario de Costa Rica. En 1562, el gobierno de Costa Rica le fue confiado por la corte a Juan Vázquez de Coronado.

Pronto surgieron diferencias entre éste y el sacerdote, quien se dedicó a continuar su labor misionera, aunque hay indicios de que obstaculizó la obra de gobierno de Vázquez. Estrada partió hacia España con intención de gestionar para sí el episcopado de Costa Rica. Vázquez de Coronado tuvo que enfrentarse entonces a serias dificultades con los indios, a quienes los españoles explotaban cada vez más y que repetidamente se sublevaron. Tras la muerte de su rival, Estrada Rávago regresó a Costa Rica a continuar su labor misionera, aunque sin el título de obispo que tanto ambiocionaba. En 1572 volvió definitivamente a España, donde pasó sus últimos días.

A fines del siglo XVI, la mayoría de los indios de Centroamérica se llamaba cristiana. Pero todavía había grandes regiones que no estaban exploradas, en las que los indios conservaban su independencia. Aún más, en las zonas supuestamente cristianizadas los sacerdotes eran muy escasos, y su labor se hallaba obstaculizada por la enorme mala voluntad que los conquistadores habían creado con su sed de oro. Castilla del Oro nunca le dio a España el precioso metal que su nombre parecía prometer.

... aquellos indios están de guerra y escandalizados de los malos tratamientos que los españoles les han hecho... tomándoles por muchas veces sus hijos y mujeres y parientes, y a ellos esclavos y robándoles sus haciendas.

Fray Martín de Calatayud

La pequeña colonia de Santa María la Antigua, a que nos hemos referido en el capítulo anterior, era todo lo que quedaba de la concesión hecha por la corona a Alonso de Ojeda en 1508, de casi toda la costa norte de lo que hoy es Colombia, desde el Golfo de Urabá hasta el Cabo de la Vela. Puesto que ya contamos las peripecias de la colonia de Santa María la Antigua, no las repetiremos, sino que nos contentaremos con señalar que fue allí que se emprendió la conquista del continente sudamericano, aunque, como hemos visto, pronto la empresa se concentró hacia el oeste y el norte, es decir, los actuales territorios de Panamá y Centroamérica.

A la postre, Santa María fue abandonada, y durante casi dos siglos los contactos entre los europeos y los habitantes de la región fueron escasos y esporádicos.

Santa Marta

La colonización permanente del continente sudamericano comenzó entonces en 1525, cuando Rodrigo de Bastidas fundó la Ciudad de Santa Marta, que todavía existe. Bastidas supo cultivar y conservar las buenas relaciones con los indios. Pero para lograrlo tuvo que mostrarse duro con sus propios compatriotas, que lo obligaron a regresar a La Española. A partir de entonces los colonos se dedicaron a asaltar y explotar a los indios, con los mismos resultados que ya hemos visto en Santa María la Antigua. En 1531, el dominico fray Tomás Ortiz fue hecho obispo de Santa Marta y, junto a veinte correligionarios suyos, se dedicó a regular la vida religiosa y moral de la colonia y a restablecer las buenas relaciones con los indios. Pero a esto se oponían los colonos, que se habían dejado deslumbrar por las leyendas de El Dorado, donde el oro era abundante, y que trataban de descubrir la mítica tierra asaltando a los indios en su

afán por forzarlos a decirles dónde había oro. Los españoles no contaban con el valor de los indios, que los derrotaron en varias de sus salidas y por fin atacaron la misma ciudad. Pero, vencidos finalmente los indios, se desató contra ellos una ola de terror y crueldad que el obispo se vio imposibilitado de impedir. Desalentado, y quizá con el propósito de darles cuenta a las autoridades españolas, el obispo Ortiz partió para España, donde murió sin poder hacer gestión alguna.

Venezuela

Mientras tanto Carlos V, cuya política europea requería fondos que todas sus colonias no alcanzaban a suplir, hizo un arreglo con los banqueros alemanes de la casa de Welzer. Según las estipulaciones de ese convenio, los alemanes tendrían derecho a explorar y explotar, bajo la jurisdicción y autoridad del Rey de España, todo el territorio hacia el este y el sur del Cabo de la Vela, es decir, aproximadamente lo que hoy es Venezuela. En 1528 partió de España esa extraña expedición, cuyos jefes y empresarios eran alemanes, mientras que los soldados, y veinte misioneros dominicos que formaban parte de la empresa, eran en su mayoría españoles.

El territorio asignado a los alemanes había sido visitado antes por los españoles, aunque no habían logrado establecerse en él permanentemente. Se sabía en La Española que había perlas en aquella costa, y por tanto fueron muchos los aventureros que la visitaron y que con sus desmanes granjearon la malquerencia los indios para con los españoles. Los que se habían establecido en Cumaná cometieron tales atropellos que los indios los mataron, y junto a los colonos murieron dos sacerdotes que habían tratado de defender a los naturales.

Cerca de Cumaná se fundó después un convento dominico que también fue destruido. Fue en la misma región, junto a un convento franciscano, que Las Casas hizo su intento de evangelización pacífica. Pero ese intento estaba condenado al fracaso debido al modo en que los españoles de Cumaná habían tratado a los indios.

Poco antes de la llegada de los alemanes, se había fundado por fin en Venezuela, por medios pacíficos y bajo la dirección de Juan de Ampués, la colonia de Santa Ana de Coro, en la que las relaciones con los indios vecinos eran relativamente amistosas. Al poco tiempo se nombró un obispo para aquella ciudad al parecer tan prometedora.

Pero la llegada de los alemanes y sus soldados españoles cambió la situación. Los alemanes venían en busca de las riquezas de El Dorado, y aspiraban a emplear a Santa Ana de Coro como su base de operaciones. En este caso, el obispo de la ciudad, que no era partidario de los medios pacíficos empleados en su fundación, les prestó todo su apoyo a los aventureros, hasta tal punto que a la muerte del jefe alemán quedó a cargo de la empresa. Con órdenes suyas, los expedicionarios marcharon hacia el lago Maracaibo, donde hicieron esclavos indios con el propósito de venderlos y costear así

la marcha hacia El Dorado.

Cartagena y Bogotá

En el entretanto, los españoles de Santa Marta continuaban sus exploraciones y conquistas, tanto a lo largo del litoral como hacia el interior. En la costa fundaron en 1533 la ciudad de Cartagena, que más tarde llegaría a ser una de las más ricas y fortificadas del Nuevo Mundo. Antes de asentarse en ella, y aun después, tuvieron que luchar encarnizadamente con los indios del lugar. Poco después, con la esperanza de que les sirvieran de intérpretes y les ayudaran a establecer mejores relaciones con los naturales, les fueron enviados varios indios cristianos de Santa Marta. Entre ellos se encontraba la india Catalina, que jugaría en Colombia un papel semejante al de doña Marina en México.

De Santa Marta partió también la expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada, que se adentró en el territorio y le hizo la guerra al cacique Bogotá, de cuyas tierras se apoderó. Allí se fundó en 1538 la ciudad de Santa Fe de Bogotá, que poco a poco iría eclipsando a Santa Marta, hasta que el episcopado fue trasladado a ella en 1562.

En Bogotá, la expedición alemana se encontró con la de Jiménez de Quesada. Poco después llegó también otra columna procedente de Quito y al mando de Sebastián de Benalcázar. Poco faltó para que los diversos pretendientes a las riquezas de El Dorado se fueran a las armas. Fue gracias a la intervención y mediación del dominico Domingo de Las Casas, pariente de Bartolomé, que los alemanes y los quiteños accedieron a abandonar sus supuestos derechos sobre esa región, a cambio de fuertes sumas y otras concesiones. Este dominico, dicho sea de paso, se mostró celoso seguidor de los principios de su primo, defensor de los indios. Pero la situación de la colonia y el ansia de oro eran tales que muy poco podía hacerse en ese sentido.

Esto puede verse en el caso de Martín de Calatayud, cuyas palabras, citadas en el encabezamiento del presente capítulo, pudieran dar a entender que se trataba de un celoso defensor de los indios. Pero el hecho es que este fraile, que llegó a ser el tercer obispo de Santa Marta, con todo y deplorar los desmanes que se cometían contra los indios, llegó al convencimiento de que eran un mal necesario, pues los españoles necesitaban quienes los sirvieran y los indios no estaban dispuestos a hacerlo.

Su sucesor, Juan de los Barrios, se mostró más firme, y llegó hasta a imponerles censuras eclesiásticas a los encomenderos que no se hubieran ocupado de enseñarles la doctrina cristiana a sus indios, como se suponía que lo hicieran, o que abusaran de ellos en contra de la ley. Pero los encomenderos protestaron ante la Audiencia real, que dictaminó que la cuestión de las encomiendas era de la competencia de las autoridades civiles y no de las eclesiásticas, y sobre esa base le ordenó al obispo que suspendiera las censuras.

Los mismos conflictos surgieron en Cartagena, donde el gobernador Juan Badillo esclavizó a cientos de indios y los envió a sus posesiones en La Española. Esto estaba prohibido por ley, pero los obispos y demás autoridades religiosas nada pudieron hacer.

También a estos territorios se importó el tribunal de la Inquisición, aunque no se empleó generalmente contra los indios, que estaban exentos de ella por ser neófitos en la fe, ni contra los esclavos, que parecían preferir sus rigores a los de sus amos. En efecto, pronto se corrió la voz entre los esclavos de que si sus amos se aprestaban a castigarlos todo lo que tenían que hacer; era clamar: “Reniego de Dios”, y los amos estaban obligados a entregarlos inmediatamente a la Inquisición, cuyos castigos eran más suaves. A la postre se llegó a un acuerdo tácito entre los amos y la Inquisición, en el sentido de que, salvo casos extremos, los esclavos quedaban fuera de la jurisdicción de ésta última. Sí hubo algunos casos de españoles condenados a muerte por judaizantes. Pero sobre todo la Inquisición se ocupó de asegurarse que el “contagio protestante” no penetrara en Nueva Granada. El supuesto contagio llegaba por medio de marinos, comerciantes, corsarios y piratas ingleses y holandeses que por diversas razones desembarcaban en territorios de la colonia española. En este caso, las autoridades tenían sumo interés en que se aplicara todo el rigor de la Inquisición. La mayoría de los capturados se convertía al catolicismo, algunos al parecer sinceramente y otros porque en ello les iba la vida, y en todo caso nunca habían sido protestantes de convicciones profundas. Pero también hubo casos de heroica resistencia. Uno de ellos fue el del joven inglés John Edon, quien había sido capturado en Cumaná cuando trataba de hacer una transacción para comprar tabaco. Tras tres años de encarcelamiento, amonestaciones y torturas, fue condenado a morir quemado en Cartagena en marzo de 1622. Los testigos oculares, todos ellos católicos, dan testimonio del valor de aquel joven que, sin siquiera estar atado, se sentó sobre la pira y no se movió mientras su cuerpo ardía.

El apostolado entre los indios: San Luis Beltrán

Aunque casi todos los documentos que se han conservado se ocupan mayormente de los hechos de los grandes conquistadores, de sus desmanes con los indios, y de sus conflictos con algunos de los misioneros, ésa no es toda la historia. De hecho, la penetración española en Nueva Granada, como en tantas otras regiones, no fue únicamente obra de las armas españolas, sino también de los misioneros. Mucho más allá de los límites del poderío español, en lugares donde la protección militar de sus compatriotas era prácticamente nula, laboraron docenas y centenares de misioneros abnegados. Unas veces marchando de lugar en lugar, y otras estableciendo largas cadenas de puestos misioneros que se adentraban hacia el interior del país, lograron

establecer con los indios contactos que hubieran sido imposibles para los colonos. Todos sufrieron penurias, enfermedades y vituperios por parte tanto de indios como de españoles, y algunos hasta la muerte. En las ciudades quedaban los prelados venidos en busca de puestos jerárquicos. Allí quedaba también lo peor del clero español, venido a estas tierras en busca de un ambiente más laxo que el que reinaba en España, y muchos de ellos con la esperanza de hacerse ricos. Pero por los montes y las sierras marchaba una hueste consagrada de hombres dedicados a su ministerio, dispuestos a dar la vida por la conversión de los indios, arriesgándolo todo por su sagrada vocación.

Para dar una idea, siquiera somera, del alcance de este apostolado, bastará con señalar algunas cifras. Antes de terminar el siglo XVI, los franciscanos tenían en Colombia 25 conventos y casi otros tantos centros misioneros. En los próximos cincuenta años, esa cifra se duplicaría. Los dominicos tenían veinte monasterios hacia fines del siglo XVI. Tres de ellos, los de Bogotá, Cartagena y Tunja, estaban adecuadamente dotados y establecidos. Pero muchos de los demás llevaban una existencia precaria en lugares que no eran sino aldeas de las que los misioneros salían para llevar a cabo su labor. Los grandes misioneros de Venezuela fueron los capuchinos y los franciscanos, a quienes no faltaron mártires en la obra evangelizadora. En ambos países los jesuitas, llegados más tarde, se adentraron hacia zonas que los misioneros anteriores no habían tocado. A la postre, hacia fines del siglo diecisiete, había por toda Nueva Granada una red de monasterios y misiones que fue uno de los principales elementos unificadores de la región.

De todos estos misioneros el más famoso es San Luis Beltrán, el primer santo de América, aunque, irónicamente, sólo laboró en estas tierras por espacio de siete años.

Luis Beltrán procedía de una familia valenciana relativamente acomodada. Desde muy joven se sintió llamado al monasterio, aunque vacilaba entre la vida contemplativa de los cartujos y la de los dominicos, que combinaba la contemplación con la acción. Por fin se decidió por los dominicos, y pronto su santidad fue respetada por sus compañeros de orden.

A la edad de veintitrés años era maestro de novicios en el monasterio de Valencia. La fama de su humildad y devoción, así como de su sabiduría, se extendió por toda España, a tal punto que más tarde Santa Teresa lo consultó antes de emprender su reforma de la orden de los carmelitas.

Pero el joven monje no estaba seguro de que Dios lo llamaba a pasar toda la vida en el monasterio. De América llegaban noticias acerca de los millares de indios que no tenían quien les predicara, y que no veían del cristianismo más que los abusos de los colonizadores. En busca de la voluntad de Dios, desembarcó en Cartagena en 1562, cuando contaba treinta y seis años de edad. Tras pasar algún tiempo en esa ciudad, se adentró en el país, donde viajó constantemente predicándoles a los indios y condenando los abusos de los encomenderos. Aunque no se tiene un registro detallado de sus viajes, parece que estuvo en los actuales departamentos de Bolívar, Atlántico,

Antioquía y Magdalena, además de Panamá, y que sus conversos fueron unos diez mil. Quienes después contaron su vida dicen que cuando se percató de que sus intérpretes no traducían fielmente lo que él decía le pidió ayuda al cielo, y recibió el don de lenguas, no en el sentido de que hablara en lenguas desconocidas, sino en el sentido en que aparece en el libro de Hechos, de modo que los indios que lo escuchaban podían entenderlo.

Su defensa de los indios frente a los encomenderos fue valiente. Entre las leyendas que de él se cuentan, y que señalan el tono de su enseñanza, está la que se refiere a cierta ocasión en que comía en casa de unos encomenderos y la discusión giraba en torno a la justicia del sistema. Luis Beltrán les dijo a los encomenderos que lo que comían estaba amasado con sangre humana. Los encomenderos, enfurecidos, negaban las alegaciones del misionero. Entonces éste tomó una tortilla de harina y la exprimió. Ante los ojos atónitos de los encomenderos goteó la sangre.

Sea o no cierta la leyenda, muestra que había entre los misioneros de la época un profundo sentido de la injusticia que se cometía con los indios, y la disposición y el valor necesarios para condenarla. Además, frecuentemente aparecen descripciones de Luis Beltrán o de otros misioneros predicando contra la opresión con un fervor semejante al de los profetas del Antiguo Testamento.

Empero las dudas del misionero en cuanto a su vocación no cesaban. Bartolomé de Las Casas le escribió una carta en que le aconsejaba que hiciera un profundo examen de conciencia antes de darles la absolución a los encomenderos. En otra ocasión estaba Beltrán predicando cuando un encomendero llegó y se llevó a todos los indios. Todo esto alimentó las dudas de su espíritu. A la postre escribió a Europa, rogando de las autoridades de su orden que le ordenaran regresar a España. Tras sólo siete años de ministerio en el Nuevo Mundo, partió para su patria, donde su profunda devoción y santidad le ganaron el respeto de sus contemporáneos.

Murió en 1581, y en 1671 fue canonizado por Clemente X. En 1690 fue hecho santo patrono de Nueva Granada.

El apóstol de los negros: San Pedro Claver

Muy distinta fue la vida de Pedro Claver, el otro gran santo colombiano. Nació en Cataluña en 1580, poco antes de la muerte de San Luis Beltrán, y desde muy joven decidió unirse a los jesuitas y ser misionero en el Nuevo Mundo. Sus superiores no creían que fuera muy inteligente ni que tuviera otros grandes talentos de índole alguna. Cuando llegó a Cartagena en 1610 era todavía novicio, y tuvo que pasar cinco años más antes de ser ordenado sacerdote. Casi todo ese tiempo residió en los monasterios de Bogotá y de Tunja, dos de los principales que los jesuitas tenían en esa región. Durante ese período sintió profundo dolor al ver los esclavos que eran traídos de

Africa, y de quienes nadie parecía ocuparse. Cuando por fin hizo su profesión final, en 1622, añadió junto a su firma otro voto: *Petrus Claver, aethiopum sempre servus*—Pedro Claver, por siempre esclavo de los negros.

Parte del interés de Claver en los negros se debía al ejemplo de otro compañero jesuita algo mayor que él, Alonso de Sandoval. Sandoval se había dedicado a evangelizar a los negros y a cuidar de sus necesidades. Puesto que para ello era menester conocerlos mejor, trataba de aprender de ellos acerca de las costumbres africanas y de los diversos idiomas que hablaban. Fue así que compuso su obra, pionera en los estudios etnográficos africanos, *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres, ritos y supersticiones de los etíopes*, que fue publicada en Sevilla en 1627. Sandoval fue entonces tanto el gran ejemplo de Claver como su primer maestro en cuanto al mejor modo de alcanzar a los esclavos.

Empero, mientras Sandoval iba mayormente a los lugares en que los esclavos servían a sus amos, Claver se dedicó a visitarlos desde el momento mismo en que llegaban a Cartagena. Hacinada en las bodegas malsanas de los barcos negreros, aquella pobre gente sufría una travesía que podía llegar a los dos meses. Durante ese tiempo, apenas se les permitía moverse, pues los traficantes los amontonaban hasta el límite de lo imposible. Muchos creían que al llegar a las tierras desconocidas donde los llevaban serían engordados para servir de alimento a los blancos. La comida que se les daba era el mínimo para mantenerlos vivos. El hedor de sus excrementos era tal que cuando los barcos se acercaban al puerto el mal olor podía percibirse desde la distancia.

A aquella gente desgraciada le dedicó Claver el resto de sus días. Pronto vio que no podía comunicarse con ellos, y trató de que los amos de esclavos le prestaran algunos que habían aprendido español, para que le sirvieran de intérpretes. Pero los amos no estaban dispuestos a servirle en ello, por no perder el trabajo de los traductores. Por fin, Claver logró que su monasterio comprara algunos esclavos con ese propósito. Esto pronto le trajo conflictos con sus hermanos de religión, pues algunos insistían en tratar a los esclavos como tales, y requerir de ellos servicio personal, mientras Claver los trataba como a iguales, y deseaba que los demás jesuitas respetaran y amaran a los intérpretes con los que convivían. Aunque algunos de estos traductores no dieron el resultado apetecido, otros se volvieron fieles acompañantes y amigos del misionero.

Cuando llegaba un barco, Claver y sus intérpretes iban adonde estaban los esclavos. A veces podían visitarlos en las bodegas mismas de los navíos. Pero casi siempre tenían que esperar a que estuvieran en los barracones donde se les colocaba a fin de prepararlos para el mercado. Estas edificaciones eran verdaderas cárceles en las que el único alivio era que había más espacio que en los barcos, y que se les empezaba a dar mejor comida, con el propósito de poder venderlos a mayor precio. Pero aun allí eran muchos los que morían, víctimas de las privaciones del viaje o de nuevas

enfermedades. En ocasiones Claver y sus acompañantes entraban en aquellos barracones y encontraban varios muertos tirados en el suelo, completamente desnudos al igual que todos los demás, y cubiertos de moscas. El piso era de ladrillos rotos, que herían las carnes de aquellos infortunados cuando trataban de descansar.

A tales lugares los misioneros llevaban frutas y ropas. Se dirigían primero a los más débiles y enfermos, y después al resto. Cuando alguno estaba en malas condiciones de salud, el propio Claver o alguno de sus intérpretes lo cargaba hasta el hospital cercano que habían hecho construir para los esclavos enfermos. Con los demás se comenzaba de inmediato la obra de evangelización y bautismo, que tenía que ser rápida, pues pronto la mayoría de ellos partiría hacia las plantaciones de sus nuevos amos y por largo tiempo no tendrían ocasión de escuchar de nuevo la predicación cristiana.

Los métodos de Claver eran dramáticos y pintorescos. Puesto que los esclavos llegaban sedientos porque en la travesía se les daba poquísima agua, Claver les daba de beber, y luego les explicaba que el agua del bautismo satisfacía las ansias del alma, como la que les había dado satisfacía las del cuerpo.

Separados en grupos, según las lenguas que cada cual entendía, Claver se sentaba entre ellos, le daba la única silla al intérprete, quien se colocaba en el centro del grupo y así enseñaba los principios de la fe cristiana. A veces les decía que, como la serpiente cambia la piel, así era necesario cambiar de vida al ser bautizado. Acto seguido se daba pellizcos por todo el cuerpo, como si se estuviera quitando la piel, y les explicaba a sus oyentes las cosas que tenían que dejar. En señal de asentimiento, ellos también se daban pellizcos. Otras veces, para explicarles la doctrina de la Trinidad tomaba un pañuelo, lo doblaba de tal modo que se vieran tres pliegues, y después mostraba que se trataba de un solo lienzo. De ese modo, se dice que Claver bautizó a trescientos mil esclavos durante su ministerio en Cartagena.

Pero aquella no era toda la obra del misionero, que seguía ocupándose de los esclavos después de su bautismo. Puesto que la lepra era enfermedad común entre ellos, y cuando alguno la contraía su amo sencillamente lo echaba a la calle, Claver fundó una leprosería en la que pasaba buena parte de su tiempo cuando no había barcos recién llegados. Allí lo vieron repetidamente sus compañeros, abrazado a algún esclavo leproso a quien nadie osaba acercarse, tratando de darle consuelo en medio de su soledad.

Tres grandes epidemias de viruela hubo en Cartagena durante el ministerio de Claver, y en todas ellas se dedicó a limpiar las llagas de los enfermos negros, de quienes nadie más se ocupaba.

Aunque sus superiores repetidamente lo acusaron de no ser muy prudente, el santo misionero sabía los límites a que podía llegar sin que su ministerio fuera aplastado por los blancos. Nunca atacó a los blancos, ni dijo que la iglesia debía condenarlos. Pero era de todos sabido que cuando caminaba por la calle solamente saludaba a los negros

y a aquellos de entre los blancos que apoyaban su obra. Cuando alguna rica señorona venía a pedirle que la confesara, Claver sencillamente respondía que había muchísimos confesores disponibles para los españoles, mientras él debía dedicar todo su tiempo a los esclavos, que no los tenían. Se dice también que cuando escuchaba confesiones, y terminaba con los esclavos, les daba preferencia a los pobres, y luego a los niños. Quizá con esa conducta lo que buscaba era no tener que condenar abiertamente la vida y la actitud de quienes se beneficiaban del régimen esclavista. De no haber seguido tal camino, es muy posible que Claver hubiera sido enviado de regreso a España, o que su propia conciencia no le hubiera permitido continuar su ministerio, como en el caso de Luis Beltrán.

Entre los esclavos de Cartagena, y especialmente las esclavas, Claver encontró fieles discípulos y ayudantes. La esclava Margarita, con la anuencia de su dueña doña Isabel de Urbina, que apoyaba la labor de Claver, preparaba los banquetes que el misionero daba en honor de los leprosos y mendigos de Cartagena en ocasión de las grandes festividades eclesíásticas. Otras se dedicaban a enterrar a los esclavos muertos de los que nadie se ocupaba. Otras visitaban a los enfermos, recogían frutas y ropas para los necesitados, etc.

Durante todo este tiempo, la sociedad blanca de Cartagena le prestaba poca atención al pobre jesuita que pasaba su vida entre esclavos. De los que se avenían a tratarlo, la mayoría lo hacía para oponerse a su labor, pues se temía que si los esclavos llegaban a la convicción de que eran gentes tan dignas como las demás se rebelarían contra sus amos. Sus superiores continuaban informando a España que el padre Claver era escaso de inteligencia, carente de prudencia, y casi incapaz de aprender.

Hacia el final de sus días, lo atacó una enfermedad paralizante que por sus síntomas parece haber sido la que hoy se llama mal de Parkinson. Recluido en su celda monástica, raramente se le veía en la calle. Sus últimas tres salidas, espaciadas entre sí, fueron a la casa de doña Isabel de Urbina, donde vivía Margarita, a la leprosería y a un barco recién llegado cargado de esclavos. En esta última ocasión, no pudo más que mirar desde el muelle, mientras corrían sus lágrimas ante tanto dolor, que no podía ya aliviar.

Sus compañeros de monasterio le asignaron un esclavo para que lo cuidara. Y se dio entonces el más triste episodio de la vida de aquel santo varón, pues tuvo que sufrir en su propia carne las consecuencias del mal que su raza le había hecho a la negra. El esclavo encargado de cuidarlo se ensañó con el enfermo, descuidando su lecho y su alimento, y haciéndole sufrir tormentos muy parecidos a los que los esclavos sufrían en la travesía del Atlántico.

Ya próxima la muerte del viejo misionero, los habitantes de la ciudad se percataron de que estaban a punto de perder un santo. Entonces se afanaban por ir a visitarlo en su lecho de enfermo, lo cual muchas veces le causó nuevas torturas. Todos querían llevar alguna reliquia o recuerdo, y despojaron su celda de cuanto había en

ella. Ni siquiera su crucifijo le quedó al santo, pues cuando el Marqués de Mancera se antojó de él, el superior del convento le ordenó al enfermo que se lo entregara.

Con todo nadie le oyó pronunciar la más ligera queja, ni siquiera solicitar cosa alguna para su comodidad. Murió en la mañana del 8 de septiembre de 1654, llorado por muchos de quienes lo habían despreciado en vida. Más de doscientos años más tarde fue canonizado por la Iglesia Romana.

Denme los capitanes más famosos, franceses y españoles, sin los caballos, arneses, armas, sin lanzas ni espadas, sin bombardas y fuegos, sino con una sola camisa y sus puñetes... Si desta manera saliesen vencedores, diríamos que merecían la fama de valerosos entre los indios.

Blas Valera

Según vimos en el capítulo anterior, desde que Balboa andaba por tierras panameñas le llegaron noticias de un gran imperio en las costas del Mar del Sur, del cual procedían barcos que, según los indios del istmo, eran tan grandes como los de los españoles. Fue el sueño de conquistar ese imperio lo que movió a Balboa a solicitar de España mayores recursos, y esa solicitud a su vez hizo que se nombrara en su lugar a Pedrarias Dávila, pues no se creía que un hombre de humilde origen como Balboa fuese digno de tal empresa. Empero Pedrarias no era hombre de la estatura necesaria, y pasó todo su tiempo en intrigas centroamericanas. A la postre, el conquistador del gran imperio del sur sería un hombre de origen aún más humilde que el de Balboa, pues se cuenta que en su niñez se alimentó de leche de cerda, y que después se dedicó a apacentar los cerdos de su padre. Pero antes de pasar a narrar tal aventura debemos detenernos a echar un vistazo, siquiera somero, al imperio que se proponía conquistar.

El Tahuantinsuyu

Aunque pronto los españoles dieron en llamar a aquella guión “Perú” o “Pirú”, por el nombre de un río que corría ella, los naturales del país lo llamaban Tahuantinsuyu, es decir “los cuatro rincones del mundo”. Cuzco, su capital, se consideraba el centro del mundo, y desde allí se medían los cuatro rincones: el Chinchasuyu hacia el norte, el Antisuyu hacia la cordillera, el Contisuyu hacia el mar, y el Collasuyu hacia el sur y este, incluyendo el altiplano boliviano y el norte de Chile. Razón tenían aquellos indios para llamar a su imperio “los cuatro rincones del mundo”, pues era uno de los más

vastos imperios que la historia haya conocido. Se extendía desde las fronteras de la actual Colombia hasta adentrarse bastante en Chile, y hacia el este incluía buena parte de lo que hoy es Bolivia, y una porción de Argentina. Aunque hasta el presente no se han determinado del todo sus límites, se calcula que comprendía casi dos millones de kilómetros cuadrados.

Se trataba de un imperio relativamente joven, que aun en su leyendas no se remontaba más allá de doce generaciones. Según esas leyendas, sus fundadores habían sido Manco Cápac y su hermana y esposa Mama Ocllo. Esta pareja fue creada por el sol, y por ello a partir de entonces sus descendientes directos, los únicos a quienes se aplicaba verdaderamente el nombre de “incas”, se decían hijos del sol. Manco Cápac y Mama Ocllo nacieron en el lago Titicaca, y de allí partieron hacia el Cuzco, donde enseñaron a los humanos las artes del gobierno, la agricultura y la guerra. A los próximos siete incas se les atribuyen hechos legendarios y, aunque es muy probable que haya habido reyes del Cuzco con tales nombres, no puede decirse que sean verdaderamente personajes históricos en el sentido de que se conozcan sus hechos o su contribución al desarrollo del imperio. Fue el noveno inca, Pachacútec, que ocupó el trono de 1438 a 1471, quien de veras fundó el gran imperio de los hijos del sol. El y su hijo y sucesor Tupac Inca conquistaron regiones tan extensas que las campañas de Julio César palidecen al ser comparadas con las de estos dos grandes reyes. El hijo de Tupac Inca, Huayna Cápac, continuó la obra de su padre y de su abuelo. A su muerte, el Tahuantinsuyu había llegado a su máxima extensión. Huayna Cápac murió en 1527, y ya le habían llegado las primeras noticias de los extraños personajes, de rostro barbudo y piel desteñida, que merodeaban por el extremo norte del imperio. Por tanto, el gran imperio inca, a diferencia del romano, no llegó al siglo de existencia antes de ser invadido y destruido por los bárbaros del norte.

El régimen de los incas consistía en una autocracia paternalista. El inca lo era todo. A él pertenecían, no sólo la tierra, sino también las bestias y las personas. No sin razón se cuenta que Atahualpa le dijo a Pizarro: “Si yo no quiero, ni las aves vuelan ni las hojas de los árboles se mueven en mi tierra”. Las tierras del inca se distribuían y redistribuían periódicamente entre la población para su cultivo, según el tamaño de cada grupo. Hecha tal distribución, y asignado a cada cual el terreno que labrar, una tercera parte del producto se utilizaba para las necesidades inmediatas de los labriegos, otra tercera parte se dedicaba a los dioses, y el otro tercio era para el inca. La porción que correspondía a los dioses se utilizaba para los sacrificios, la mantención de los sacerdotes y las vírgenes dedicadas a los dioses, y las grandes festividades religiosas, en que el pueblo gozaba de abundante alimento, proveniente de esa parte supuestamente apartada para los dioses. La porción del inca se dedicaba a sostener a todos los funcionarios imperiales, al ejército y al inca y su enorme familia (sus esposas y concubinas se contaban por centenares).

Como puede imaginarse, un imperio de tal magnitud necesitaba una gran máquina

de gobierno. Los incas hicieron construir dos grandes calzadas que corrían paralelas de norte a sur, una a lo largo de la costa y la otra por las montañas. Puesto que todo aquel imperio se gobernaba sin el conocimiento de la rueda, en los lugares más empinados la calzada de las montañas era en realidad una escalinata empedrada. A lo largo de esas dos arterias, y por mil caminos secundarios, iban y venían los correos o chasquis, a pie, y con un sistema de relevos que permitía que los mensajes se transmitieran con relativa rapidez. Puesto que en la zona andina no se conocía la escritura, los mensajes eran mayormente verbales, ayudados por un sistema de nudos atados en cuerdas de tal modo que permitía a los chasquis recordar los detalles de los mensajes, especialmente los números. Sobre esa base, los contadores del imperio, desde su base en el Cuzco, lo administraban todo. A lo largo de los caminos había grandes almacenes en los que se conservaba una buena parte de los alimentos que le pertenecían al inca. Esos almacenes servían en tiempos de escasez para alimentar a la población. Y en tiempos de guerra se utilizaban como centros de abastecimiento para los ejércitos en marcha. De ese modo los ejércitos imperiales podían moverse rápidamente, sin necesidad de cargar sus propios alimentos.

Se trataba, pues, de una sociedad altamente organizada, en la que, en teoría al menos, nadie pasaba hambre ni necesidad, aunque todo estaba regimentado.

La religión de aquel vasto imperio era de índole politeísta, y en ella se daban algunos casos de sacrificios humanos, aunque no con la frecuencia con que se celebraban en México. El dios creador era Viracocha, quien según la leyenda había creado la humanidad en Tiahuanaco, una ciudad en ruinas en el altiplano boliviano cuyos orígenes los propios incas desconocían. El enorme tamaño de los monolitos de Tiahuanaco llevó a la creencia de que los primeros seres humanos eran demasiado grandes, y que entonces Viracocha los destruyó y creó de nuevo con las proporciones actuales.

Pero el nombre de “viracocha” se les daba también a otras divinidades menores. El sol era el principal objeto de adoración para los incas, pues de él venía la vida toda y el calor necesario para la subsistencia en aquellas elevadas tierras andinas. Las principales festividades religiosas tenían que ver con los solsticios, que señalaban la gracia que el sol les hacía de brillar por un año más. Como hijo del sol, el inca era también su supremo sacerdote y representante en la tierra. A fin de mantener pura esa sangre supuestamente divina, los incas se casaban con sus hermanas. Aunque tenían muchas otras mujeres, y todos sus hijos eran considerados nobles, sólo los hijos de sus hermanas podían heredar el trono, pues únicamente ellos tenían pura sangre divina, procedente de Manco Cápac y su hermana y esposa Mama Ocllo.

A conquistar aquel vasto imperio, sin soñar la magnitud de la empresa pero con un ansia insaciable de oro, poder y gloria, se lanzó Francisco Pizarro. Este era hijo ilegítimo del hidalgo Gonzalo Pizarro, que no parece haberse ocupado de él más que para ponerlo a cuidar de sus pjaras de cerdos. Cuando un buen día éstos se desbandaron, Francisco no se atrevió a regresar a su casa por temor al castigo, y huyó a Sevilla, de donde más tarde embarcó, como tantos otros aventureros, a probar suerte en Indias. En 1510 andaba con Ojeda en su expedición, y de allí pasó a formar parte del grupo de Balboa, cuya confianza se ganó. Al llegar Pedrarias Dávila, se pasó a su bando, y el nuevo gobernador también depositó su confianza en él.

En 1522 Pedrarias mandó una expedición al mando de Pascual de Andoyaga, que exploró el litoral colombiano, pero nunca llegó a establecer contacto con los súbditos de los incas. En 1524, con licencia de Pedrarias y en sociedad con Diego de Almagro, que lo había acompañado en muchas aventuras, Pizarro se hizo al mar. En diversos lugares del litoral se toparon con algunos indios, a quienes trataron con las acostumbradas violencias, arrebatándoles, además, el oro que pudieron. Pero la escasez y la enfermedad pronto hicieron presa de los aventureros, que hubieran perecido de no ser por los refuerzos que les trajo Almagro, quien había zarpado de Panamá algún tiempo después que ellos. De regreso a Panamá, y a base de las noticias del imperio inca que habían logrado en esa expedición, los dos amigos entraron en sociedad con el sacerdote Hernando de Luque, quien proveyó los fondos para una nueva expedición. La incredulidad de los panameños ante las promesas de Pizarro y Almagro puede verse en el mote que le pusieron a Hernando de Luque, “Hernando de Loco”.

La segunda expedición de Pizarro tuvo al principio la misma mala fortuna de la anterior. A la postre se encontró abandonado en la Isla del Gallo, adonde Pedrarias Dávila por fin mandó una expedición de rescate al mando de Juan Tafur. Pero Almagro y Luque le escribieron a Pizarro diciéndole que la situación política en Panamá era tal que si desistía en aquel momento sería necesario abandonar la empresa, pero que si permanecía en la isla ellos le mandarían refuerzos y suministros a la mayor brevedad posible. Fue entonces que se dio la famosa escena en que Pizarro trazó con su espada una raya en la playa y dijo: “Por aquí se va al Perú a ser ricos. Por acá se va a Panamá a ser pobres.

Escoja el que sea buen castellano lo que más bien le estuviere”. Trece de ellos cruzaron la raya y se dispusieron a continuar la alocada empresa de la conquista del Tahuantinsuyu. Con ellos, luego de recibir ayuda de sus aliados en Panamá, Pizarro volvió a explorar el litoral, y al llegar a la grande y rica ciudad de Tumbes, donde fue bien recibido, tuvo por fin pruebas concretas de la existencia de la alta civilización de que tanto se había hablado. Tras otras breves exploraciones, regresó a Panamá con bastante oro para probar el valor de la empresa.

De allí siguió a España, donde obtuvo de la corona los cargos de gobernador, capitán general y adelantado de “Nueva Castilla”, nombre que se le dio a la comarca.

Puesto que lo acordado era que Almagro sería el adelantado, desde ese punto comenzaron entre los dos capitanes las desavenencias que después llevarían a cruenta guerra civil. Para Luque se obtuvo el obispado de Tumbes.

De regreso de aquella segunda expedición, Pizarro llevó consigo varios indios. Uno de ellos, a quien la historia conoce con su nombre bautismal de Felipillo, fue quien jugó en la conquista del Perú el papel que doña Marina había jugado en México. Además, en esa expedición Pizarro dejó tras sí, sin siquiera saberlo, uno de sus más poderosos aliados: una epidemia de viruelas, enfermedad hasta entonces desconocida en el país, que diezmó la población y trastornó los sistemas de producción y de asistencia social del Tahuantinsuyu.

La tercera y definitiva expedición partió en 1531. Al llegar a la isla de Puná y a Tumbes, en el Golfo de Guayaquil, Pizarro y los ciento ochenta y tres españoles que lo acompañaban recibieron las primeras noticias de la guerra civil que convulsionaba al país. Huayna Cápac, el nieto de Pachacútec, había muerto, y le había dejado el trono imperial a su hijo Huáscar. Pero también había separado del imperio el reino de Quito, y se lo había entregado a su otro hijo Atao Hualpa (o Atahualpa), que había tenido de una princesa quiteña. Ni Huáscar ni Atahualpa se contentaban con aquella situación, y pronto este último emprendió la guerra contra su medio hermano. Huáscar era sin lugar a dudas el soberano legítimo, pues era hijo de Huayna Cápac y de su hermana. Por ello tenía el apoyo de la vieja aristocracia del Cuzco y de los sacerdotes. Atahualpa, a todas luces usurpador desde el punto de vista de la ley incaica, contaba sin embargo con el apoyo de los más hábiles generales, quienes veían en él el espíritu conquistador de su bisabuelo Pachacútec.

La suerte de la guerra, al principio indecisa, parecía inclinarse hacia Atahualpa, cuyos generales habían logrado varias victorias importantes y se acercaban cada vez más al Cuzco. A sangre y fuego, Atahualpa y los suyos se habían impuesto en las regiones por donde ahora marchaba Pizarro, quien por tanto encontró grande enemistad contra el usurpador, y a base de ella se hizo recibir bien por la mayoría de los naturales de las tierras que atravesaba.

A poco les llegó a los españoles una extraña embajada. Venían emisarios de parte de Huáscar y de sus sacerdotes, preguntándoles si en verdad eran ellos los “viracochas” que según una antigua profecía vendrían del occidente, para salvar al país en momentos de grave crisis. Pizarro reconoció enseguida circunstancias parecidas a las que habían facilitado la conquista de México por parte de Cortés, y acerca de las cuales había oído (no podemos decir que las hubiera leído, por cuanto el gobernador de Nueva Castilla era analfabeto). Con el trueno de sus arcabuces, y las cabriolas de sus caballos, Pizarro hizo todo lo posible por darles a entender a los emisarios que tenía poderes divinos, y les dijo que en efecto él y los suyos eran los viracochas prometidos, que venían a hacer justicia. A partir de entonces, entre los partidarios de Huáscar, se llamó a los españoles “los viracochas”. Atahualpa, por su parte, descreído como era,

los llamaba sencillamente “sungasapa”, que quiere decir barbudos. Cuando, más tarde, llegaron los emisarios de Atahualpa, Pizarro se puso también a su servicio. Pero en las marchas por los pueblos iba proclamando que venía a restaurar al rey legítimo.

Atahualpa nunca parece haber sentido gran respeto o temor por aquel puñado de extranjeros. Pero a su retaguardia algunos se rebelaban contra él, y por tanto decidió no marchar hacia Cuzco hasta tanto no se aclarara el misterio de los pretendidos viracochas. Varias veces pudo haberles dado muerte en los pasos por las montañas. Pero la curiosidad de verlos en persona, y su sentido de que en su tierra “ni las aves volaban sin su permiso”, lo perdieron.

En las afueras de Cajamarca, con unas decenas de millares de soldados, Atahualpa esperó a los extraños visitantes, al tiempo que el grueso de sus ejércitos continuaba la marcha hacia Cuzco. Luego, aquel ejército que tanto impresionó a los españoles no era más que la guardia personal del emperador. Tras varias idas y venidas que no es necesario relatar aquí, se acordó que el inca visitaría a los españoles en Cajamarca.

Tan seguro de su poder iba Atahualpa, que le ordenó al general Rumi ñahui que cercara la ciudad con tropas armadas de sogas para atar a los españoles que trataran de huir. Además, al acercarse a Cajamarca, les ordenó a casi todos sus soldados que permanecieran fuera, y él entró en la plaza con unos cinco o siete mil acompañantes, los más de ellos cortesanos sin armas.

Mientras tanto, en la ciudad, se preparaba el golpe alevoso. Pizarro colocó sus piezas de artillería de tal modo que cubrieran las dos únicas salidas de la plaza, y escondió a todos sus soldados y caballos donde no se les viera al entrar, pero dio instrucciones de que estuviera todo dispuesto para empezar a disparar ballestas y arcabuces llegado el momento oportuno.

El inca entró llevado en andas, sentado sobre un escaño de oro, y rodeado de su séquito. Le salió entonces al encuentro el padre Vicente Valverde, quien valiéndose del intérprete Felipillo, le hizo el “requerimiento”, es decir, le explicó la doctrina cristiana, le dijo cuán grandes señores eran el papa y el rey, y lo invitó a declararse vasallo del rey de España y a permitir que se predicara el evangelio en sus tierras. Si el inca entendió lo que se le decía, nunca se sabrá. Pero ciertamente no estaba a punto de declararse vasallo de rey alguno. Exasperado, tomó el Evangelio que llevaba en sus manos el cura, lo examinó, y al no encontrar en él más que aquellos garabatos ininteligibles lo tiró al suelo.

Entonces, mientras Felipillo recogía el libro, el sacerdote corría hacia los españoles dando voces:

“¿No veis lo que pasa? ¿Para qué estáis en comedimientos y requerimientos con este perro lleno de soberbia? ...Salid a él, que yo os absuelvo....Venganza, venganza, cristianos. Los Evangelios son despreciados y se los arroja por tierra. Maten a estos perros que desprecian la ley de Dios.

Pizarro y los suyos no necesitaban tales exhortaciones por parte del representante

de la iglesia. Tan pronto como se cumplió el requisito de presentarle al inca el “requerimiento”, el jefe español dio la señal convenida para el ataque. Al ver agitarse su pañuelo, los ballesteros y arcabuceros soltaron sus proyectiles sobre los principales indios, y acto seguido la caballería atacó. Los indios no habían visto antes un arma como las tizonas castellanas, capaces de cortar un miembro de un solo tajo. Muchos trataron de huir, pero no encontraban salida alguna. Cuando por fin la presión de las gentes fue demasiada, cedió la pared de piedra, y muchos huyeron despavoridos, mientras algunos españoles a caballo salieron a darles caza a campo abierto. Alrededor del inca la resistencia fue más fuerte. Los indios, sin más armas que oponer, colocaban sus propios cuerpos entre los españoles y su señor. Cuando los aventureros llegaron a las andas que llevaban al soberano, se dieron actos de valor que después ellos mismos narraron. Hubo indios que, cortadas las manos, seguían sosteniendo al inca sobre sus hombros. Otros al ver caer a los que llevaban las andas, corrían a ocupar su lugar, aun sabiendo que se les daría muerte. Por fin un español agarró a Atahualpa por los cabellos y lo echó a tierra.

Al final de la jornada, quedaba Atahualpa prisionero de los españoles, varios miles de indios muertos en la plaza, y un solo español levemente lesionado. Se trataba del propio Pizarro, quien fue herido por un compatriota cuando trataba de asegurarse de que no se le hiciera daño al inca. La ironía de todo esto fue que, casi al mismo tiempo que Atahualpa caía prisionero de los conquistadores, su rival y medio hermano Huáscar caía en poder de las tropas de aquél. Así, mientras los españoles eran dueños de un pretendiente al trono, éste era dueño de su rival.

A instancias de Pizarro, el cautivo inca ordenó que sus ejércitos abandonaran las cercanías de Cajamarca. Tras algunas negociaciones, Pizarro le prometió la libertad a cambio de un rescate que consistía en todo el oro y la plata necesarios para llenar una habitación de más de cien metros cuadrados hasta tan alto como alcanzara la mano del inca. Acto seguido salieron los chasquis por todo el país, y pronto el oro y la plata empezaron a fluir hacia Cajamarca.

Poco después tuvieron lugar dos acontecimientos importantes para la historia del Perú. Uno de ellos fue la llegada de Almagro con un contingente de refuerzos. Puesto que los recién llegados no estuvieron presentes en el hecho de Cajamarca, no les correspondió parte de aquel enorme rescate. Aunque los pizarristas, casi a modo de limosna, les dieron la cantidad de cien mil ducados, a partir de entonces comenzaron las rivalidades entre almagristas y pizarristas.

El otro acontecimiento de importancia fue la muerte de Huáscar. Este trató de llegar a un acuerdo con los viracochas a cambio de que éstos ultimaran a su medio hermano. Enterado Atahualpa —si por Felipillo o por el mismo Pizarro, los cronistas no concuerdan— dio orden a sus generales de que le dieran muerte a Huáscar. Pero no se percataba de que esto le dejaba el campo abierto a Pizarro, quien quedaba en posesión del último pretendiente al trono.

Aunque el rescate se pagó, los españoles no podían soltar a su prisionero. Por ello decidieron hacerle juicio, acusándolo de fratricida. Tras un somero proceso, en el que estuvieron de acuerdo Almagro y el padre Valverde, el inca fue condenado a morir en la hoguera. Cuando, casi de inmediato, marchaba hacia el suplicio, el sacerdote le propuso que si se bautizaba no sería quemado, sino que se le mataría de otro modo. Puesto que en la cultura incaica la muerte por fuego resultaba ignominiosa, el inca accedió y, tras bautizarlo, los españoles lo mataron al garrote. Así terminó aquel vástago de Pachacútec y Huayna Cápac, en cuya tierra ni siquiera las aves volaban sin su permiso.

Resistencia y guerra civil

Los españoles hicieron coronar entonces al niño Tupac Hualpa, hijo también de Huayna Cápac, con la esperanza de contar con un inca dócil a sus propósitos. Con él en andas partieron de Cajamarca hacia el Cuzco. Pero poco antes de llegar a la capital, Tupac Hualpa murió misteriosamente, al parecer envenenado por uno de los generales del difunto Atahualpa. Mientras tanto, los invasores hacían todo lo posible por descalabrar el imperio que trataban de conquistar. Con ese propósito decretaron la libertad de todos los “yanacunas”, que eran los siervos del imperio. Aunque a la postre proyectaban convertir a todos los indios en siervos, por lo pronto les convenía aparecer como libertadores de las clases oprimidas.

Poco después recibieron una grata nueva. Manco Inca, otro de los hijos de Huayna Cápac, a quien le correspondía ahora el trono según los principales jefes y sacerdotes del imperio, se unió a ellos, creyendo que de veras eran “viracochas” que venían a ayudarlo a sofocar la rebelión de los quiteños. Poco tardó Manco Inca en darse cuenta de su error. Tras dos intentos fallidos, logró escapar del campamento español, y a partir de entonces fue el principal jefe de la resistencia india contra los invasores.

Mientras tanto, Diego de Almagro se había ido con los suyos a buscar fortuna a otras partes. Primero marchó hacia el norte, donde el general Rumi ñahui se había hecho rey de Quito. Junto a Sebastián de Benalcázar conquistó esa ciudad y destruyó la resistencia en esas regiones norteñas. Allí se encontró también con Pedro de Alvarado, quien dirigía una expedición independiente hacia Quito. A cambio de una fuerte suma, Alvarado le cedió sus hombres, armamentos y todos los derechos de expedición. Después de regresar al Perú, Almagro y los suyos partieron hacia Chile, donde sufrieron grandes penurias. Manco Inca aprovechó la ausencia de Almagro para reunir un ejército de cuarenta mil soldados y sitiar a Cuzco, que a la sazón estaba bajo el gobierno de Hernando y Gonzalo Pizarro, hermanos de Francisco. Este último, que se encontraba en la recién fundada Lima, no pudo enviarles socorro, pues él mismo se encontraba casi cercado. Las primeras cinco columnas que salieron en auxilio de los

sitiados en Cuzco fueron aniquiladas por los indios.

Si la lucha hubiera sido sólo de indios contra españoles, como a menudo se da a entender, éstos no hubieran podido resistir largo tiempo. Pero contaban con la ayuda de muchos indios que aprovecharon aquella oportunidad para sublevarse contra el régimen incaico. Los dirigían las viejas aristocracias locales, suplantadas por el sistema de gobierno establecido por los incas. Además, los españoles habían traído numerosos indios nicaragüenses y negros de Panamá. Fueron todas estas tropas auxiliares, además de los caballos, la armadura y la pólvora, lo que les permitió a los conquistadores resistir el embate de las tropas incaicas.

Poco a poco, sin embargo, los partidarios de Manco Inca se iban posesionando de los conocimientos bélicos de los invasores. Pronto se vio al propio Manco montado a caballo. Después comenzaron a sonar tiros de arcabuz del lado de los indios. Cuando los de Manco hicieron algunos prisioneros españoles, los obligaron a enseñarles cómo fabricar pólvora. A la postre se dieron encuentros en que quedó probado que la supuesta superioridad española se debía solamente a sus armas y sus caballos, como en una escaramuza en que cuatro indios a caballo derrotaron a treinta peones de infantería española.

La respuesta de los Pizarro fue el terror. Tan pronto como Francisco logró aliviar el cerco de Lima, les envió a sus hermanos una fuerte columna al mando de Alonso de Alvarado, que por el camino se dedicó a mutilar a sus prisioneros, cortándoles la mano derecha a los varones, algunos de ellos niños de brazos, y los senos a las mujeres. Los que escapaban de tan terrible suerte eran herrados como esclavos y utilizados para cargar las vituallas del ejército, hasta que morían de fatiga e inanición. Por todas partes, a sangre, fuego y hierro, los españoles sembraban el terror.

Pero el gran alivio les llegó a los de Cuzco con el regreso de Diego de Almagro, que volvía de Chile. Lo acompañaba Paulo Inca, hermano de Manco, al mando de un ejército indio. Durante algún tiempo se pensó que Almagro y Paulo Inca tomarían el partido de Manco, y los pizarristas temblaron. Pero a la postre pudo más en Almagro la lealtad a lo español, y en Paulo la ambición de ser coronado inca.

Almagro, que decía que el Cuzco no le pertenecía a Pizarro, sino que era parte de la nueva gobernación creada por la corona y entregada a él, se lanzó sobre el Cuzco, donde los únicos que le ofrecieron resistencia fueron los Pizarro. Hechos prisioneros éstos, los demás españoles se juntaron al mando de Almagro y, coronado Paulo Inca como rey del Tahuantinsuyu, se dedicaron a hacerle la guerra a Manco Inca. Mientras tanto, se hacían gestiones de paz con el jefe de los pizarristas, Francisco, que desde Lima demandaba la libertad de sus hermanos y la devolución del Cuzco. Pero no lograron ponerse de acuerdo, y por fin Almagro cayó prisionero de Francisco Pizarro quien, olvidando que éste había perdonado la vida a sus hermanos cuando los tuvo prisioneros, lo hizo ajusticiar.

Ante la insurrección de Manco Inca, Pizarro pidió refuerzos a otras colonias

españolas, y pronto comenzaron a llegar de Panamá, México, Nicaragua y otras partes. Pero a pesar de ello, y de los muchos indios y negros que lo ayudaban, la sublevación continuó. Además, en distintos lugares, y al parecer sin coordinar sus esfuerzos con los de Manco Inca, otros indios se alzaron también. Paulo Inca, a quien los pizarristas no reconocían el título imperial dado por los almagristas, luchaba sin embargo de su parte, por temor a la venganza de su hermano. Hubo batallas en las que las tropas de Manco derrotaron a ejércitos españoles de quinientos hombres—número considerable en esa época en el Nuevo Mundo—además de millares de auxiliares indios y negros.

Francisco Pizarro no llegó a ver el país “pacificado”. A mediados de 1541, varios almagristas, cansados del mal trato que recibían, asaltaron su residencia en Lima. Sólo los más allegados siervos del gobernador acudieron en su defensa. Herido de muerte, se cuenta que Pizarro pidió que le trajeran un confesor, y que su paje, quien también murió en el encuentro, le dijo: “Es en el infierno donde os toca iros a confesar”.

El virreinato del Perú

A fines de 1542, Carlos V creó el virreinato del Perú, y nombró para servir como virrey al caballero abulense Blasco Núñez Vela, padrino de Santa Teresa. La razón por la que el Rey dio este paso fue que le habían llegado noticias de los desmanes cometidos en el Perú por Pizarro y los suyos. Las noticias procedentes de aquellas tierras comenzaban a crear dudas y revuelos entre los teólogos, como hemos visto al tratar de Francisco de Vitoria. A consecuencia de todo esto, y en particular de las gestiones de Bartolomé de Las Casas, se decretaron las Nuevas Leyes de Burgos, que prohibían los abusos de los encomenderos. Además, el Rey quería asegurarse de que no apareciera en América una nueva aristocracia feudal, como la que su abuela Isabel la Católica había tenido que refrenar en España. Luego, Blasco Núñez Vela llegó al Perú a cargo de poner en orden el gobierno español, limitar el creciente poderío de los encomenderos, y poner fin a los abusos contra los indios. Era difícil tarea, pues cuando tuvieron noticia de la misión del Virrey los encomenderos se alzaron, y pronto tuvieron por jefe a Gonzalo Pizarro, hermano del conquistador, quien se había asentado en un gran latifundio a vivir del trabajo indígena. En vista de las circunstancias, Manco Inca, que todavía continuaba su resistencia, aunque reducida ahora a una guerra de guerrillas, se hizo aliado del Virrey.

En tales condiciones, la situación parecía desesperada para los encomenderos. Pero Manco Inca murió asesinado por unos almagristas a quienes había prestado refugio, y poco después el Virrey fue muerto por los encomenderos en la batalla de Añaquito. Gonzalo Pizarro quedó entonces dueño del Perú, con escasa resistencia por parte de los naturales o de las autoridades españolas.

Empero la corona no podía permitir semejante desobediencia. A la postre Gonzalo

Pizarro fue hecho prisionero y decapitado, mientras su hermano Hernando pasaba veintiún años preso en España.

El virreinato trajo cierta medida de estabilidad al Perú. Pero no tardó mucho para que las Nuevas Leyes quedaran olvidadas, y los españoles continuaron explotando a los indios por espacio de varios siglos.

La muerte de Manco Inca no le puso fin a la heroica resistencia de aquel pueblo. El hijo de Manco Inca, Tupac Amaru, fue coronado por los suyos, y logró cierta medida de autonomía hasta que fue capturado y ejecutado por los españoles. Pasado el tiempo, un descendiente suyo, José Gabriel Condorcanqui, tomó la antorcha de la rebelión. Condorcanqui era un hombre de refinada educación que ostentaba el título español de Marqués de Oropesa. Durante todo el año 1780, los indios se quejaron de las crecientes tasas e impuestos del gobierno español. En varios lugares hubo sublevaciones, que las autoridades lograron más o menos contener. Pero el día 4 de noviembre de ese año de 1780 Condorcanqui se alzó, tomando el nombre de Tupac Amaru II. Su rebelión fue más difícil de apagar, pues supo atraerse a mestizos, negros y blancos pobres, que se sentían oprimidos por los impuestos onerosos, las mitas, el servicio personal que los grandes terratenientes esperaban, etc. Además, Tupac Amaru II insistía en que su rebelión no era contra la religión católica, de la que se proclamaba hijo fiel, ni tampoco contra los españoles por el solo hecho de serlo, sino contra las injusticias de algunos pocos españoles poderosos y corruptos. Por ello fue necesario enviar desde Buenos Aires un ejército de 17.000 hombres que por fin lo batió e hizo prisionero. Llevado ante el visitador José Antonio de Areche, uno de los principales explotadores, se le preguntó quiénes eran sus cómplices, y se cuenta que respondió:

“Nosotros somos los únicos conspiradores. Vuestra merced. por haber agobiado al país con exacciones insoportables. Y yo, por haber querido libertar al pueblo de semejante tiranía.

Areche condenó a Tupac Amaru a muerte. Además, antes de ajusticiarlo hizo morir en su presencia a su esposa. Su hermano, Diego Cristóbal Tupac Amaru, continuó la rebelión hasta que él también fue apresado y ahorcado.

La obra misionera

Como era de esperarse dados tales comienzos, la obra misionera en el Perú no fue al principio muy exitosa. La actuación de Valverde en Cajamarca indica el tono y carácter de la mayoría de los primeros sacerdotes que visitaron el país.

Y hasta la propia corona estaba dispuesta a premiar tal conducta, pues Valverde fue hecho primer obispo de Cuzco. La actitud de los indios hacia tales obispos se puso de manifiesto cuando los de la Isla de Puná pudieron echarle mano al señor obispo y,

en venganza por viejos crímenes cometidos por los conquistadores con su anuencia, se lo comieron. Además, no faltaron los curas que vinieron a América a hacerse ricos, como aquel Hernando de Luque que costó la empresa de Pizarro.

Al igual que en otras regiones, la labor misionera quedó a cargo de las cuatro grandes órdenes de dominicos (los primeros en llegar), franciscanos, mercedarios y jesuitas. Pero aun esas órdenes de estricta pobreza no estaban exentas de las tentaciones producto de la corrupción reinante. De los mercedarios se contaba toda suerte de historias de vicios, licencia y rapiña. Cuando fue enviado un visitador para investigar la situación, éste murió misteriosamente en San Salvador, antes de llegar al Perú. Por largo tiempo el alto clero se hizo partícipe y se benefició de la explotación de que eran objeto los indios. Y tampoco protestó cuando se decidió tener iglesias separadas, unas para los indios y otras para los blancos.

En tales circunstancias, no ha de extrañarnos que muchos indios se negaran a aceptar el cristianismo, y que hasta hubiera caciques que mataran a aquellos de entre sus súbditos que se convertían. La nueva fe era símbolo de la opresión y explotación del pueblo. Pero a pesar de ello, poco a poco, mal que bien, todos los indios fueron aceptando la fe de los vencedores. Misioneros y “doctrineros” (curas pagados por los encomenderos para que adoctrinaran a sus indios) se ocuparon de que fueran entendiendo esa fe. Y muchos se ocuparon también de que la entendieran de tal modo que se volvieran más dóciles ante sus amos y patronos.

En 1581 llegó a Lima, para hacerse cargo de esa archidiócesis, Toribio Alfonso de Mogrovejo. En esa época la archidiócesis era enorme, pues comprendía bajo su jurisdicción metropolitana lo que hoy es Nicaragua, Panamá, parte de Colombia, todo el Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Chile y parte de Argentina. Venía imbuido de los dictámenes reformadores del Concilio de Trento, de cuyas sesiones tratamos en la Sexta Sección. Que su actuación sería difícil, puede verse en el hecho de que, al convocar a un concilio provincial en Lima para juzgar la actuación del obispo de Cuzco, de quien llegaban pésimos informes, el obispo de Tucumán le arrebató los documentos del proceso y los quemó en el horno de una panadería. Entre tales gentes, el nuevo arzobispo trató de imponer la disciplina tridentina, y lo logró al menos en cierta medida. Gracias a él, aquel concilio prohibió la “mercatura del clero”, y después se les prohibió también a los sacerdotes que cobrasen por la administración de los sacramentos. Toribio hizo componer también un catecismo que se publicó primero en español, quichua y aymara, y después en muchos otros idiomas indios.

Este “Catecismo de San Toribio” se utilizó en buena parte de Sudamérica por más de tres siglos. Además, dictaminó don Toribio, los sacerdotes debían permanecer en cada parroquia por lo menos seis años, y tenían que aprender las lenguas de sus feligreses. Y los encomenderos debían respetar las doce festividades católicas que los indios celebrarían, además de los domingos (los españoles tenían más de treinta fiestas de esa índole, pero se oponían a que los indios las celebraran por no perder su trabajo).

Los planes reformadores de don Toribio chocaron con los del Virrey, que insistía en los derechos de Patronato Real que, como representante del Rey, le correspondían. Con firmeza y humildad, el Arzobispo continuó su obra reformadora. En 1726, ciento veinte años después de su muerte, fue declarado santo de la iglesia católica.

La vida y obra de Santo Toribio de Mogrovejo muestran el carácter de la iglesia que comenzaba a tomar forma en la región. En lucha constante con los elementos más licenciosos, defendiendo a los indios y los pobres sin llegar a oponerse a la injusticia fundamental del régimen, tratando de profundizar la fe de los naturales del país sin contar con los recursos humanos adecuados, el catolicismo latinoamericano se iba formando.

Los otros tres grandes santos de la iglesia limeña muestran el tono de ese catolicismo. Santa Rosa de Lima (1586–1617) fue miembro de la Tercera Orden de Santo Domingo, es decir, que permaneció en su casa y allí llevó una vida ascética. Su ascetismo la llevó al más alto grado de mortificación de la carne, hasta el punto de llevar escondida bajo los cabellos una corona de clavos de plata que le laceraban la sien. Al igual que Santa Teresa, hubiera deseado ser misionera, pero su sexo se lo impedía. Por tanto, se dedicó a la vida de meditación, y tuvo experiencias de bodas espirituales con Cristo y de éxtasis. El suyo era el mismo ideal de Santa Teresa y de tantas “beatas” (ése era el nombre oficial que se les daba) que existieron en España en aquel siglo dieciséis.

Otro santo limeño, San Martín de Porres, era mulato, y por tanto la orden de los dominicos no le permitió pasar del grado de “donado”, es decir, de sirviente del monasterio. Pero pronto llegó a ser uno de los más conocidos residentes de la prioría del Santo Rosario, en Lima, donde su padre lo colocó. Su fama se debió a su modo de ser afable y servicial. Aunque dominico, su carácter era el de San Francisco. Puesto que había sido barbero y aprendiz de farmacéutico antes de entrar al monasterio, sabía de curas y de sangrías (en ese entonces eran los barberos quienes se ocupaban de cierto tipo de cirugía), y con ellas y con su presencia y cuidado aliviaba a los enfermos, tanto humanos como animales. Pronto tuvo todo un hospital en el monasterio, hasta que lo obligaron a trasladar a sus enfermos a otra parte, y los llevó a casa de su hermana. En sus ratos libres, iba por los montes sembrando higos y otros frutales, con la esperanza de que un día sirvieran de alimento a algún hambriento. Pero lo que sorprendía a todos era su humildad, pues frecuentemente se trataba a sí mismo de “mulato perro”. Fue esa humildad, además de los muchos milagros que se le atribuían, lo que le valió el título de santo, concedido por el papa en 1888.

Naturalmente, lo que se implicaba con ello era que la verdadera santidad, en el caso de una persona “inferior” como un mulato, negro o indio, consistía en estar dispuesto a aceptar el lugar que le correspondía en la sociedad.

El otro santo peruano, San Francisco Solano (1549–1610), muestra las tendencias apocalípticas que tendían a aparecer entre quienes buscaban ser fieles cristianos en

medio de aquella sociedad corrompida e injusta. Francisco Solano era un hombre callado que había servido de “doctrinero” en Argentina y Paraguay, y a quien todos conocían por su amabilidad y su buen humor. Y sin embargo, una noche de diciembre de 1604 aquel espíritu sosegado salió corriendo y clamando por las calles de Lima que Dios estaba pronto a castigar a aquella nueva Nínive, y que si los limeños no se arrepentían, esa misma noche la ciudad sería tragada por la tierra en medio de un gran terremoto. El impacto del nuevo Jonás fue grande, y las gentes corrieron a las iglesias, prometiendo enmendar sus costumbres.

Por tierras del Collasuyu

Hasta aquí nos hemos ocupado principalmente de aquellas porciones del Tahuantinsuyu que hoy pertenecen a Perú y Ecuador, y hemos dicho poco acerca de Bolivia y de Chile. Por tanto, aunque sea de forma somera, debemos destacar ciertos hechos de la iglesia en esas regiones, ocurridos en aquella “era de los conquistadores”.

La caída del Cuzco en manos de los invasores europeos fue también la caída del altiplano boliviano, aunque allí también continuó la resistencia por algún tiempo. La primera expedición española a Bolivia fue la de Diego de Almagro, que en su viaje hacia Chile bordeó el lago Titicaca por tierras que hoy son bolivianas. Poco después Gonzalo Pizarro dirigió otra expedición, cuyo resultado fue la fundación de Chuquisaca. Pero la gran invasión española de Bolivia tuvo lugar cuando se descubrió que había riquísimos yacimientos de plata en el cerro de Potosí. Los indios lo sabían, aunque no quisieron explotarlos. Mas, al llegar a conocimiento de los españoles, éstos se desbandaron hacia la región, y para 1573 Potosí era tan grande como Londres. Pero por el mismo hecho de sus grandes riquezas y el modo precipitado de su crecimiento, esa ciudad era también el sitio más corrompido y anárquico del continente. Pronto se fueron fundando otras ciudades, la mayor parte de ellas en el camino que debían seguir las recuas que llevaban la plata potosina.

En cuanto a la obra misionera, en el Altiplano ésta tomó forma semejante a la que tomó en el Perú. Pronto casi todos los indios estaban bajo la encomienda de algún español, y por ese medio, a base de la ley del más fuerte, poco a poco todos se fueron haciendo cristianos.

En las regiones selváticas de lo que hoy es Bolivia, sin embargo, se siguió un orden muy distinto del que tuvo lugar en el Altiplano. Allí fueron los misioneros, sobre todo los jesuitas, quienes sirvieron de vanguardia a la penetración europea. Los indios mojos, por ejemplo, no se dejaban ver de los conquistadores, y fue sólo tras arduos esfuerzos que los jesuitas lograron establecer con ellos contactos permanentes. Luego de vivir con ellos por varios años, algunos de los indios accedieron a residir en pueblos, como los sacerdotes les sugerían. Y no fue sino largos años más tarde, en

1682, que por fin se comenzó a bautizarlos en grandes números. Muy parecida fue la historia de la obra entre los indios chiquitos, llamados así, no por su estatura, sino por lo pequeñas que eran las puertas de sus chozas. En todo caso, por las selvas amazónicas del oriente boliviano la labor evangelizadora continuó por varios siglos, y hubo varios mártires entre los misioneros.

La conquista de Chile, en la que Almagro fracasó, fue emprendida después de su muerte por Pedro de Valdivia, lugarteniente de Pizarro. En 1540, Valdivia marchó hacia el sur y fundó la ciudad de Santiago. Acto seguido distribuyó las tierras circundantes, con sus indios, entre sus soldados, y se estableció el mismo sistema de explotación que hemos visto en otros lugares. Unos diez años más tarde, Valdivia cruzó el Bío-Bío, antigua frontera del poderío inca, y fundó la ciudad de Concepción. Pero los araucanos, al mando del famoso Caupolicán, le ofrecieron fuerte resistencia. El propio Valdivia fue capturado y muerto por los naturales, y Caupolicán sufrió después parecida suerte en manos de los españoles. Pero la insurrección continuó, pues los indios aprendieron las artes bélicas de los europeos, y no pudieron ser dominados sino hacia fines del siglo XIX. Por tanto, desde el punto de vista de la “era de los conquistadores”, Chile no se extendió mucho más allá del Bío-Bío y los alrededores de Concepción.

Entre los primeros conquistadores, hubo sacerdotes muy parecidos a Vicente Valverde. De Juan Lobo se decía que, en combate contra los indios, era como un lobo en medio de ovejas. Y varios otros tomaron también las armas contra los indios. Cuando por fin llegaron los franciscanos y los dominicos, en 1553 y 1557 respectivamente, la calidad del clero, y su atención al bienestar de los indios, mejoraron notablemente.

Entre aquellos primeros dominicos merece mención especial la figura olvidada de fray Gil González de San Nicolás, quien fue un hábil y atrevido misionero entre los indios, y a la postre llegó a la conclusión de que la guerra que se les hacía era injusta. Atacar con el solo propósito de conquistarlas a personas que no habían hecho ningún mal, decía el clérigo, era pecado mortal, y por tanto no debería ofrecerse la consolación de la penitencia a quienes dirigían tales guerras y no se arrepentían de ello. Pronto las palabras de fray Gil hallaron eco entre los demás dominicos y los franciscanos, y se llegó a negarles la confesión a quienes fomentaban la guerra contra los indios. La situación era difícil para las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, porque fray Gil y los suyos tenían razón. Pero a la postre, y tras una serie de conflictos, se atrapó al fogoso predicador mediante una acusación de herejía por cuanto declaró que las futuras generaciones españolas sufrirían el castigo de los crímenes que sus padres cometían. Esto equivalía a decir que el pecado que se transmite de padres a hijos es no sólo el original, sino también el actual, y tal opinión era herética. Con esa excusa se le impuso silencio al padre Gil González, y se ahogó una de las voces proféticas de su época.

No por ser franceses, sino por ser luteranos.

Pedro Menéndez de Avilés

No por ser españoles, sino por ser traidores, ladrones y asesinos.

Dominique de Gourges

Desde muy temprano los españoles supieron que existían hacia el norte extensas tierras. En 1513 Juan Ponce de León, gobernador de Puerto Rico, recibió una cédula real que lo autorizaba para descubrir y colonizar la isla que los españoles llamaban “Bimini”, en la que se decía que había una fuente maravillosa cuyas aguas devolvían la juventud, o al menos tenían sorprendentes poderes curativos. El resultado fue el descubrimiento de la Florida, que recibió ese nombre porque los exploradores tomaron posesión de ella en nombre del rey de España en la fiesta de Pascua Florida. Tras navegar por ambas costas de la península, y tener algunos encuentros violentos con los naturales, Ponce de León regresó a Puerto Rico. Llevaba noticias de un poderoso cacique en la costa occidental de la península (alrededor de donde hoy está la ciudad de Tampa). Puesto que los naturales hablaban del cacicazgo de Calus, los españoles le dieron a aquel cacique el nombre de “Carlos”, por el que se le conoció desde entonces. Varios años más tarde, Ponce de León emprendió una segunda expedición con el propósito de conquistar aquella tierra supuestamente rica. Pero fue herido por los indios y murió en Cuba a consecuencia de ello.

En 1528 Pánfilo de Narváez, de quien ya hemos tratado al hablar de Cuba y de México, intentó conquistar el país. Su expedición fue un fracaso en el que el mismo Narváez perdió la vida. Ocho años más tarde Alvar Núñez Cabeza de Vaca y otros tres sobrevivientes llegaron, cansados y maltrechos, a los territorios españoles de México. Hernando de Soto exploró la región en 1539 y 1540, pero no la colonizó. Y el intento de Tristán de Luna en 1559 no duró más de dos años.

El reto francés

Fue la penetración francesa en la región lo que obligó a los españoles a prestarle mayor importancia. Mientras no existía una amenaza francesa, las autoridades hispanas estaban más interesadas en México y Perú, de donde fluían oro y plata abundantes. Pero la presencia de los franceses podría interrumpir las comunicaciones españolas. Y en todo caso todas estas tierras supuestamente le pertenecían al rey de España por donación papal, y cualquier otro europeo era un intruso.

Para colmo de males desde el punto de vista español, los franceses que en 1562 se establecieron en las costas de la Florida bajo el mando de Jean Ribaut eran casi todos hugonotes, es decir, calvinistas. Poco después se fundó otra colonia semejante bajo la dirección de René de Laudonniere. En respuesta a todo esto, la corona española comisionó a Pedro Menéndez de Avilés, quien llegó a San Agustín con una fuerte escuadra y atacó a los franceses. De éstos, los que no huyeron y fueron después muertos por los indios, lo fueron por los españoles, quienes degollaron a ciento treinta y dos soldados. Sólo se perdonó a las mujeres y a los niños menores de quince años. Ribaut no fue capturado en esa ocasión, pues estaba ausente. Pero cuando naufragó y se rindió a los españoles, éstos lo mataron, así como a sus setenta y tantos compañeros. Menéndez de Avilés fundó entonces la ciudad de San Agustín, que a partir de entonces sería el principal baluarte español en la Florida.

Ribaut y los suyos no quedaron sin venganza. El osado francés Dominique de Gourges, que no era protestante pero sí amigo de Ribaut, preparó secretamente una expedición que desembarcó en la Florida, en el mismo lugar de la matanza anterior, capturó a un buen número de españoles, y los ahorcó. Puesto que Menéndez había dicho que mataba a sus víctimas “no por ser franceses, sino por ser luteranos”, Gourges dejó junto a los muertos un cartel en el que decía que los había ahorcado “no por ser españoles, sino por ser traidores, ladrones y asesinos”. Entonces, antes de que pudieran llegar refuerzos desde San Agustín, partió hacia Francia.

Pero aun allí lo persiguió la ira de Felipe II, que reclamaba venganza, y tuvo que pasar escondido el resto de sus días.

La empresa española

Menéndez de Avilés y sus lugartenientes fundaron varias colonias en la Florida, pero ninguna de ellas, excepto San Agustín, logró prosperar. El clima era inclemente, y hostiles los naturales. El oro era escaso, y por tanto lo fue también el número de españoles dispuestos a ir a esas tierras. De hecho, mientras la corona pronto tuvo que reglamentar la emigración hacia México y el Perú, a la Florida no iban más que

militares y misioneros. Luego, la supuesta colonización de la región nunca pasó de ser una serie de puestos militares, cuya función era asegurarse de que no se establecieran allí otros europeos.

No es necesario relatar la historia de todas aquellas misiones, sino que bastará con señalar el curso general que siguieron. Quienes más de cerca trabajaron con Menéndez de Avilés fueron los jesuitas. Pero también hubo misioneros franciscanos y dominicos. Por lo general, estos misioneros se establecían en algún lugar en que había una guarnición española, y trabajaban a partir de ese centro.

Pero el hecho era que tanto los naturales como los españoles se mostraban recelosos unos de otros. Repetidamente se dieron casos en que los españoles mataron a los indios porque temían que éstos los atacaran por sorpresa. Y los mismos misioneros tampoco se fiaban de aquellas gentes, a quienes veían como salvajes taimados. El resultado fue que en casi todos los lugares se repitió la misma historia. Algún cacique se mostraba amistoso, y los misioneros esperaban su pronta conversión. Pero alguien decía o sospechaba que la supuesta amistad del cacique no era más que un subterfugio, y que los indios proyectaban destruir a los españoles. Entonces se mataba al cacique, o se cometía algún otro acto violento. A la postre, la misión fracasaba, y en muchos casos la guarnición misma, rodeada por indios hostiles, se veía obligada a partir. En toda esa historia, no faltaron mártires entre los misioneros, hasta tal punto que los jesuitas decidieron abandonar la empresa y dedicar sus recursos humanos a campos más prometedores.

Quizá el más interesante proyecto misionero de esta época fue el colegio que Menéndez de Avilés se proponía fundar en La Habana. El propósito de aquel colegio sería educar en él a los hijos de los caciques floridanos, y de otras tierras, con la esperanza de que aprendieran allí la fe cristiana y más tarde, casados con españolas y de regreso a sus países, fueran ellos quienes sirvieran para la conversión de su pueblo. Lo que se esperaba no era que aquellos hijos de caciques llegaran a ser sacerdotes, pues en esa época estaba prohibido ordenar a los indios. Lo que se esperaba era más bien que, puesto que pertenecerían a las aristocracias locales, tales conversos tendrían mucho peso en sus comunidades, y les abrirían el camino a los misioneros. Además, decía Menéndez, los discípulos de tal escuela servirían también como rehenes que garantizarían la buena conducta de sus padres para con los españoles. Por tanto, en aquel proyecto, como en todos los que emprendía España, al propósito misionero iba unido el interés de conquista y colonización.

De la Florida los españoles pasaron hacia territorios más al norte, en parte porque se temían las incursiones de los ingleses, que empezaban a mostrar interés en esas regiones, y en parte porque esperaban encontrar climas más templados e indios menos hostiles. Así se establecieron avanzadas militares y misiones en Guale (hoy Georgia), Santa Elena (Carolina del Sur) y Ajacán (Virginia). Toda esta expansión tenía su base de operaciones en La Habana, de donde se mandaban personal y suministros, pues los

puestos establecidos en aquellos territorios inhóspitos nunca lograron abastecerse a sí mismos.

En Ajacán ocurrió un trágico incidente que mostraba las dificultades del método misionero que Menéndez de Avilés se proponía seguir en su colegio. En aquellas tierras cifraron los jesuitas sus esperanzas, pues les ofreció su ayuda un hermano del cacique. Este joven, que tomó el nombre cristiano de Luis, había sido arrancado de su patria por los españoles, y de algún modo fue llevado a México.

Allí se ofreció para acompañar y apoyar una misión a su nativa Ajacán, pero cuando la expedición llegó a la región no pudo encontrar a la gente de Luis, y la falta de suministros la obligó a partir para España. Cuatro años más tarde Luis partía de La Habana con una misión jesuita, compuesta por dos sacerdotes, tres hermanos y cuatro catequistas. Llegados a Ajacán, resultó que el verdadero propósito de Luis era sencillamente regresar a los suyos, y se había ofrecido para el trabajo misionero sabiendo que únicamente de ese modo podría volver a ver su patria. Todo el contingente misionero fue muerto por los naturales, excepto el catequista Alonso Méndez, que logró escapar y por quien se tuvo por fin noticia de los hechos.

La colonización española en aquellas tierras se limitó a las costas del Atlántico, excepto en el caso de la península floridana, en cuya costa occidental los españoles fundaron la ciudad de Pensacola, por temor a los franceses que se habían establecido en la Luisiana. Los puestos en Ajacán, Santa Elena y Guale tuvieron que ser abandonados ante el avance de las colonias inglesas. Poco a poco, durante el siglo XVIII, los españoles fueron tomando verdadera posesión del interior de la Florida. Pero en 1763 tuvieron que cederles esos territorios a los ingleses a cambio de La Habana, que había sido tomada por éstos. Veinte años más tarde la Florida volvió a manos españolas, pero en 1819 fue cedida formalmente a los Estados Unidos, que en todo caso habían ocupado militarmente buena parte de la región.

De la presencia de aquellas antiguas misiones en el continente norteamericano no quedó más que el recuerdo, algunas ruinas, y los olvidados huesos de los misioneros que ofrendaron su vida.

El virreinato de La Plata

79

... el odio que tienen [los encomenderos] a los padres de la Compañía; la causa es tener entendido y estar persuadidos que por ellos están privados de las encomiendas y servicios que pudieran tener para sus chacras y haciendas en los indios del Paraná.

Juan Blázquez de Valverde

Los territorios que hoy constituyen las repúblicas de Argentina, Uruguay y Paraguay fueron los últimos de toda Hispanoamérica en que los conquistadores se establecieron permanentemente. En busca de un estrecho que lo llevara al Pacífico, Juan Díaz de Solís descubrió el Río de La Plata en 1516, pero su expedición terminó trágicamente cuando fue muerto por los indios. Cuatro años más tarde, Magallanes se detuvo en la región antes de continuar viaje hacia el estrecho al que le dio su nombre. Y en 1526 Sebastián Caboto recogió a dos sobrevivientes de la expedición de Díaz de Solís, que fueron los primeros en contar leyendas acerca de riquezas fabulosas que según los indios se encontraban hacia el oeste. Pronto se formó el mito de la “ciudad encantada de los Césares”, donde el oro abundaba y había un rey blanco. Al igual que las leyendas de El Dorado y de las Siete Ciudades de Oro atrajeron a los aventureros en otras regiones, en este caso la búsqueda de la ciudad de los Césares impulsó la exploración hacia el interior del país. En 1535 Pedro de Mendoza fundó la ciudad de Buenos Aires, pero pronto tuvo que abandonar la empresa debido a la falta de suministros y a la hostilidad de los naturales, que los españoles habían provocado.

Asunción

Mientras la expedición de Mendoza comenzaba a sufrir dificultades, uno de su lugartenientes, Domingo Martínez de Irala, penetró en el interior, y en 1537 hizo construir un fuerte alrededor del cual se creó más tarde la ciudad de Asunción. En

1541, los restos de la expedición de Mendoza abandonaron a Buenos Aires y fueron a establecerse también en Asunción, bajo el mando del mismo Alvar Núñez Cabeza de Vaca a quien antes vimos caminar desde la Florida hasta México. Pero la guarnición se sublevó, depuso a Cabeza de Vaca, y tomó por jefe a Martínez de Irala.

Al parecer, Irala y los suyos fueron mucho más benévolos con los indios que la mayoría de sus compatriotas en otras partes del continente. Quizá esto se debiera en parte a que sabían que dependían de ellos para su subsistencia, y que estaban aislados de toda posible ayuda en caso de un ataque por parte de los naturales. En todo caso, el carácter más bien pacífico de aquella primera penetración en tierras del Paraguay fue un factor del buen éxito que posteriormente tuvieron en ese país las misiones jesuitas. Mientras tanto, los españoles vivieron en relaciones relativamente amistosas con los indios, y las razas se fueron mezclando con el nacimiento de gran número de mestizos. Pronto casi todos los criollos de Asunción sabían tanto el español como el guaraní, que era la lengua de los naturales de esa región.

Aunque el episcopado de Asunción fue creado en 1547, por diversas razones el primer obispo no llegó hasta 1556. La nueva diócesis quedó bajo la jurisdicción de la archidiócesis de Lima.

Los españoles que se establecieron en Asunción trataron de marchar hacia el occidente en busca de la ciudad de los Césares, pero encontraron que los territorios que se hallaban en esa dirección, que hoy pertenecen a Bolivia, eran ya parte de las tierras conquistadas a partir del Perú, y que por tanto les estaban vedadas.

Tucumán

Mientras tanto, Vaca de Castro, el gobernador del Perú, le sugería a Carlos V, como un modo de deshacerse de los muchos aventureros que habían invadido el país, que se emprendiera una nueva expedición hacia el sudeste (lo que es hoy el occidente argentino). Con licencia del Rey, la empresa le fue confiada a Diego de Rojas, quien bordeó el lago Titicaca y descendió por la ladera oriental de los Andes. Aunque Rojas fue muerto en 1544 por una flecha envenenada, el resultado de esa expedición fue el descubrimiento y colonización de Tucumán.

Poco después hubo conflictos de jurisdicción entre los españoles procedentes del Perú y los que venían de Chile, pues ambos reclamaban la región. Por esa razón, y por lo apartado del lugar, Tucumán fue por largo tiempo un territorio indómito, en el que regía la ley del más fuerte.

Cuando por fin se fundó la diócesis de Tucumán, bajo la jurisdicción de la archidiócesis de Lima, su primer obispo, el dominico Francisco de Vitoria (que no ha de confundirse con el otro dominico del mismo nombre que fue profesor en la

universidad de Salamanca) resultó ser digno pastor de tal grey, pues fue éste el obispo violento de quien dijimos anteriormente que estaba más interesado en el oro que en su pastorado, y que le arrebató un expediente a Santo Toribio de Mogrovejo, y lo arrojó al horno de una panadería.

Cuando fray Francisco renunció en 1587, le sucedió el franciscano Hernando de Trejo, persona dignísima que se esforzó en aplicar las medidas reformadoras que se habían acordado en Lima, bajo la inspiración de Santo Toribio.

Fue también en Tucumán que laboró entre los indios San Francisco Solano, de quien ya hemos tratado.

Buenos Aires

Aunque había sido fundada mucho antes que Tucumán y Asunción, Buenos Aires fue luego abandonada, y tuvo que ser fundada de nuevo en 1580, ahora con tropas procedentes de Asunción y al mando de Juan de Garay. Poco después llegó un fuerte contingente de franciscanos capitaneados por Juan de Ribadeneyra. A partir de entonces, los franciscanos quedaron a cargo de la vida eclesiástica de la recién fundada ciudad.

Empero Buenos Aires no estaba destinada a prosperar rápidamente. Durante mucho tiempo no pasó de ser una pequeña población, pues no había en ella riquezas capaces de competir con los atractivos de México o del Perú. En 1617 Felipe III la separó de la jurisdicción política del Paraguay, y tres años más tarde se creó la diócesis de la Santísima Trinidad del puerto de Buenos Aires. Pero durante todo ese tiempo la ciudad continuó viviendo mayormente del contrabando y del tráfico de esclavos. En 1725 todavía contaba solamente con dos millares de vecinos.

Fue hacia fines del siglo XVIII, con la creación del virreinato de La Plata (1776), que Buenos Aires comenzó a cobrar importancia, pues quedó convertida en la capital de un vasto territorio.

Las misiones del Paraguay

El más interesante capítulo de la historia de la iglesia en toda esa región durante la “era de los conquistadores” fue el referente a las misiones de los jesuitas en el Paraguay.

Ya hemos visto que en otros lugares, tales como el norte de México, se siguió la política misionera de reunir a los indios en pueblos donde vivían bajo la dirección de misioneros. En algunos casos esto se hizo a la fuerza, y en otros mediante la

persuasión. Pero en ningún lugar se hizo con el éxito o en la escala que se lograron en el Paraguay.

El precursor de las misiones jesuitas en el Paraguay fue el franciscano Luis de Bolaños. Este llegó a Asunción en 1574, y se dedicó a aprender las costumbres y lenguas nativas. Cuatro años más tarde fundó el primer pueblo misionero, donde se reunió medio millar de indios. Poco a poco, con el apoyo del gobierno civil, fundó cinco poblados alrededor de la ciudad de Asunción, cada uno con varios centenares de indios. Su propósito era utilizar la presencia española como ejemplo y estímulo para los indios, pero mantener suficiente distancia entre éstos y los colonizadores para evitar los abusos y desavenencias que habían tenido lugar en otros intentos semejantes.

La obra de los jesuitas se inspiró en la de Bolaños, y uno de sus principales instrumentos fue la traducción guaraní del catecismo de San Toribio, producto de las labores de Bolaños. Pero, a diferencia del franciscano, los jesuitas estaban convencidos de que los colonos y soldados españoles eran un verdadero impedimento para su obra misionera, y por tanto decidieron adentrarse más en el país, hacia regiones donde lo europeo fuese casi desconocido. Esa política quedó confirmada cuando la misión entre los guaycurúes, que eran los indios que más parecían amenazar la ciudad española, resultó ser la más difícil y menos fructífera. A la postre los jesuitas les entregaron sus misiones entre estos indios a los sacerdotes diocesanos, y ellos se dirigieron más al interior del país.

El principal promotor de esas misiones fue el padre Roque González, natural de Asunción, que hablaba el guaraní con la misma fluidez que el español. Su carácter, a la vez dulce y osado, le permitió penetrar en regiones donde nunca se había visto un rostro blanco. En más de una ocasión, cuando supo que los indios eran hostiles, sencillamente se dirigió a la región y pidió hablar con el cacique. De ese modo él y otros jesuitas fueron ganándose la confianza de los naturales, y cuando los invitaron a vivir en pueblos algunos de ellos accedieron.

Los pueblos que así se fundaron eran en realidad pequeñas teocracias. Aunque los indios elegían a sus jefes, todos éstos quedaban supeditados al misionero, que tenía la última palabra, no sólo en cuestiones de moral y religión, sino también en los asuntos prácticos de la comunidad.

El plan básico de estos pueblos era generalmente el mismo. Al centro había una gran plaza, donde tenían lugar las reuniones, las procesiones y las fiestas. Frente a la plaza estaba la iglesia, con la residencia del misionero. Había además un almacén donde se guardaban los bienes comunes, y un edificio aparte para las viudas y los huérfanos. Además de los edificios necesarios para talleres, había un buen número de construcciones alineadas en calles, y en cada una de ellas pequeños apartamentos para cada familia.

Buena parte de la propiedad era tenida en común, aunque también se les permitía a los indios tener pequeños terrenos privados. Los animales, aperos de labranza,

semillas, etc., eran propiedad de todo el pueblo. Aunque todos tenían que trabajar cierto número de horas en los campos comunes, siempre hubo tiempo para quienes se interesaban en artesanías especiales, y los naturales llegaron a contar con artesanos hábiles. En algunos de aquellos pueblos, fueron los indios quienes construyeron los órganos para sus iglesias.

Pero no todo era color de rosa. Cada poblado estaba rodeado de grupos de indios que se negaban a abandonar su vida anterior, y que instaban a los otros a volver a ella. Los desertores fueron muchos, pero la mayor parte de ellos volvía por fin a la “reducción”. En otros casos, los indios indómitos instaban a los otros a la rebelión, y fue así que perdieron la vida Roque González (que fue canonizado en 1934) y varios compañeros suyos.

Los peores enemigos de las reducciones, sin embargo, no eran los indios, sino los blancos, tanto españoles como portugueses. Estos últimos temían que las misiones jesuitas fueran un modo de extender el poderío español en tierras brasileñas. Además, la zona en que estaban las misiones era precisamente el territorio que acostumbraban invadir en busca de esclavos. Los españoles, por su parte, se quejaban de que las misiones les quitaban los indios que de otro modo trabajarían en encomiendas. Luego, aunque al parecer existía un conflicto de fronteras entre españoles y portugueses, el hecho es que ambas partes coincidían en su malquerencia hacia las reducciones de los jesuitas.

En 1628 los portugueses de Sao Paulo empezaron a atacar las misiones. Arrasaban los pueblos indefensos y se llevaban por millares a los indios, para venderlos como esclavos. En algunos casos los misioneros acompañaron a sus rebaños en su infortunado éxodo, hasta que los portugueses los obligaron a regresar. El primer remedio que se buscó fue trasladar las reducciones a territorios que estaban claramente fuera de las fronteras del Brasil. A pesar del enorme trabajo que esto conllevó, no resolvió la situación, pues los paulistas sencillamente se internaban más en territorios españoles.

En vista de esa situación, los misioneros decidieron armar a sus feligreses. Los talleres de las reducciones se dedicaron a fabricar armas, y el hermano jesuita Domingo de Torres, de un tiro de arcabuz, mató a uno de los jefes paulistas. Entonces los portugueses se quejaron ante la corte española, con el apoyo mal disimulado de los encomenderos. Pero el papa Urbano VIII excomulgó a los cazadores de indios, y Felipe IV declaró que eran libres y no sujetos a esclavitud. Además, los jesuitas organizaron un ejército indio de cuatro mil hombres que colocaron bajo el mando del aguerrido hermano Torres. En 1641, los jesuitas y sus indios derrotaron decisivamente a los paulistas. Ese mismo año, el Rey rechazó las quejas de quienes acusaban a los jesuitas de haber armado a los indios, y declaró que tenían derecho a hacerlo, siempre que fuese en defensa propia.

El porvenir de las misiones parecía asegurado. A partir de entonces el número y

población de las reducciones jesuitas aumentaron prodigiosamente, y en 1731 llegaron a contar con 141.242 indios bautizados. Se trataba de la más exitosa tarea misionera llevada a cabo en aquella “era de los conquistadores”, y tuvo lugar gracias al valor y al tesón de un puñado de conquistadores espirituales que se negaron a dejarse llevar por el atractivo del apoyo militar español.

Pero la oposición a las misiones no cesó. Se rumoraba que los jesuitas escondían fuertes cantidades de oro en sus poblados. Una larga serie de investigaciones siempre demostró lo contrario, pero repetidamente hubo quien hizo revivir la historia y dio lugar a nuevas sospechas y pesquisas.

Además se decía que los jesuitas aspiraban a crear una república independiente, y hasta se dijo que los gobernaba un rey, “Nicolás I del Paraguay”. Además, era la época en que los jesuitas habían caído en desgracia en la corte española y en otras. Por fin, en 1767, se decretó la expulsión de los jesuitas de todas las colonias españolas. El gobernador Francisco de Paula Bucarelli tomó consigo un fuerte batallón, temiendo sublevaciones al hacer cumplir la orden. Pero los jesuitas hicieron todo lo posible por que sus reducciones pasaran a otros misioneros en paz y armonía.

Supuestamente, los franciscanos y dominicos debían continuar aquella labor. Pero eran pocos los misioneros de que esas ordenes podían disponer, sobre todo por cuanto los jesuitas habían dejado vacíos por todas partes. Poco a poco, las reducciones se fueron despoblando. Los administradores nombrados por las autoridades civiles comenzaron a explotar a los indios, que perdieron su confianza en los nuevos misioneros. Los indios se quejaron ante la corona, pero nadie les hizo caso. Pronto comenzaron de nuevo las incursiones esclavistas de los paulistas, y no faltaron otras por parte de españoles.

Para 1813, las antiguas misiones quedaban reducidas a la tercera parte de lo que fueron en su época de mayor gloria. Así fue desapareciendo aquella empresa, que en sus mejores momentos había escrito bellas páginas en la historia de la obra de la iglesia en pro de los desposeídos y perseguidos.

Los portugueses en África

80

Hay aquí clérigos y canónicos tan negros como el azabache, pero tan educados, con tanta autoridad, tan instruidos, tan buenos músicos, tan discretos y tan cabales, que bien merecen la envidia de los de nuestras propias catedrales.

Antonio Vieira

Fue en el siglo XIII, más de doscientos años antes de hacerlo Castilla, que Portugal completó su proceso de reconquista contra los moros. A partir de entonces, el único camino de expansión que le quedaba era el mar, pues los castellanos pronto dieron muestras de no estar dispuestos a permitir que el vecino reino extendiera su territorio a costa de ellos. Por tanto, Portugal se lanzó al mar. En la primera mitad del siglo XV, el príncipe Enrique el Navegante le dio gran ímpetu a la exploración de la costa occidental africana. Bajo sus auspicios, y tras catorce intentos fallidos, marinos portugueses lograron pasar más allá del Cabo Bojador, y explorar la Gosta hasta Sierra Leona. Aunque lo que así lograron conocer no era más que un borde del continente africano, esto dio ímpetu a nuevas exploraciones, que continuaron aun después de la muerte de Enrique en 1460. Los motivos que impulsaban esa empresa eran varios. Uno de ellos era la esperanza de llegar a la India, y a los demás territorios donde se podía obtener especias, bien navegando alrededor de Africa, o bien encontrando una ruta a través de ese continente, pero más allá de los límites del poderío de los musulmanes, que en esa época dominaban casi toda la costa norafricana. Otro motivo propulsor de tales expediciones era el deseo de establecer contactos y alianzas con Etiopía. Repetidamente llegaban a Europa informes vagos de un gran reino cristiano que se encontraba al otro lado de los musulmanes, y esto creaba esperanzas de que, estableciendo contacto con ese reino, fuera posible lanzar una gran cruzada conjunta que de una vez por todas le pusiera fin a la amenaza del Islam. A todo esto se añadía la curiosidad, pues las noticias que llegaban con los exploradores acerca de una tierra en que abundaban las aves vistosas y las bestias salvajes, y en la que los seres humanos tenían costumbres extrañas, incitaban a los portugueses a indagar más acerca de esas regiones ignotas. Por último, pronto se añadió el nefando

motivo de la trata de esclavos, oro negro manchado en sangre.

En 1487 Bartolomé Díaz rodeó el Cabo de Buena Esperanza, y entre 1497 y 1499 Vasco de Gama subió por la costa oriental del continente, atravesó el Océano Indico hasta la India, y regresó a Portugal con pruebas concretas de que era posible llegar a la India por ese rumbo. Como hemos dicho, cuando los Reyes Católicos le confiaron a Colón la búsqueda de un supuesto paso marítimo en lo que hoy es Centroamérica, le dieron una carta para Vasco de Gama, con quien esperaba reunirse en la India.

El Congo

En 1483 el marino portugués Diego Cao descubrió la desembocadura del Congo, y recibió noticias de que ese territorio, y buena parte del interior del país, le pertenecía al Manicongo, cuyo nombre era Nzinga Nkuwu. La esperanza de establecer contacto con Etiopía le hizo tratar a los súbditos del Manicongo con todo respeto. Allí quedaron cuatro portugueses, mientras Cao llevó consigo cuatro africanos, en parte como huéspedes y en parte como rehenes para garantizar la vida de los cuatro portugueses que quedaban detrás. En Lisboa, el gobierno lusitano trató a los africanos con todo honor, y cuando éstos regresaron a su país poco más de un año después iban contando maravillas acerca de los portugueses. El Manicongo le ofreció alianza a la corte portuguesa, y ésta respondió enviando un contingente de misioneros y artesanos. Al mes, Nzinga Nkuwu se hizo bautizar, y tomó el nombre de Joao, que era el del Rey de Portugal. Al mismo tiempo, los portugueses ayudaban a su aliado a derrotar a sus vecinos más belicosos.

Esa alianza se fortaleció en tiempos del hijo de Joao, Afonso, quien había sido educado por los misioneros y era cristiano sincero. Afonso fue un buen gobernante cuyo principal error fue confundir la prédica cristiana con la vida real de los portugueses, y por tanto confiar demasiado en estos últimos.

Frente a los dominios del Manicongo estaba la isla de Sao Tomé, colonizada por portugueses bajo la dirección de Fernao de Melo. Los colonos de esa isla habían descubierto que su terreno era muy propicio para el cultivo de la caña de azúcar. Pero para dedicarse a ese cultivo necesitaban mano de obra barata, que obtenían tomando esclavos del continente africano. En los territorios del Manicongo, por otra parte, siempre había existido la esclavitud, pero de un modo menos inhumano que el que practicaban los blancos. En todo caso, Melo hizo cuanto pudo por minar las buenas relaciones entre el Congo y los portugueses, pues de ese modo se beneficiaba su tráfico de esclavos. Repetidamente los de Sao Tomé se interpusieron en los mensajes del Manicongo a Lisboa, e hicieron ver a los europeos que los africanos no eran sino salvajes indignos de todo crédito.

A las dificultades surgidas de esto se sumó la mala calidad de los misioneros

enviados al Congo para ayudar a sustituir a los que fueron enviados primero. Muchos se dedicaron al tráfico de esclavos. Otros se negaron a vivir en las casas monásticas construidas para ellos, e insistieron en vivir en sus propias casas, donde tenían concubinas e hijos. Lo que sucedía era que en los últimos años Portugal había logrado por fin establecer contacto comercial con el Oriente, y tanto el gobierno como la iglesia perdieron su interés en el Congo.

Por fin el nuevo rey de Portugal, Manuel, respondió a las quejas de Afonso con un Regimiento en el que daba instrucciones detalladas acerca del modo en que los portugueses debían comportarse en el reino aliado. Pero nadie les prestó gran atención, pues el tráfico de esclavos y el cultivo de la caña de azúcar eran negocios de veras lucrativos.

A pesar de todo esto, Afonso continuaba firme tanto en su fe cristiana como en su confianza en la buena voluntad de los europeos. En 1520, tras largas gestiones, el papa León X consagró obispo para el Congo a Enrique, hermano del Manicongo. Pero de regreso a su país, el nuevo prelado se encontró con la triste situación de que los clérigos europeos no le hacían caso. Enrique murió en 1530, y dos años más tarde Sao Tomé fue hecho obispado, con jurisdicción sobre el Congo.

Todo esto lo aceptó Afonso. Pero a su muerte se produjeron largas guerras en torno a la sucesión al trono, y parte de lo que estaba en juego en ellas era el papel de los portugueses en el país. En 1572, el manicongo Alvaro se declaró vasallo de la corona portuguesa, y de ese modo el país continuó teniendo cierta autonomía hasta 1883.

Mientras tanto, aquella alianza que había comenzado de manera tan prometedora, y la misión que la acompañó, habían quedado en ruinas. Los portugueses no estaban ya tan interesados en llegar a Etiopía a través del Congo, pues habían rodeado el Cabo de Buena Esperanza y establecido contacto directo con el Oriente. A partir de entonces, el Africa cambió de aspecto para ellos, y comenzaron a verla, no ya como un objetivo digno de atención, sino como un obstáculo que era necesario salvar para llegar al Oriente, y como una fuente de esclavos para las nuevas colonias del Brasil.

Angola

En parte debido a las dificultades con el Manicongo, los portugueses empezaron a interesarse en los territorios del Ngola, algo más al sur. En esas tierras, conocidas hoy como Angola, los lusitanos siguieron un plan de campaña distinto del que habían seguido con el Congo, pues se dedicaron a imponer su voluntad en la región. Parte de lo que sucedía era que los traficantes de esclavos, buscando mayores ganancias, utilizaban el territorio de Angola para burlar el monopolio que el Manicongo tenía sobre la mercancía humana que pasaba por sus dominios. Por esa razón, fuertes

intereses hacían todo lo posible por evitar que se estableciera una alianza con el Ngola. A la postre, el territorio quedó convertido en una colonia portuguesa.

Pero aun entonces Portugal no tenía gran interés en esas tierras. Sólo aspiraba a obtener de ellas esclavos para América, y refugio para sus buques que comerciaban con el Oriente. A Angola, como al Congo, fue lo peor de Portugal, tanto en el orden del gobierno civil como en el de lo religioso. El interior del país no se veía sino como el lugar de donde procedían los esclavos, por lo general capturados y traídos hasta cerca de la costa por otros africanos. Por tanto, fueron pocos los blancos que se internaron en la región con ese fin, y muchos menos los que lo hicieron con propósitos altruistas.

Mozambique

Aunque Bartolomé Díaz rodeó el Cabo de Buena Esperanza más de diez años antes, no fue sino en 1498 que Vasco de Gama y los suyos anclaron en la bahía de Mozambique. Lo que había sucedido era que el gobierno portugués había esperado a tener noticias de otra expedición enviada al Oriente por vía terrestre. Los resultados de ese experimento convencieron a la corte de Lisboa de que la vía marítima resultaba más expedita, y fue por ello que enviaron a Vasco de Gama.

Cuando éste llegó a Mozambique, encontró que buena parte de la costa oriental de Africa estaba en manos de musulmanes. Tras bombardear esa ciudad, siguió camino a Mombasa, donde hizo lo mismo. Por fin, más al norte, encontró buena acogida en Malindi, rival de las otras dos ciudades, y estableció con ella una alianza que perduraría por largo tiempo.

Tras recibir los informes de Vasco de Gama, las autoridades lusitanas decidieron que era necesario enviar una fuerte escuadra a la región, para establecer la hegemonía portuguesa y así garantizar la seguridad de su comercio. En 1505 enviaron a Francisco d'Almeida con veintitrés naves y órdenes en el sentido de que, camino a la India, estableciera el poderío portugués en la costa oriental de Africa. En cinco años, toda esa costa reconocía la hegemonía portuguesa. Cuando, en 1528, Mombasa comenzó a dudar de esa hegemonía, fue arrasada una vez más, y a partir de entonces la resistencia fue poca.

En 1506 llegaron los primeros sacerdotes a Mozambique, y desde entonces siempre los hubo en esa colonia portuguesa. Pero por lo general no se trataba de misioneros, sino de capellanes cuya principal función era servir el contingente portugués que servía de guarnición en los diversos fuertes. Cuando, en 1534, se fundó el episcopado de Goa, en la India, toda la costa oriental de Africa quedó bajo su jurisdicción.

Poco a poco, los misioneros, especialmente los jesuitas y los dominicos, se adentraron en el país. El más famoso héroe de esa empresa fue el jesuita Gonzalo de Silveira, quien se internó hasta Zimbabwe en busca de su rey o monomotapa, al cual convirtió y bautizó. Pero ciertos comerciantes africanos, temiendo el impacto del sacerdote, le dijeron al Rey que el misionero no era sino un espía y un hechicero, y el recién bautizado resolvió matar a su maestro. Este supo lo que se tramaba contra él, pero a pesar de ello decidió permanecer en el país, donde fue estrangulado mientras dormía. Tras él fueron muchos los misioneros que perdieron su vida en los próximos cincuenta años. Pero a pesar de ello, el hecho es que la mayoría del clero no se interesaba por los africanos, y que con ello reflejaba la actitud del propio Portugal, cuyo interés se centraba en el Oriente más que en el África.

Como en tantos otros lugares, aquella iglesia no supo distinguir entre su fe y los intereses coloniales. Aunque es cierto que pronto se ordenaron sacerdotes, y hasta un obispo, africanos, y que muchos de ellos se mostraron dignísimos de su ministerio, también es cierto que, aun de tales sacerdotes africanos, se esperaba que todo se midiera según los intereses comerciales y políticos de Portugal. En África, como en América, la cruz llegó con la espada, y demasiado a menudo se usó a modo de espada más sutil para dominar o contentar a los que, de otro modo, posiblemente se hubieran sublevado.

No fue poco el mérito que adquirieron en la China los padres, y por consiguiente la religión cristiana, por los muchos libros de nuestra ciencia y de las leyes de nuestros reinos.... A esto se unía ver que los padres siempre tenían en su casa un buen maestro de la literatura china, y que laboraban diligentemente de día y de noche estudiando su literatura.

Matteo Ricci

Cuando, a raíz de los descubrimientos de Colón, el Papa repartió el mundo no cristiano entre España y Portugal, a este último reino le tocó, no sólo el Africa, que había venido explorando desde hacía largo tiempo, sino también todo el Oriente, que era el objetivo hacia el que se había dirigido buena parte de la exploración de la costa africana. Al regreso de Vasco de Gama, la corona portuguesa emprendió la tarea de colonizar los inmensos y riquísimos territorios que según el papado le correspondían. Pero pronto resultó claro que la pequeña nación ibérica, con una población de alrededor de un millón de habitantes, nunca podría apoderarse de la India, Japón o China.

Puesto que, por otra parte, en esos países abundaban productos de alto precio en Europa, tales como la seda y las especias, pronto se decidió seguir una política, no de conquista, sino de comercio.

Tal negocio sería tanto más lucrativo si los portugueses lograban monopolizarlo. Para ello era necesario establecer toda una red de bases comerciales, marítimas y militares que, al mismo tiempo que les permitieran a los lusitanos tratar con el interior de esos territorios, se lo impidieran a sus rivales de otros países de Europa. Con ese propósito los portugueses se hicieron fuertes en una serie de puntos estratégicos. Además de tener las bases africanas a que ya nos hemos referido, cerraron el paso hacia el noroeste, por el Mar Rojo, adueñándose de Socotra, Ormuz y Adén. En la India tomaron y fortificaron la plaza de Goa, y en Ceilán hicieron lo mismo con Colombo. Más adelante, su presencia en Malaca les cerraba el paso hacia la China a

los europeos osados que llegaran tan lejos. Por último, en la misma China, Macao les servía de centro de comercio con esa enorme nación. Muchos de esos lugares fueron tomados por fuerza, y en otros, como Macao, los portugueses pudieron establecerse porque así lo deseaban las autoridades del país, que querían traficar con ellos. Pero aun en donde tuvo lugar una conquista armada, el deseo de los lusitanos era establecer con los naturales una relación pacífica, que permitiera las transacciones económicas que deseaban realizar.

En todos los lugares arriba mencionados, y en otros hacia donde se fue extendiendo el influjo portugués, pronto hubo sacerdotes e iglesias. Y se lograron también algunos conversos entre los habitantes originales, especialmente en la India, donde algunas de las castas más bajas veían en la nueva fe una esperanza de liberación. Empero los más de los portugueses se ocupaban poco de la conversión de los naturales, o de su propia fe.

San Francisco Javier

Fue entonces que aparecieron en escena los jesuitas, cuya orden acababa de ser fundada. El rey Joao III de Portugal, a quien habían llegado noticias de los ideales y el celo de la nueva orden, solicitó de Roma que seis jesuitas fueran enviados a sus colonias en el Oriente. Loyola respondió que solamente contaba con dos hermanos disponibles, y por fin se decidió que Francisco Javier fuera uno de los enviados. Este se dispuso a partir inmediatamente, sin tomar tiempo más que para remendar su sotana.

El impacto de los dos jesuitas en Lisboa fue tal que el Rey quiso retenerlos en su capital, y se decidió que uno de ellos permanecería allí, y el otro, Francisco Javier, emprendería la misión al Oriente. En abril de 1541, salió de Lisboa el misionero, armado del título de Nuncio Apostólico para el Oriente.

Durante la travesía, Javier dio muestras de su celo misionero, particularmente en la isla de Socotra, donde se dedicó a evangelizar a los naturales mediante señas, pues no conocía su idioma. Al llegar a Goa, en mayo de 1542, las costumbres de los supuestos cristianos del lugar lo escandalizaron, y fue entonces que por primera vez utilizó un método que pronto se hizo famoso. Salía con una campanilla por la calle, invitando a los niños a seguirle. Los llevaba entonces a la iglesia, donde les explicaba el catecismo y las enseñanzas morales de la iglesia, y los enviaba a sus hogares para que les hablaran a sus mayores de lo que habían oído. De ese modo, Javier se fue abriendo paso en la ciudad. Pronto los adultos vinieron a escuchar su prédica inflamada. A ello se siguieron escenas de arrepentimiento, y renuncia a los placeres, que recordaban los tiempos de Savonarola en Florencia.

Empero no era para predicarles a los portugueses que el misionero había marchado a la India. Su estancia en Goa no era más que un interludio mientras se preparaba a

marchar a otras regiones. Cerca de allí había una extensa zona, llamada la Pesquería porque era rica en perlas.

Muchos de los naturales de esa región se habían convertido, pero pronto habían quedado abandonados, carentes de alguien que los guiara en la vida cristiana. Los únicos cristianos a quienes veían eran los comerciantes en perlas, que los visitaban de vez en cuando, y cuyo ejemplo dejaba mucho que desear.

Tras cinco meses en Goa, preparándose para continuar su misión, Javier se fue a la Pesquería, acompañado de dos jóvenes clérigos que conocían el lenguaje de la región. Al principio eran esos dos acompañantes quienes predicaban o traducían lo que el jesuita decía. Pero Javier tenía un sorprendente don de lenguas, y pronto pudo salir por las aldeas con su famosa campanilla, llamando a todos a escuchar sus enseñanzas.

Los conversos se contaban por millares. De otras aldeas cercanas venían peticiones solicitando que el misionero fuera a ellas. Ante la imposibilidad de responder a todas, Javier adiestró a algunos de sus conversos, que fueron por toda la región predicando y bautizando. Pronto hubo cuarenta y cinco iglesias en otras tantas aldeas. De la Pesquería, Javier pasó a la región de Travancore, donde el potentado que se llamaba el Gran Monarca lo recibió cortésmente. Cuando, algún tiempo después, el ejército de un territorio vecino marchó contra Travancore, Javier le salió al encuentro, armado sólo de su crucifijo, su fe y su voz de trueno, y los conminó con tal celo y persuasión que huyeron despavoridos. A partir de entonces, fueron miles los que se convirtieron.

En otras regiones los potentados y los de la casta sacerdotal perseguían a los cristianos, tanto por razones religiosas como porque los veían como agentes de los intrusos portugueses. El propio Javier fue atacado y herido a flechazos, pero logró sobrevivir. Muchos indios fueron al martirio con un gozo que recordaba el de los cristianos de los primeros siglos. Contra los potentados que perseguían a los conversos, Javier trató de emplear el poderío militar portugués. Pero los intereses comerciales se interpusieron, y la proyectada invasión nunca tuvo lugar. Luego, aunque es cierto que Javier nunca empleó las armas para su propia defensa, también es cierto que apeló a ellas, aunque sin éxito, para la defensa de otros cristianos.

En 1546, tras dejar a otras personas a cargo de la obra en la India, se embarcó para Malaca, donde aprendió el idioma malayo, y de donde pasó después a las Molucas. Allí se enteró de una isla cuyos naturales, después de abrazar el cristianismo, se habían vuelto apóstatas y caníbales. Allá fue el valiente misionero, y lo primero que vio al desembarcar fue un montón de nueve cadáveres de portugueses, tirados sobre la playa. Pero a pesar de ello se adentró en la isla, hizo contacto con los nativos, y les habló con tal dulzura, firmeza e inspiración que se arrepintieron y le pidieron que les enviara quien los ayudara a mantenerse en la fe.

De las Molucas, Javier regresó a Malaca, y de allí a Goa, donde debía atender a sus obligaciones como nuncio apostólico.

Además, desde algún tiempo antes había establecido contacto con unos japoneses que le rogaban que fuese a su país, y antes de acceder a esos ruegos, y así alejarse todavía más de su base de operaciones en Goa, era necesario regresar a ella.

Por fin, en 1549, pudo partir para el Japón, acompañado de los tres japoneses que lo habían invitado, y de otros dos jesuitas. En aquel imperio insular estuvo el misionero por más de dos años, y el número de conversos, además de la amable acogida que recibió, le llevaron a pensar que había echado las bases de lo que pronto sería una floreciente iglesia. No podía imaginar que poco después de su muerte, por una compleja serie de razones, se desataría en el país una violenta persecución que casi haría desaparecer su obra. (De hecho, la iglesia japonesa pareció haber sido completamente destruida, hasta que, tres siglos más tarde, otros misioneros descubrieron que todavía quedaban en la región de Nagasaki unos cien mil cristianos, producto de la misión de Javier y sus compañeros.) De Japón, Javier regresó a Malaca, donde recibió noticias de que se había creado una nueva provincia jesuita, que comprendía todo el territorio al este del Cabo de Buena Esperanza, excepto Etiopía, y que él había sido nombrado superior de esa provincia. Puesto que ese cargo echaba sobre sus hombros nuevas responsabilidades, el infatigable misionero tuvo que posponer por algún tiempo el sueño dorado que abrigaba su corazón: predicar el evangelio en China.

Por fin, en 1552, pudo emprender su anhelado viaje. Antes de partir se despidió de Goa, tras escribirle al rey de Portugal: “Lo que nos llena de valor es que Dios mismo ha inspirado en nosotros este pensamiento ... y que no dudamos de su poder, que sobrepasa infinitamente al del rey de la China“. Empero no le fue dado al intrépido predicador penetrar en ese país. Las autoridades se lo impedían, y se vio obligado a permanecer en la isla de Sanchón, a las puertas del vasto imperio, donde murió.

Los métodos misioneros de Javier fueron muchos y muy complejos. En lo exterior, lo que casi siempre se le veía hacer era salir a la calle con su campanilla, ganarse a los niños, y a través de ellos a sus padres. Además, su don de lenguas era extraordinario, pues a los pocos meses de estar en algún país podía enseñar el catecismo y predicar en el idioma de la región. Su celo y carácter a la vez dulce y fogoso le abrieron puertas y le permitieron hacer caso omiso de obstáculos y peligros que de otro modo acaso hubieran sido insalvables. Poco después de su muerte se contaban numerosos prodigios hechos por él, o por los predicadores nativos que enviaba a algunas aldeas. Su espíritu de pobreza, y de amor a los pobres y los oprimidos, se puso de manifiesto repetidamente, y le ganó el respeto de muchas gentes que odiaban a los comerciantes y militares portugueses.

Pero al mismo tiempo hay que decir que, carente de recursos humanos, e impulsado siempre por sus ansias de predicar en nuevos lugares, muchas veces Javier hizo poco por la instrucción religiosa de sus conversos. Hubo días en que, según él mismo cuenta, bautizó a diez mil personas. Después marchaba a otro lugar, unas veces

dejando a otro clérigo a cargo de aquella misión, y otras no, por carecer de personal suficiente. Además, aunque aprendía los idiomas de los lugares que visitaba, no daba muestras de sentir verdadero respeto hacia su cultura.

Cuando alguien era bautizado, se le daba un nombre “cristiano”, es decir, portugués, y se le vestía de ropas “cristianas”. Al parecer, muchos de los conversos de Javier entendían que al bautizarse se hacían no sólo discípulos de Jesucristo, sino también súbditos de la corona portuguesa. Tales métodos, que dieron resultado en aquellas regiones de América donde la presencia europea aplastó la cultura del país, creaban grandes dificultades en aquellas regiones del Asia en que existían civilizaciones muchísimo más antiguas que la occidental, y desde cuyo punto de vista los europeos no eran más que unos bárbaros que visitaban sus costas.

La cuestión de la acomodación

Todo esto se planteó con la llegada al Oriente de una nueva generación de misioneros jesuitas. Aunque éstos fueron muchos, los dos más notables fueron Roberto de Nobili y Mateo Ricci. El primero trabajó en la India, y el segundo en China. Nobili era un jesuita de origen italiano que, al igual que antes Javier, pasó al Oriente con permiso de las autoridades portuguesas. Prácticamente toda su carrera transcurrió en la India, primero en la Pesquería y después en la región de Madaura. En la Pesquería, Nobili se percató de que una de las razones por las que aquellas gentes estaban tan dispuestas a convertirse era que ello las libraba del lugar inferior a que las condenaba el sistema hindú de castas. Pero al mismo tiempo esto quería decir que las castas superiores asociaban la nueva fe con los intocables y otras gentes parecidas, y por tanto no estaban dispuestas a escuchar a los misioneros. Nobili decidió entonces seguir en Madaura un método distinto. El mismo decía que era de origen noble en Italia, y que por tanto en su país de origen pertenecía a las castas más elevadas. Se vestía como los brahmanes y se dedicó a estudiar el sánscrito. Al mismo tiempo que conservaba sus votos monásticos, seguía también la dieta vegetariana de los hindúes, y se hacía llamar por el título honorífico de “maestro”. Además, comenzó a dar pasos para que se autorizara la celebración de la misa en sánscrito. Cuando por fin logró algunos conversos entre las castas superiores, determinó que a su iglesia solamente podían entrar los que pertenecieran a ellas. De ese modo Nobili esperaba convertir primero a los poderosos, a través de los cuales tendría lugar la conversión del resto del país.

Según él, aunque el sistema de castas era malo, se trataba de una cuestión cultural y no religiosa, y por tanto los misioneros no debían oponérsele. Al contrario, era necesario respetar la cultura de los hindúes, y utilizar el sistema de castas para la predicación del evangelio. Naturalmente, lo que cabría preguntarse es si en fin de cuentas la justicia y el amor no son parte integrante del evangelio, y si éste no se

tergiversa cuando, con el fin de lograr adherentes, se niegan elementos tan esenciales del mensaje cristiano. Por ello, los métodos de Nobili crearon controversias, hasta que fueron condenados por Roma en el siglo XVIII.

Mateo Ricci siguió en la China una política parecida a la de Nobili en la India, aunque sin llegar a sus extremos. La China se mostraba herméticamente cerrada, pues no le permitía a europeo alguno adentrarse en ella. Poco después de la muerte de Javier, un franciscano español procedente de las Filipinas declaró, tras tratar de predicar en ese país, que “con o sin soldados, querer entrar en la China es como tratar de llegar a la Luna”. Pero a pesar de ello los jesuitas no abandonaron el sueño de Francisco Javier. Comprendiendo que la China era un país altamente civilizado, acostumbrado a tratar al resto del mundo como bárbaros, llegaron a la conclusión de que el único modo de poder hacer algún impacto allí era mediante el cabal conocimiento tanto del idioma como de la cultura del país. Por tanto, en las fronteras mismas de la China, un grupo de jesuitas se dedicó a tales estudios.

Poco a poco los chinos de Cantón se fueron convenciendo de que aquellos europeos, a diferencia de los otros muchos aventureros que venían en busca de riquezas, eran dignos de estima. Por fin, tras una larga serie de gestiones, les fue dado permiso para establecerse en la capital provincial de Chaochin, pero no para viajar por otras regiones del país.

Entre aquel pequeño grupo de misioneros se encontraba el italiano Mateo Ricci. Luego de unirse a la Sociedad de Jesús en 1571, y estudiar en Portugal, fue enviado al Oriente por las autoridades de ese país. Cuando se le nombró como misionero a la China, Ricci se dedicó asiduamente al estudio de su idioma y sus costumbres. Pronto se percató de que entre los chinos se le daba gran valor a la erudición, y por tanto se dedicó tanto a estudiar la literatura china como a darles a conocer a los chinos algo de sus propios conocimientos de matemáticas, astronomía y geografía. Poco a poco se fue dando a conocer como erudito. Su mapa del mundo y los relojes que construía le ganaron la admiración de muchos. Su tratado De la amistad, escrito en chino según los canones de la literatura china, fue muy bien recibido. Pronto circularon noticias acerca del “sabio de Occidente”, y muchos chinos cultos acudían a conversar con él, y a discutir acerca de astronomía, filosofía y religión. La corte imperial comenzó a interesarse en el autor del mapa que hablaba de mundos hasta entonces insospechados, y que explicaba los movimientos de los cuerpos celestes según principios matemáticos complicadísimos, pero que parecían ser correctos. Por fin, en 1606, se le invitó a la corte imperial de Pekín, donde el gobierno le dio facilidades para construir un gran observatorio, y donde permaneció hasta que murió en 1615.

La estrategia de Ricci consistió en penetrar en la China sin tratar de lograr gran número de conversos, pues temía que de otro modo las autoridades lo echaran del país. Repetidamente les dijo a sus jefes que en la China se ganarían más personas mediante la conversación privada que con la predicación abierta. Además, nunca hizo construir

iglesia o capilla alguna. Su púlpito era el salón donde él y sus amigos se reunían para estudiar y conversar. A su muerte, dejó un pequeño núcleo de conversos, todos de la más alta sociedad china. Pero su predicación no había penetrado a las demás clases sociales.

Después de la muerte de Ricci, las autoridades chinas siguieron nombrando a otros jesuitas para que fueran sus astrónomos y relojeros oficiales. Poco a poco fue aumentando el número de conversos entre los chinos, y antes del siglo se contaban por cientos de miles.

Al igual que en el caso de Nobili, los métodos de Ricci dieron lugar a largas disputas entre los católicos, aunque no se trataba aquí de castas sociales, sino de la veneración a los antepasados y a Confucio. Los jesuitas decían que tal veneración no era sino una costumbre social, que mostraba el respeto hacia los antepasados. Sus opositores, mayormente dominicos y franciscanos, alegaban que era idolatría. Además, entre ambos bandos se discutía cuál de dos términos chinos debía emplearse para referirse al Dios cristiano. Cuando el emperador de la China se enteró de que la disputa había llegado al papa, se mostró ofendido de que alguien pudiera pensar que un bárbaro europeo, que ni siquiera sabía una palabra de chino, fuera capaz de enseñarles a los chinos cómo hablar su propio idioma.

Pero lo que no se discutió en el caso de la China, y sí en el caso de la India, era si se predicaba verdaderamente el evangelio cuando se le presentaba de tal modo que no parecía incluir palabra alguna de juicio sobre las estructuras sociales existentes. Un cristianismo adaptado al sistema de castas, ¿merece verdaderamente el nombre de tal? Esta pregunta, planteada en tales términos en la India, sería una de las preguntas fundamentales que los cristianos tendrían que hacerse en siglos por venir.

Si los indios tuvieran una vida espiritual, reconocieran a su Creador y su vasallaje a Su Majestad y obligación de obedecer a los cristianos ... los hombres [portugueses] tendrían esclavos legítimos capturados en guerras justas, y también tendrían el servicio y vasallaje de los indios de las misiones. La tierra estaría poblada de colonizadores. Nuestro Señor ganaría muchas almas, y Su Majestad recibiría grandes ingresos de esta tierra.

Manuel da Nóbrega

El primer europeo en navegar por las costas de lo que hoy es Brasil fue Vicente Yáñez Pinzón, a principios de 1500. Pero ese mismo año el portugués Pedro Alvares Cabral partió de Lisboa con una fuerte escuadra con destino a la India. Siguiendo las instrucciones de Vasco de Gama, en el sentido de que evitara las calmas de la costa africana, Alvares Cabral se desvió hacia el occidente, y el 22 de abril sus vigías avistaron la costa brasileña. Tras explorar la región por algunos días, la flota continuó camino a la India, pero no sin antes enviar un buque de regreso a Portugal, con noticias detalladas de las tierras descubiertas y de sus habitantes.

Según lo acordado entre España y Portugal, y aprobado por el papa, aquellas tierras quedaban dentro del territorio que le correspondía al gobierno de Lisboa. Pero éste estaba demasiado ocupado con sus empresas hacia el Oriente, y durante un tercio de siglo se hizo poco por colonizar aquellas costas. Durante ese tiempo, hubo varios viajes de exploración, y se establecieron contactos con los naturales de la región. La única riqueza que se descubrió allí fue una madera, la del llamado “palo de brasil”, que servía para producir tintes, y que le dio su nombre al país. El rey Manuel de Portugal le concedió el monopolio sobre esa madera a un grupo de comerciantes portugueses. Estos establecieron pequeños puestos comerciales, con sendos almacenes, en diversos lugares de la costa. Allí vivía un escaso número de portugueses que se dedicaba a contratar con los indios para que éstos cortaran y llevaran a los almacenes la madera del brasil, a cambio de cuchillos, hachas, agujas, alfileres y chucherías.

Pronto los franceses se interesaron en aquel comercio tan productivo, y comenzaron a competir con los portugueses. Su método era algo distinto, pues lo que

hacían era dejar en la costa algunos representantes, que vivían entre los indios, aprendían su idioma, y servían de traductores y de agentes mercantiles. Cuando llegaban los barcos franceses, aquellos traductores y sus amigos indios llevaban la madera a la costa, a cambio de menudencias y útiles semejantes a los que traían los portugueses.

En aquellos primeros contactos, los europeos se maravillaron de la hospitalidad con que los indios los recibieron. Además de darles de comer, les ofrecían sus hijas como concubinas. Según los primeros informes llegados a Europa, se trataba de una noble raza de salvajes, increíblemente inocentes, sin religión ni gobierno. En tales opiniones algunos historiadores han visto una sutil indicación del descontento que comenzaba a aparecer en Europa con respecto a la iglesia y los gobiernos. Decir que los indios brasileños eran perfectamente felices sin religión ni gobierno era dar a entender que quizá lo mismo podría hacerse en la vieja Europa.

Empero aquellos cuadros idílicos de la vida en el Nuevo Mundo pronto les cedieron el lugar a otros informes. Esos indios al parecer tan nobles y pacíficos eran caníbales. Cuando tomaban algún cautivo de una tribu enemiga, lo mataban de un mazazo en la cabeza, y se lo comían en medio de una serie de ceremonias. Eran además, según se decía, harto materialistas, pues no entendían más que de la vida presente, y por tanto estaban dispuestos a vender su alma y cambiar de religión a cambio de unos anzuelos o un cuchillo. Y tampoco gustaban de trabajar, pues se limitaban a sembrar la mandioca que necesitaban, y el resto del tiempo lo pasaban en cacerías, fiestas y danzas.

Pero a pesar de las opiniones encontradas acerca de los indios, todos coincidían en que las tierras eran ricas, capaces de producir, no sólo el brasil que poco a poco iba desapareciendo de las costas, sino también la caña de azúcar. Y, puesto que en esa época el azúcar se vendía a altísimo precio en los mercados europeos, pronto hubo quien empezó a mirar hacia el Brasil con ojos codiciosos.

Las capitanías

Fue entonces que el rey Joao III les hizo entrega a quince favoritos suyos de otros tantos territorios en la costa brasileña. Estos territorios recibieron el nombre de “capitanías” y los “donatarios” que los recibieron debían tener amplios privilegios, parecidos a los de los señores feudales de antaño. A cada capitanía le correspondían cincuenta leguas de costa y todo el interior tras ellas, hasta el punto indefinido en que comenzaban las posesiones españolas.

El sistema de las capitanías no tuvo buen éxito. Cinco de ellas nunca fueron ocupadas por sus donatarios, y a la postre ocho de las otras diez fracasaron. Las dos que lograron subsistir fueron la de Pernambuco, bajo Duarte Coelho Pereira, y la de

Sao Vicente, que incluía a Sao Paulo, y fue donada a Martin Afonso de Sousa. De hecho, este último había comenzado su empresa colonizadora en 1532, antes de que la corona dividiera todo el país en capitanías.

Puesto que a partir de entonces el Rey se reservó el monopolio sobre la madera de brasil y sobre las especias que pudiera haber, la principal fuente de riqueza para los colonos era la caña de azúcar. Pero su cultivo, y la tarea de producir el azúcar, requerían abundante mano de obra. Era necesario talar los montes y limpiar los campos antes de ararlos y sembrarlos. Después había que cortar y moler la caña. Y por último era necesario hervir su jugo, y para ello se necesitaba cortar leña. Luego, el único modo en que esa industria podía resultar lucrativa era mediante el trabajo de los indios. Pero éstos se negaban a trabajar en los campos, prefiriendo la caza y la pesca, y alegando que ésa era tarea de mujeres. Los artefactos que antes sirvieron para comerciar con los indios no eran ya suficientes para incitarlos al trabajo en los campos de caña o en los ingenios.

Fue así que surgió la esclavitud de los indios. Portugal, a diferencia de España, tardó mucho en legislar acerca de si era lícito o no esclavizar a los naturales del Nuevo Mundo. Y cuando esa legislación se produjo, fue siempre ambigua e ineficiente. Al principio los colonos les compraban esclavos a sus vecinos indios, a cambio de herramientas y diversas chucherías. Estos a su vez atacaban a sus enemigos tradicionales, los sometían a esclavitud, y se los traían a los portugueses, quienes justificaban ese comercio diciéndose que les estaban salvando la vida a prisioneros de guerra que de otro modo serían muertos y comidos por los vencedores.

Pero ese modo de hacerse de esclavos no resultó suficiente, en parte porque los indios amigos, una vez saciada su necesidad de cuchillos, hachas, anzuelos, etc., no tenían mayor interés en continuar comerciando con sus vecinos europeos. Se comenzó entonces a incitar a unas tribus a guerrear contra otras, dándoles toda clase de excusas. Además, pronto aparecieron traficantes portugueses, que descubrieron que el modo más barato y económicamente provechoso de hacerse de esclavos era navegar por las costas y hacer cautivos de cualesquiera indios que cayeran en sus manos. En teoría, sólo era lícito esclavizar a los indios tomados en “guerra justa”. Pero las autoridades sabían que las colonias no podían subsistir sin el trabajo de los esclavos, y por tanto siempre fue posible encontrar alguna razón para justificar las excursiones de los traficantes.

Otro modo de satisfacer la demanda de esclavos fue traerlos de Africa. Los indios comenzaron a internarse más en el territorio, y por ello su captura se hacía difícil. Además, una vez traídos a las plantaciones y los ingenios, siempre soñaban con regresar a los suyos, y les era relativamente fácil desaparecer en la maleza. Los africanos, por otra parte, provenían de climas semejantes a los del Brasil, pero no tenían los contactos con las tribus del interior de que gozaban los indios, y por tanto se les hacía más difícil escapar.

Además, algunos misioneros, en sus esfuerzos por defender a los indios, estimularon el tráfico de esclavos africanos. Y a todo esto se añadió la relativa facilidad con que los barcos negreros podían atravesar el Atlántico desde el Congo, Angola o Guinea. Luego, pronto se sumó a los portugueses y a los indios un fuerte número de esclavos negros. La vida de aquellos primeros colonos era licenciosa y desordenada. Muchos tenían varias concubinas indias, y algunos contaban con decenas de ellas.

Algunas de estas mujeres eran esclavas, y otras les habían sido dadas por sus padres a los portugueses en señal de amistad. Los pactos sellados de ese modo se utilizaban para incitar a las tribus amigas a luchar contra los franceses o contra otras tribus, las más de las veces para adueñarse de sus tierras y sus personas.

La colonia real

Aquel régimen sin ley no podía durar largo tiempo, sobre todo por cuanto las dos capitanías que habían tenido éxito resultaban en extremo lucrativas. Tanto para establecer el orden como para adueñarse de mayores riquezas, en 1549 el Rey hizo del Brasil una colonia real, y les compró sus derechos a los donatarios. Junto al primer gobernador, Tomé de Sousa, llegaron los primeros jesuitas, bajo la dirección de Manuel da Nóbrega. Poco después, en 1551, Julio III nombró al primer obispo del Brasil, Pero Fernandes Sardinha. Ese primer gobernador resultó ser una persona hábil, que rigió los destinos de la colonia durante cuatro años, manteniendo la concordia con los indios vecinos y asegurándose de que el poder real fuera obedecido en todas las capitanías, y no sólo en Salvador (Bahía), donde estableció su capital.

El obispo resultó ser menos sabio. Pronto se ganó la enemistad de los colonos, y no se ocupaba para nada de los indios. Los conflictos con el gobernador no se hicieron esperar, y el obispo decidió partir para Portugal a llevarle sus quejas al Rey. Pero naufragó, y él y sus acompañantes fueron muertos y comidos por los indios.

El segundo gobernador resultó ineficiente, y lo sustituyó en 1558 Mem de Sá. Este era un personaje firme y aguerrido, de gran habilidad política y diplomática. Pronto tuvo a unas tribus guerreando contra otras, al tiempo que mostraba la fuerza de las armas portuguesas. Los indios, que habían comenzado a inquietarse bajo el anterior gobernador, se llenaron de terror. A los que no fueron muertos o huyeron hacia las selvas del interior, el gobernador los obligó a vivir en las reducciones de los jesuitas.

Al igual que en el Paraguay y otros lugares, los jesuitas del Brasil habían llegado a la conclusión de que el mejor modo de evangelizar a los indios era haciéndolos vivir en aldeas o reducciones, bajo la supervisión de uno o dos jesuitas. Por ello se alegraron de los triunfos de Mem de Sá. Uno de ellos expresó su contento con el terror que el gobernador había sembrado entre los indios, diciendo: “Todos tiemblan de miedo ante

el gobernador, y ese miedo, aunque no les dure por toda la vida, nos basta para enseñarles.... Ese miedo les ayuda a oír la Palabra de Dios“.

Esto señala una diferencia notable entre las reducciones jesuitas del Brasil y las del Paraguay. En las de este último país, como dijimos, se trató de seguir un método pacífico. Sacerdotes tales como Roque González hacían todo lo posible por convencer a los indios de que les convenía vivir en aldeas, y muy rara vez apelaron a las armas de los conquistadores. Aun más, los jesuitas del Paraguay pronto decidieron establecer sus reducciones a la mayor distancia posible de los colonos blancos, pues temían el contacto entre sus indios y esos colonos. Los del Brasil, por el contrario, fundaron sus reducciones a la fuerza, y los indios acudían a ellas porque les parecía ser el único modo de escapar de la muerte o la esclavitud.

Por su parte, los jesuitas recibieron agradecidos esa ayuda del brazo secular, y les devolvieron el favor a los colonos ofreciéndoles el trabajo de los indios de las reducciones. Al principio se trataba de trabajo remunerado. Pero, dada la enorme autoridad de los sacerdotes en esas aldeas, y dado el sistema de propiedad en común, a la postre se volvió un sistema de trabajo forzoso, del que los indios no podían escapar, y que se administraba mediante acuerdos entre los sacerdotes y los colonos.

El éxito de las reducciones, según lo medían los misioneros, fue enorme. Pronto los niños aprendieron los principios del catolicismo y la moral que les enseñaban los misioneros, y se dedicaron a convertir a sus padres, y hasta a delatarlos cuando no seguían los preceptos de la iglesia. A los niños que hacían tal cosa se les premiaba y lisonjeaba. Puesto que todas las tradiciones de los naturales estaban íntimamente unidas a su religión, casi todas ellas fueron extirpadas por los misioneros, con la ayuda de sus jóvenes conversos. A fines del siglo XVI, había en el Brasil 128 jesuitas, y casi todos los indios que se habían sometido a los portugueses vivían bajo su tutela.

Empero la reacción indígena no se hizo esperar. Pronto apareció un culto mesiánico que combinaba elementos del cristianismo con otros tomados de las tradiciones del lugar. Cuando las reducciones de los jesuitas sufrían de enorme mortandad debido a una epidemia de viruela, los indios empezaron a hablar de un salvador, a quien llamaban “Santo”, que los libraría del yugo de los portugueses, y haría de ellos sus esclavos. Ese culto, que recibió el nombre de santidad, pronto se esparció tanto entre los indios sometidos como entre los que continuaban escondidos en las selvas, y sirvió de punto de contacto entre ambos grupos.

En 1580 la santidad preocupaba sobremanera a las autoridades, y el nuevo gobernador decidió hacer uso de un mestizo, a quien los portugueses llamaban Domingo Gentes Nobre, y los indios Tomocauna, para ponerle fin a la amenaza de aquel movimiento. Tomocauna era un traficante de esclavos que acostumbraba adentrarse en el corazón del Brasil, ganarse la confianza de alguna tribu, y regresar con millares de esclavos. Tomocauna se dirigió al cuartel general de la santidad, donde residían el “papa” y su esposa, “la madre de Dios”. El resultado de su expedición fue

que convenció a un buen número de los adeptos de ese culto que les convenía vivir en la plantación del colono Fernao Cabral de Ataíde, que era quien había costado la empresa. Junto a aquellos indios, Tomocauna regresó a las tierras de Cabral, y éste los recibió y les permitió vivir allí, a cambio de su trabajo. Así se hizo el colono de mano de obra barata.

En 1591 llegó la Inquisición al Brasil. Entre los procesados por ella se contaron Fernao Cabral y su esposa, acusados de haber adorado el ídolo de la santidad, al cual llamaban “María”. Ellos dijeron que lo habían hecho sólo por contentar a sus huéspedes, pero el Santo Oficio los condenó a dos años de prisión.

En cuanto a Tomocauna, regresó al monte, donde se hizo amigo del papa Antonio, jefe de la santidad, y los seguidores de esa secta llegaron a venerarlo bajo el nombre de “San Luis”.

La acusación de que fueron objeto Cabral y su esposa fue típica de los procesos de la Inquisición en aquellos tiempos. En lo que se refería al modo en que los colonos trataban a los indios, nadie fue acusado de esclavizarlos ilegalmente, de explotarlos o de darles muerte. Pero sí se acusó a muchos de venderles armas, de participar de sus ceremonias, y sobre todo de comer carne en Cuaresma cuando estaban viviendo en sus aldeas.

Villegagnon y los primeros protestantes

Durante la primera mitad del siglo XVI, los franceses se contentaron con visitar las costas del Brasil para comerciar con los indios. Pero a mediados de siglo comenzaron a interesarse en establecer una colonia permanente en la región. A cargo de esa empresa quedó Nicholas Durand de Villegagnon, un hábil soldado que se había distinguido en varias campañas europeas.

A fines de 1555, Villegagnon llegó a la bahía de Guanabara con su flotilla de tres navíos. En esa bahía habían estado antes los portugueses, y le habían dado el nombre de Río de Janeiro. Pero la colonia portuguesa tuvo que ser abandonada cuando los indios tamoyos, cansados de los malos tratos recibidos, la atacaron. Luego, los franceses no tuvieron más que declarar que eran enemigos de los portugueses para asegurarse de ser bien recibidos.

Villegagnon y los suyos se establecieron en una isla en la bahía. Era un sitio ideal para la defensa, pues estaba casi rodeada de altos farallones. Los lugares más vulnerables fueron fortificados con ayuda de los indios. Al parecer, el lugar era inexpugnable. Pero su punto débil era la falta de agua potable, que tenía que ser llevada desde la tierra firme.

Con esclavos comprados de los indios vecinos, los franceses comenzaron todas las

labores propias de la colonización. Además, puesto que parte del proyecto consistía en fundar una colonia en que hubiese libertad de cultos (era la época de que tratamos en la sección anterior, cuando existían en Francia tensiones continuas entre católicos y protestantes), Villegagnon le escribió a Calvino pidiéndole que enviara pastores protestantes.

Desde el principio, Villegagnon tuvo dificultades con sus colonos. Muchos de éstos habían venido al Nuevo Mundo a enriquecerse. Pero su jefe no les permitía esclavizar a los indios amigos, ni aceptar las mujeres que éstos les ofrecían. Esto dio lugar a una conspiración, pero Villegagnon se enteró de ella, mató al jefe, y puso en cadenas a los demás.

El próximo contingente llegado de Francia, bajo el mando de un sobrino de Villegagnon, traía dos pastores protestantes, enviados por las autoridades ginebrinas en respuesta a la solicitud recibida. Pero esto aumentó las desavenencias en la pequeña colonia. Los católicos acusaron a los protestantes de tratar de convertirlos, y éstos los acusaron a ellos de oprimirlos. Hubo varios incidentes violentos. Por fin Villegagnon tomó el partido de los católicos, hizo matar a cinco de los protestantes, y ordenó que los demás fuesen expulsados de la colonia. Entre los así castigados se contaba el pastor Jean de Léry, uno de los pocos europeos que en aquellas costas trataron de entender a los indios. Las crónicas que Léry ha dejado son una de las principales fuentes que nos permiten conocer hoy el modo en que los indios veían aquella invasión de sus tierras. En ellas se encuentra la historia del diálogo que el pastor sostuvo con un anciano indio: —¿Por qué es que ustedes, los franceses y portugueses, vienen desde tan lejos a buscar madera para calentarse? ¿No hay madera en su país?—Sí la hay— respondió el pastor, —pero no como ésta. Además, no la queremos para quemar, sino para teñir las ropas como hacen ustedes con sus cuerdas de algodón y con sus plumas.

—¿Y necesitan mucha?—Sí. En nuestro país hay comerciantes que tienen más tela, cuchillos, tijeras, espejos y otras cosas que todo lo que ustedes puedan imaginar. Uno solo de ellos puede comprar toda la madera que va en varios barcos.

—¡Ah! Lo que usted me cuenta es increíble. Y ese hombre tan rico, ¿nunca muere?—, —sí. Muere como los demás.

—¿Y qué se hace entonces cuando se muere con todas esas cosas que tiene?—Son para sus hijos, o si no para sus hermanos y parientes.

—Ya me doy cuenta de que ustedes los franceses son locos. Cruzan el mar con mil trabajos y dificultades.... y trabajan con afán para acumular riquezas para sus hijos ... ¿No bastará la tierra que los alimenta a ustedes para alimentarlos a ellos también? Nosotros también tenemos padres, madres e hijos a quienes amamos. Pero confiamos en que después de nuestra muerte la tierra que nos alimentó los ha de alimentar a ellos también. Por eso podemos vivir sin grandes preocupaciones.

El pastor Léry y otros establecieron buenas relaciones con los tamoyos, y cuando por fin los portugueses atacaron a los franceses tuvieron que enfrentarse, no sólo a

estos últimos, sino también a sus aliados indios. Tras graves bajas, una expedición bajo el mando del gobernador Mem de Sá tomó el fuerte francés. Pero los tamoyos, y los franceses refugiados entre ellos, continuaron ofreciendo resistencia por largo tiempo.

Aunque a partir de entonces no hubo una colonia francesa en Guanabara, los buques de esa nacionalidad continuaban visitando el lugar, y reforzando la resistencia de los tamoyos y de los pocos franceses que quedaban allí. Puesto que algunos de éstos eran protestantes, desde el punto de vista portugués aquella lucha se convirtió en una guerra de religión. Era necesario deshacerse de los herejes que mancillaban aquellas tierras del catolicísimo Portugal.

La lucha continuó por largo tiempo. Los tamoyos derrotaron repetidamente a los portugueses y a sus aliados los tupiniquines. Por fin, los sacerdotes jesuitas Nóbrega y José de Anchieta emprendieron una difícil embajada entre los tamoyos. Estos los recibieron y se mostraron dispuestos a aliarse a los portugueses, quienes recientemente habían roto con los tupiniquines, enemigos tradicionales de los tamoyos. Al aliarse con los portugueses, los tamoyos esperaban poder aplastar a los tupiniquines. Gracias a la embajada de los jesuitas, un fuerte contingente tamoyo abandonó la lucha o se alió a los portugueses. Cuando por fin llegaron refuerzos de Lisboa, los colonos no vacilaron en romper sus tratos con los tamoyos. Muchos de ellos fueron muertos o hechos esclavos, y el resto huyó hacia el interior del país. Mientras tanto, se hicieron las paces entre los portugueses y los franceses, a condición de que éstos últimos abandonaran la región. Esto sucedió en 1575, y con ello se le puso punto final a la empresa de Villegagnon, que duró unos veinte años.

La triste suerte de los indios

Lo que sucedió entonces con los tamoyos que quedaban fue índice de lo que a la postre sucedería con casi todas las tribus de la costa. Los que no fueron muertos o esclavizados se refugiaron en las selvas, donde invadieron los territorios de otros indios, con las consiguientes guerras y muertes. A fines de siglo, el aventurero inglés Anthony Knivet cayó en sus manos, y logró salvar la vida persuadiéndolos de que era francés. Poco después los convenció a regresar a la costa y tratar de reconquistar sus tierras. Aquella tribu de treinta mil miembros se acercaba al mar cuando fue atacada por los portugueses. Diez mil murieron, y los otros veinte mil terminaron sus días como esclavos.

Esta triste historia, como toda aquella empresa colonizadora, mereció la justa condenación del sacerdote jesuita Antonio Vieira, quien a mediados del siglo XVII, refiriéndose a quienes pretendían ir al Brasil en busca de oro, dijo que su verdadero propósito era adueñarse de los indios, “para hacer correr de sus venas el oro rojo que siempre ha sido la riqueza de esta provincia”.

El método original que emplearon Cristo y los apóstoles es sin duda digno de toda alabanza. Pero solamente puede emplearse donde el evangelio se puede predicar de modo evangélico. Esto ha sido posible en los países orientales más adelantados, como la China, el Japón, Arabia, India y demás. Pero querer que se siga el mismo camino en las Indias Occidentales es locura.

José de Acosta

La historia que acabarnos de narrar es a la vez impresionante y triste. Es impresionante, por cuanto nadie negará el valor y el arrojo de aquellos hombres de hierro, que se lanzaron a conquistar vastos imperios con un puñado de soldados. Es impresionante, porque en poco menos de un siglo España y Portugal habían conquistado y colonizado territorios muchísimo más vastos que los suyos, con poblaciones muchísimo más numerosas. Es innegable el valor de Cristóbal Colón, que se aventuró por mares ignotos en los que se suponía existían monstruos horribles y toda suerte de peligros. Pocos ha habido de tanto tesón como Cortés, que después de la noche triste continuó firme en su empeño de conquistar un imperio. Y pocos tan osados como Pizarro, que en Cajamarca se atrevió a apoderarse de Atahualpa.

Pero al mismo tiempo es una historia triste. Triste, por cuanto en aquel encuentro se destruyeron poblaciones enteras y ricas culturas. Triste, por cuanto quienes tal hicieron no parecen haberse percatado siquiera del enorme crimen que se cometía. Y triste sobre todo porque esto se hizo en nombre de la cruz de Cristo.

La cristiandad occidental había tenido otros encuentros con pueblos distintos de ella. La invasión de los pueblos germánicos fue uno de esos encuentros, y las cruzadas fueron otro. Pero ni en un caso ni en otro se dieron las circunstancias que se conjugaron en la era de los conquistadores. Lo que sucedió en ese siglo XVI fue que aquella cristiandad occidental, convencida de su superioridad por su fe cristiana, sus caballos y sus armas de fuego, se creyó llamada a imponer su civilización por doquier.

Y ese llamado, como tan frecuentemente sucede, sirvió a la vez de excusa para la más crasa explotación.

Sólo en el Oriente se siguió una política distinta. Allí resultó claro que las armas occidentales no eran suficientes para conquistar aquellos países. En consecuencia, el mito de la superioridad occidental no tuvo la fuerza que tuvo en Africa y América. Es por ello que pudieron aparecer allí misioneros tales como Nobili y Ricci quienes, con todos sus defectos, al menos mostraron respeto para las civilizaciones en que trabajaban.

Pero en Africa y en América el armamento, la caballería y el uso artero del engaño pronto convencieron a españoles y portugueses de que su civilización era verdaderamente superior, y que por tanto tenían la misión de implantarla en esas tierras. Si de paso se hacían ricos, si conquistaban imperios, si se apoderaban de centenares de esclavos, ello no era más que la bien merecida recompensa por su obra civilizadora y evangelizadora.

Todo esto, sin embargo, no fue únicamente producto de la era de los conquistadores. Desde mucho antes se había ido preparando el camino para semejante interpretación de los acontecimientos. Cuando, en el siglo cuarto, comenzó a desarrollarse la teología oficial del Imperio Romano, que tendía a excluir de la proclamación cristiana la necesidad de justicia en las estructuras sociales, y les daba especial autoridad en la iglesia a los poderosos del orden social, se comenzó a preparar la tragedia de la era de los conquistadores. De hecho, éstos no hicieron más que aplicarle a la nueva situación creada por los descubrimientos el modo de entender la fe cristiana, y la misión evangelizadora, que se había creado a través de los siglos para beneplácito de los poderosos. A fin de salvar las almas, decían los jesuitas del Brasil, era bueno que los portugueses les infundieran terror a los indios. Y los esclavos africanos salían ganando con su esclavitud, decían los negreros, porque ella les daba oportunidad de hacerse cristianos y así obtener la salvación eterna. Cortés y Pizarro, al tiempo que se sabían pecadores avariciosos, se creían evangelizadores escogidos y enviados por Dios. Pero el mal se había sembrado siglos antes, cuando hubo cristianos que no vacilaron en llamar a Constantino “obispo de los obispos”.

Contra tales atropellos, hubo señales de protesta tanto entre los colonizados como entre los cristianos. Entre los primeros, ya hemos señalado que el culto a la virgen de Guadalupe es en cierto modo una vindicación del elemento nativo frente a la jerarquía de los españoles. En ese caso, a la larga esa jerarquía logró asimilar la protesta, y hacerla parte de su propia doctrina. Pero la santidad del Brasil, y la “santería” de los descendientes de los esclavos negros, permanecieron frecuentemente fuera del alcance del poder jerárquico.

Otras veces esa protesta fue más sutil, y entonces es imposible conocer el alcance que tuvo. Tal es el caso de lo sucedido en una iglesia del Altiplano de Bolivia, donde el sacerdote le pidió a un escultor indio que le hiciera dos imágenes que representaran

a San Pedro y San Pablo. Algún tiempo después el indio le trajo las dos esculturas pedidas, y el sacerdote las puso a la entrada de la iglesia. Grande fue su regocijo al ver que eran muchos los indios que acudían a venerar aquellas imágenes. Pero, pasados muchos años, se han descubierto, en un lugar apartado, los pedestales en que antes descansaron aquellas esculturas, que no eran sino dos de los antiguos dioses de los naturales. Así, sin que los misioneros lo sospecharan, continuó por largo tiempo la protesta sorda de aquellas culturas al parecer aplastadas. Y hubo también protestas por parte de los cristianos. Bartolomé de Las Casas y Antonio de Montesinos no fueron sino los primeros en una larga serie de defensores de los indios y los africanos. Muchos de ellos han quedado olvidados en los anales de una iglesia dominada por los poderosos. Pero los nombres y hechos cuya memoria ha llegado hasta nuestros días dan testimonio de que, aun en medio de aquellos tiempos violentos, en las selvas más apartadas y en los lugares más peligrosos, hubo quienes supieron ver la distancia entre el evangelio de Jesucristo y el de los conquistadores, entre el amor de Dios y el amor de Mamón.

Hasta el día de hoy perdura ese conflicto en la iglesia que se fundó en aquella era de los conquistadores. Por haber llegado a estas playas bajo el signo de la espada, ciertos elementos dentro de ella se creen en la obligación de continuar bajo ese signo, y seguir acomodando el evangelio a los deseos y conveniencias de quienes detentan el poder. Pero por haber nacido bajo el signo de la cruz, hay en esa misma iglesia quienes insisten en la necesidad de colocar todas las estructuras del poder humano bajo el juicio de esa cruz. La destrucción de la Armada Invencible, por los ingleses y los elementos, en 1588, marcó el fin de la hegemonía española sobre los mares. El poderío portugués había empezado a decaer años antes. Otras naciones tomarían el lugar de esas dos potencias, y bajo sus auspicios se fundarían otras iglesias en diversas partes del mundo. Pero ellas también tendrían que enfrentarse a la misma alternativa. El último capítulo de la era de los conquistadores no se ha escrito todavía.

PARTE VIII

La era de los dogmas y las dudas

Aunque una religión sea muy razonable en sí misma, esto no basta para probar que viene de Dios... porque podría ser el producto de la razón humana. Y aunque parezca probarse por muchos milagros, si su doctrina es absurda, indigna de Dios, y contraria a lo que nuestra naturaleza nos dice acerca de la Deidad, por muchos milagros que produzca no ha de ser creída.

John Tilloston

En la Sexta Sección de esta Historia, vimos cómo la cristiandad europea fue sacudida por diversos movimientos reformadores. Quienes vivieron en aquella época fueron arrastrados por los fuertes vientos de una renovada vitalidad religiosa. No solo los teólogos, sino también príncipes y emperadores como Federico el Sabio y Carlos V, estaban convencidos de que las cuestiones religiosas que se debatían eran la causa suprema por la cual había que sacrificar todo interés personal y político. Tanto Lutero como Loyola vivieron años de profunda angustia antes de llegar a las conclusiones y actitudes que los harían famosos; y después sus ímpetus, y los de sus primeros seguidores, llevarían el sello de aquellas experiencias. Hasta Enrique VIII, con todo lo que podría decirse en tacha de su carácter, era un hombre sincero en materia de religión, decididamente preocupado por cumplir con las exigencias divinas. En consecuencia, la acrimonia con que los cristianos de diversas persuusiones luchaban entre sí se debía en parte a la firmeza inmovible de sus convicciones, y a lo profundo de las experiencias que les habían llevado a ellas.

Empero con el correr de los años fue aumentando el número de los que, aun en medio de amargas luchas religiosas, no participaban del entusiasmo —y a veces tampoco de las convicciones— de las generaciones anteriores. Quizá el ejemplo más claro, que aparece como el prototipo de los políticos de épocas posteriores, sea Enrique IV de Francia. Como vimos este rey cambió varias veces de filiación religiosa. La frase que se le atribuye, “París bien vale una misa”, aunque no venga directamente de sus labios, sí refleja su actitud en cuestiones teológicas. Lo que le importaba a Enrique

era reinar en Francia, y reinar bien. A fin de lograr ese objetivo estaba dispuesto a mostrarse flexible en materia religiosa. Y cuando llegó a ocupar el trono francés su política de tolerancia religiosa fue uno de los pilares sobre los que se edificó la prosperidad del país.

En la época que ahora empezamos a relatar, hubo un número creciente de políticos que siguieron el ejemplo de Enrique IV. La Guerra de los Treinta Años, que narraremos en el próximo capítulo, tuvo en Alemania resultados semejantes a los que antes tuvieron en Francia las guerras de religión. Cada vez más, los príncipes alemanes, y muchos de sus consejeros, utilizaron las diferencias religiosas como excusa para lograr sus propios propósitos políticos. Esto impedía la unidad nacional de Alemania aun en medio de un creciente sentimiento nacionalista, y en consecuencia se fue generalizando la opinión de que los desacuerdos doctrinales no debían llevar a la lucha armada, y que la tolerancia era la política más sabia.

Como parte y resultado de todo esto, el espíritu del racionalismo se fue posesionando del alma europea. ¿Por qué preocuparse por detalles acerca de la doctrina cristiana sobre los cuales es imposible ponerse de acuerdo, cuando hay una razón natural que nos da a conocer lo más importante en relación a Dios y al destino humano? ¿No sería mejor construir una “religión natural” a base de tal razón, y dejar las cuestiones de detalle, y todo lo que proviene de la revelación, a los espíritus más crédulos, fanáticos y oscurantistas? De ahí las “dudas” que caracterizaron la vida intelectual de los siglos diecisiete y dieciocho.

Por otra parte, durante todo este período continuó habiendo quienes se preocuparon por el contenido de la doctrina cristiana con un celo semejante al de Lutero, Calvino o Loyola. Pero los teólogos de estas generaciones no vivían ya en la época de los nuevos descubrimientos teológicos. Aunque convencidos de que proponían y defendían las doctrinas de los antiguos reformadores, su teología carecía de la vibrante frescura de un Lutero, un Calvino o un Loyola. Cada vez más, su estilo se iba tornando rígido, académico y frío. Su propósito, más que mostrarse abiertos a la Palabra de Dios, fue sostener y defender lo que otros antes habían propuesto. El dogma vino a ocupar el lugar de la fe viva, y la ortodoxia pareció tomar el de la caridad. De ahí los dogmas que se contrapusieron a las dudas de la época, y que dieron lugar a ortodoxias rígidas tanto entre católicos como entre luteranos y reformados.

Empero, no todos se contentaron con tales ortodoxias. Ya hemos mencionado la opción racionalista. Otros, a veces porque sus propias doctrinas chocaban con las de los países en que vivían, decidieron emigrar a nuevas tierras. Hubo quienes buscaron una alternativa subrayando la dimensión espiritual del evangelio, a veces en desmedro de sus dimensiones físicas y políticas. Los metodistas en Inglaterra, y los pietistas en el Continente, tomaron el camino de organizar grupos que, sin abandonar la iglesia en que vivían, se dedicaron a cultivar la fe y la piedad de un modo más intenso y personal. De todo esto se sigue el bosquejo que hemos de seguir en la presente sección.

Primero trataremos acerca de los grandes conflictos religiosos que tuvieron lugar en Alemania (capítulo 2) Francia (capítulo 3) e Inglaterra (capítulo 4). Después pasaremos a describir las ortodoxias católica (capítulo 5), luterana (capítulo 6) y reformada (capítulo 7). Nuestro próximo capítulo (el 8) tratará acerca del creciente racionalismo de la época. Luego veremos el curso que siguieron quienes buscaron refugio en una interpretación espiritualista del evangelio (capítulo 9). El pietismo alemán y el metodismo inglés ocuparán nuestra atención en el próximo capítulo (10). Y todo terminará con quienes decidieron buscar una alternativa en las nuevas colonias allende el Atlántico.

La Guerra de los Treinta Años

85

¿Dónde, ay, dónde tendremos libertad de presentarnos en público ante el Señor en su propia casa, sin que nuestras vidas peligren por ello?

Sermón protestante de 1638

La última vez que nos ocupamos de la historia religiosa de Alemania, en la Sección Sexta de esta Historia, Carlos V había renunciado a la dignidad imperial, y sus dos sucesores inmediatos,

Fernando I y Maximiliano II, habían seguido una política relativamente tolerante hacia los protestantes. Empero la Paz de Augsburgo, que les puso fin a las contiendas religiosas que sacudieron a Alemania en el siglo XVI, no podía durar. Lo que en ella se estipulaba era que cada príncipe o señor, fuera católico o luterano, tendría derecho de practicar su propia religión, y que aquéllos de sus súbditos que no se encontraran a gusto por cuestiones de conciencia podrían emigrar a otro señorío que fuese más de su agrado. Pero aquel acuerdo tenía todavía serias deficiencias. En primer lugar, no se reconocía en él sino a los luteranos, y todos los demás protestantes, entre ellos los calvinistas, serían considerados herejes. En segundo lugar, la libertad de cultos se limitaba a los señores, y el pueblo no tenía otro derecho que el de emigrar. Por último, como parte de aquel tratado se promulgó la “reserva eclesiástica”, según la cual los territorios que estaban bajo el señorío eclesiástico seguirían siendo católicos aun cuando su obispo se hiciera protestante.

Se prepara la tormenta

En 1576 Rodolfo II sucedió a Maximiliano II en el trono imperial. Con ello se anunciaba un cambio de política, pues, mientras Maximiliano había sido tolerante hasta el punto de ser visto como hereje por ambos bandos, el nuevo emperador parecía ser juguete de los jesuitas, que lo habían educado en España. Empero Rodolfo era

también un personaje débil e indeciso, y por ello durante los primeros años de su reinado el protestantismo continuó extendiéndose a pesar de la oposición del Emperador.

Los primeros conflictos que a la postre llevaron a la guerra tuvieron lugar en Donauworth. Esta era una ciudad imperial, que como tal contaba con ciertos fueros y privilegios, entre ellos el de decidir acerca de su propia religión, y que había optado por el luteranismo varios años antes. Siguiendo la práctica comúnmente aceptada, a partir de entonces solo se recibió a protestantes como ciudadanos. El resultado fue que prácticamente toda la población era protestante, con la notable excepción de unos monjes a quienes se les permitía el libre ejercicio de su religión, siempre que no molestaran a los ciudadanos con procesiones u otras muestras externas de su fe.

En 1606, por razones que no están del todo claras, pero quizá alentados por la profunda convicción católica del Emperador y sus consejeros, los monjes de Donauworth salieron en procesión. El pueblo los recibió a palos, y los obligó a retirarse de nuevo a su monasterio. Tales encuentros eran frecuentes en el Imperio, y hasta entonces no habían tenido mayores consecuencias. Pero ahora el partido católico se creía listo para tomar medidas más fuertes.

Poco más de un año después del incidente que acabamos de narrar, el duque Maximiliano de Baviera se presentó ante la ciudad con un fuerte ejército. Maximiliano era un católico convencido, que creía que la herejía protestante debía extirparse a sangre y fuego. Armado de un edicto imperial que lo autorizaba a ello, se posesionó de Donauworth y comenzó a obligar a sus habitantes a hacerse católicos.

La reacción no se hizo esperar. A principios de 1608 los protestantes organizaron la Unión Evangélica, con el propósito de defenderse frente a los católicos. Estos respondieron al año siguiente fundando la Liga Católica. De ese modo, el Imperio Alemán parecía quedar dividido en dos bandos. Pero lo cierto era que la Liga Católica era mucho más fuerte que la Unión Evangélica. Muchos príncipes y ciudades protestantes se negaron a formar parte de la Unión, unos por temor a represalias y otros por diferencias teológicas y políticas. La Liga, por su parte, contaba con la hábil dirección de Maximiliano de Baviera, quien logró convencer a varios señores y obispos de la necesidad de proveer fondos para sostener un ejército. Luego, llegado el momento del conflicto armado, no cabía duda de que las huestes católicas resultarían vencedoras.

La Defenestración de Praga

Mientras todo esto sucedía en Alemania, en la vecina Bohemia estaban teniendo lugar acontecimientos no menos notables. Por algún tiempo el Reino de Bohemia, al que pertenecían las provincias de Bohemia, Moravia y Silesia, había sido parte

integrante del Imperio. De hecho, los últimos emperadores de la casa de Austria habían residido en Praga, capital del país. Pero, debido en parte a la herencia de los husitas, y en parte a una fuerte inmigración de luteranos alemanes, Bohemia era mayormente protestante. Solo entre la alta nobleza quedaban fuertes núcleos de católicos. Cuando el emperador Rodolfo envió a su hermano Matías a exterminar a los protestantes de Hungría, y fracasó, los bohemios seguían de cerca lo que estaba teniendo lugar en el vecino país. Matías firmó la paz con los protestantes rebeldes en Hungría, pero Rodolfo se negó a confirmarla, pues no quería hacer pacto alguno con los herejes. Matías entonces se rebeló contra su hermano, y pronto contó con el apoyo de Moravia. Para no perder a Bohemia, Rodolfo se vio obligado a firmar el documento llamado Majestat, que les concedía a los protestantes bohemios toda suerte de garantías. Cuando, poco después, el Emperador trató de invalidar la Majestat, y de vengarse de su hermano, el resultado fue que perdió la partida y se vio obligado a abdicar.

Matías, coronado ahora emperador, decidió trasladar su capital a Viena, en sus estados hereditarios de Austria. Al parecer, una de sus razones fue que no confiaba de los bohemios. Pero en todo caso su decisión aumentó los temores que éstos abrigaban. Era la época en que la Unión Evangélica y la Liga Católica organizaban sus fuerzas en Alemania, y los bohemios sospechaban que pronto se desataría una reacción católica, apoyada por el Emperador. En 1617, este hizo nombrar rey de Bohemia a su sobrino Fernando de Estiria, católico convencido que había sido educado por los jesuitas, y que creía que su misión era acabar con el protestantismo. Pronto las autoridades imperiales y reales empezaron a violar las estipulaciones de la Majestad. Entre los bohemios se hablaba de rebelarse contra el Emperador y su sobrino el Rey. Cuando, en una reunión en Praga, el Consejo Real se negó a prestarles oído a los reparos de los protestantes, éstos se enardecieron, y echaron por la ventana a dos de los principales católicos, que no resultaron malheridos porque cayeron sobre un montón de basura. Ese episodio, que se conoce como la “Defenestración de Praga”, marcó el comienzo de la Guerra de los Treinta Años, probablemente la más cruenta y desastrosa que Europa conoció antes del siglo veinte.

La Guerra en Bohemia

Los rebeldes bohemios eligieron entonces por rey al elector del Palatinado, Federico V. Las razones de su elección fueron varias, pero una de las más importantes fue que ese príncipe parecía contar con el apoyo de fuertes aliados protestantes. Su esposa era hija de Jaime I de Inglaterra (Jaime VI de Escocia), y el propio Federico era además uno de los jefes de la Unión Evangélica. Nombrándole rey, los bohemios esperaban poder contar con el apoyo de los ingleses y de la Unión. Además, Silesia se unió a la rebelión de Bohemia, y algún tiempo después Moravia la siguió.

Mientras tanto, Matías había muerto, y su sobrino Fernando II lo sucedió en el trono imperial. La situación del nuevo emperador parecía irremediable. Bohemia se había declarado en rebelión abierta, y contaba con el apoyo de la Unión Evangélica y de Inglaterra. Los poderosos vecinos escandinavos, Dinamarca y Suecia, amenazaban con intervenir en la disputa. Y Fernando no contaba con un ejército capaz de oponerse a tal alianza.

En esas circunstancias, no le quedó más remedio al Emperador que acudir a los recursos de la Liga Católica y de su jefe Maximiliano de Baviera, que había sido su compañero de juventud. Maximiliano juntó todos sus recursos y se lanzó a la aventura desesperada de invadir a Bohemia. Puesto que sus fondos eran escasos, no hubiera podido mantener sus ejércitos allí por largo tiempo, y los bohemios pudieron haber vencido con solo esperar unos meses a que llegara el invierno. Pero Praga se veía amenazada, y los rebeldes ofrecieron batalla con resultados desastrosos. Su ejército fue destruido, y Federico tuvo que huir. Pronto los rebeldes se rindieron, y Fernando quedó restaurado en el trono que antes le habían negado.

Nadie acudió a socorrer al depuesto y fugitivo Federico. Poco antes, en el verano de aquel mismo año de 1620, un ejército español se había presentado en Alemania para defender los intereses de Fernando II y de la casa de Austria (que también reinaba en España). Jaime de Inglaterra estaba demasiado envuelto en negociaciones con los españoles para intervenir a favor de su desafortunado yerno. A la postre, la Liga Evangélica se disolvió, y tanto Federico como los bohemios quedaron abandonados a su propia suerte. El Emperador hizo que los nobles declararan a Federico depuesto como elector del Palatinado, y que le confirieran esa dignidad a Maximiliano de Baviera, en premio por su intervención en los asuntos de Bohemia. Tanto en Bohemia como en el Palatinado, las consecuencias no se hicieron esperar. En Bohemia los principales jefes protestantes fueron ejecutados. A muchísimos otros se les privó de sus propiedades. Se decretaron leyes prohibiendo alojar o ayudar en cualquier modo a los pastores luteranos o husitas. Cada vez eran más los que sufrían por su fe. Por último, se dictaminó que para Pascua de Resurrección de 1626 quien no estuviera dispuesto a hacerse católico tendría que abandonar el país. El resultado de todo esto fue tal, que se calcula que en los treinta años que duró la guerra la población de Bohemia disminuyó en un ochenta por ciento. También en el Palatinado, que era mayormente calvinista, Maximiliano de Baviera y los jesuitas siguieron una política semejante, y pronto hubo multitudes de exiliados vagando por otras partes de Alemania.

La intervención danesa

Los triunfos de las armas católicas causaron gran consternación entre las potencias

protestantes. Además, no se trataba únicamente de una cuestión de religión, sino también de política dinástica. La Casa de Austria, que reinaba en España, y a la cual habían pertenecido por varias generaciones los emperadores de Alemania, se estaba volviendo demasiado fuerte. Por tanto, a fines de 1625, Inglaterra, Holanda y Dinamarca se unieron en una Liga Protestante cuyo propósito era invadir el Imperio y restaurar al depuesto elector del Palatinado, Federico. Para ello contaban con el apoyo de varios príncipes protestantes alemanes, y hasta con la simpatía de algunos católicos, que temían que el creciente poder de los Austria los aplastara, como había hecho con Federico.

Por su parte, Fernando II buscaba el modo de independizarse de la Liga Católica y de Maximiliano de Baviera. De hecho, las victorias obtenidas en Bohemia eran de la Liga y de Maximiliano, y no del Emperador. Por ello, este último apeló a Alberto de Wallenstein, quien se había enriquecido comprando a bajísimo precio las propiedades confiscadas de los protestantes en Bohemia, y se mostraba partidario decidido de los Austria. En parte con sus propios fondos, y en parte con los del Emperador, Wallenstein juntó un ejército cuyo propósito era servir los intereses de la casa de Austria.

Luego, cuando Cristián IV de Dinamarca invadió los territorios imperiales, eran dos los ejércitos que se le oponían, el de la Liga y el de Wallenstein.

La guerra tuvo entonces sus altas y bajas, y hasta hubo un momento en el que pareció que el ejército de la Liga Católica, bajo el mando del general Tilly, se disolvería. Pero Wallenstein logró algunas victorias, y los daneses se vieron forzados a disminuir su presión sobre Tilly a fin de enfrentarse a Wallenstein. El ejército de Tilly aprovechó la oportunidad para rehacerse. Por fin, en la batalla de Lutter, Cristián IV y sus aliados alemanes fueron derrotados.

Mientras Tilly, siguiendo las instrucciones de Maximiliano de Baviera, ocupaba buena parte de los territorios protestantes del norte de Alemania, Wallenstein se preparaba para invadir las posesiones de Cristián IV, y llevar la guerra a Dinamarca. Pero en esto Wallenstein fracasó rotundamente. Sus esfuerzos por adueñarse de las costas del Báltico no tuvieron buen éxito. Los recursos escaseaban, y Suecia se oponía a los designios de Wallenstein. Por fin, Fernando II y Cristián IV hicieron las paces mediante el Tratado de Lubeck. Según ese acuerdo, firmado en 1629, el Rey de Dinamarca se retiraría de la contienda, y sus territorios le serían devueltos. En consecuencia, todo lo que se había logrado era bañar una vez más en sangre el norte de Alemania, y dejar a la población sumida en una miseria espantosa. Como antes en Bohemia y en el Palatinado, ahora en zonas más extensas se siguió la política de conversiones forzosas al catolicismo, inspirada principalmente por Maximiliano de Baviera.

La intervención sueca

En 1611, cuando contaba diecisiete años de edad, Gustavo Adolfo heredó el trono sueco. Se trataba en verdad de una pobre herencia, pues el país se hallaba dividido en numerosas facciones y los daneses ocupaban buena parte del territorio nacional. Pero el joven rey supo gobernar, y poco a poco fue unificando el país y desalojando al invasor, hasta que logró establecer su autoridad sobre buena parte del Báltico. Empero, mientras tomaba las riendas del poder en su propio país, Gustavo Adolfo nunca perdió de vista el conflicto que estaba teniendo lugar en la vecina Alemania. El creciente poderío de la casa de Austria le preocupaba, pues temía que, si el Emperador y sus aliados no encontraban quien pusiera coto a sus ambiciones, pronto tratarían de adueñarse del Báltico a expensas de Suecia. Además, Gustavo Adolfo era luterano convencido, y se dolía profundamente de las atrocidades que se cometían contra los protestantes en Alemania y en Bohemia, y del modo en que los príncipes alemanes ponían sus intereses personales por encima de la unidad necesaria para oponerse a los designios del Emperador y de la Liga Católica.

Mientras tanto, Fernando II, celoso de los triunfos y de la fama de Wallenstein, y seguro de poder retener lo conquistado, despidió al aventurero que había organizado su ejército. Por tanto, cuando en 1630 Gustavo Adolfo invadió los territorios imperiales, Fernando se vio obligado a acudir una vez más al ejército de la Liga Católica, bajo el mando del general Tilly. La habilidad militar del Rey de Suecia era tal, que generaciones más tarde Napoleón diría que fue uno de los más grandes generales de toda la historia. Pero al principio su campaña fue difícil. Los príncipes protestantes no se decidían a prestarle apoyo, a la vez suspicaces de las intenciones del invasor extranjero y temerosos de las represalias del Emperador. Por varios meses, el ejército sueco marchó lentamente, estableciendo su autoridad en el norte de Alemania. En sus conquistas, la conducta de aquel ejército fue ejemplar, pues se abstenía por completo de los robos y rapiñas que habitualmente cometía la soldadesca, de cualquier bando. En las ciudades conquistadas, trataban a los habitantes con decoro y moderación. Aunque el Rey y sus soldados eran protestantes, no pretendían imponer su fe sobre los católicos, sino solo volver a establecer el equilibrio que había existido antes de comenzar la guerra. Por tanto, poco a poco, Gustavo Adolfo se fue convirtiendo en un héroe legendario. Cuando Francia le ofreció ayuda monetaria en su campaña contra los Austria, la aceptó únicamente a condición de que quedara bien claro que no se trataba de desmembrar a Alemania, y que ni siquiera una aldea alemana pasaría a la jurisdicción francesa. Los príncipes protestantes de Sajonia y Brandeburgo, que hubieran preferido no participar en la contienda, se sintieron por fin obligados a apoyar a los suecos. Apresuradamente, Fernando II recurrió de nuevo a Tilly y a los ejércitos de la Liga Católica. Estos sitiaron a Magdeburgo con la esperanza de que Gustavo Adolfo acudiría en auxilio de la plaza sitiada, donde sus tropas quedarían entre dos

fuegos. Cuando el sueco siguió su marcha sin auxiliar a Magdeburgo, Tilly y los suyos tomaron la ciudad y produjeron en ella una horrenda carnicería. El contraste entre tal conducta y la de las tropas suecas era notable, e hizo que muchos se inclinaran hacia el invasor extranjero, que se mostraba menos dispuesto a destruir vidas alemanas que los propios naturales del país.

Tilly se vio entonces obligado a presentar batalla, y fue decididamente derrotado en los campos de Leipzig. Aprovechando la ventaja así obtenida, Gustavo Adolfo envió a sus aliados sajones a invadir a Bohemia, mientras él penetraba hacia el sur de Alemania. En Wurzburg, derrotó de nuevo a Tilly, y otra vez más junto a las aguas del río Lech. Esta última victoria le abrió el camino para la conquista de todo el territorio de Baviera, el principal miembro de la Liga Católica. Pronto hubo jefes católicos que se acercaron al Rey sueco para negociar la paz. Gustavo Adolfo les ofreció términos magnánimos. Solamente exigía que hubiera tolerancia tanto para los católicos como para los protestantes, que se le devolvieran sus antiguos derechos al reino de Bohemia, que Federico recibiera de nuevo sus territorios del Palatinado, y que se expulsara a los jesuitas del Imperio.

Mientras tanto, el emperador Fernando II acudía a Wallenstein, pidiéndole que levantara un nuevo ejército, y que se pusiera al mando de las tropas imperiales. El famoso militar no accedió sin antes arrancarle a Fernando tantos derechos y privilegios que prácticamente era él el verdadero emperador. Cuando por fin salió al campo de batalla, Wallenstein atacó primero a los sajones, que se habían posesionado de Praga, y los obligó a retirarse. Cuando se le unió lo poco que quedaba del ejército de la Liga, marchó por fin contra Gustavo Adolfo. Pero las crueldades cometidas por sus tropas en la marcha fueron tales que por todas partes se aclamaba al sueco como un verdadero libertador.

Por fin los dos ejércitos se encontraron en los campos de Lutzen. La batalla fue sangrienta, y en medio de ella Gustavo Adolfo cayó herido de muerte. Pero los suecos no se acobardaron por ello, sino que, al saber que el cuerpo de su soberano había sido ultrajado por el enemigo, se lanzaron sobre él con tal redoblado ímpetu que el ejército de Wallenstein fue destrozado.

Siguió entonces un largo período de indecisión. Wallenstein se retiró a Bohemia con el resto de sus tropas. El canciller Oxel Oxenstierna, a quien el gobierno sueco nombró representante de la corona, deseaba la paz, que pudo haberse logrado entonces a base de los términos ofrecidos antes por Gustavo Adolfo. Pero los militares suecos, que se habían acostumbrado a vivir de la guerra, no querían que terminara. A ellos se sumaron varios nobles alemanes, que esperaban hacerse de territorios a base de la guerra, y a quienes por tanto los términos ofrecidos por el difunto Rey no favorecían. Durante varios meses, mientras Oxenstierna se ocupaba de las negociaciones, la guerra se limitó a escaramuzas y marchas y contramarchas. Pero siempre resultaba claro que la victoria era de los suecos y sus aliados protestantes. Lo poco que quedaba de los

ejércitos de la Liga Católica sufrió repetidas derrotas.

El único recurso que le quedaba entonces al Emperador era el remanente del ejército de Wallenstein. Pero éste no se mostraba dispuesto a emprender una gran campaña, y se limitaba a pequeñas excursiones en Bohemia y Silesia. Poco a poco la corte imperial se fue percatando de que Wallenstein no tenía razón alguna para defender su causa. ¿Por qué lanzarse de nuevo al campo de batalla para defender la casa de Austria, que antes lo había despedido ingratamente, o para salvar los territorios de su rival Maximiliano de Baviera? ¿Qué le importaba a él la causa católica, cuando resultaba claro que muchos alemanes la odiaban, que estaban cansados de la guerra, y que seguirían a quien hiciera la paz? De hecho, si Wallenstein no se movía de Bohemia, era porque estaba negociando secretamente con los suecos, los franceses y los protestantes alemanes. A todos estaba dispuesto a concederles lo que pedían, a expensas del Imperio y de Maximiliano de Baviera. Los suecos serían indemnizados con territorios en las costas del Báltico. A los franceses se les concederían las plazas alemanas en la orilla izquierda del Rin. Y a los nobles alemanes que exigían territorios se les darían los de Maximiliano y otros de sus allegados. Pero todo esto debía hacerse pronto, pues se acercaba un ejército español que de nuevo le daría cierta beligerancia a la casa de Austria.

Tales negociaciones no pudo hacerlas Wallenstein sin que llegaran rumores a la corte imperial en Viena. El resultado fue que él y varios de sus principales subalternos fueron asesinados, aunque no está claro si fue el propio Emperador quien dio la orden homicida.

Los representantes del Emperador tomaron entonces la dirección del ejército de Wallenstein y, apoyados por tropas españolas, lograron varias victorias importantes. Durante casi cuatro años pareció que el partido del Emperador saldría vencedor, y por lo tanto la alianza formada por Gustavo Adolfo empezó a derrumbarse.

En tales circunstancias, Oxenstierna no tuvo otro remedio que acudir a los franceses, que a partir de entonces intervinieron más activamente en la contienda. Además, los suecos hicieron las paces con Polonia, con la que habían estado en guerra por algún tiempo, y de ese modo tuvieron más recursos que invertir en la guerra en Alemania. Empero, cuando los franceses y los suecos parecían estar a punto de aplastar al partido del Emperador, Dinamarca intervino atacando a Suecia, y la lucha se prolongó.

Estos últimos años de la guerra fueron los más confusos. La mayor parte de los contendientes había olvidado las causas originales del conflicto, y cada cual peleaba por sus propios intereses. Es por esto que, aunque al principio el partido imperial luchaba por exterminar el protestantismo, y sus contrincantes por protegerlo, a la postre los daneses, que eran luteranos, acudieron en auxilio del Emperador, mientras Francia, cuyo primer ministro era nada menos que cardenal de la iglesia romana, se aliaba a los suecos para derrotar a la casa de Austria.

Pero lo más trágico fue la destrucción de vidas y haciendas que tuvo lugar en aquellos treinta años de guerra. El único ejército que respetó los principios de la misericordia y la equidad fue el de Gustavo Adolfo, y esto solo en vida del Rey. Los demás vivían de la rapiña, y su principal pasatiempo era ultrajar, no solo a los vencidos, sino también a los habitantes de las comarcas por donde pasaban. En treinta años de marchas y contramarchas, difícilmente quedó algún rincón de Alemania que no fuera asolado varias veces.

La Paz de Westfalia

Por fin hasta los más sanguinarios estaban cansados de la guerra y su destrucción. Fernando II había muerto en 1637, y su hijo y sucesor Fernando III, aunque fiel católico, no participaba del espíritu intolerante de su padre. Los alemanes veían su país invadido por tropas extranjeras, tanto a favor de un bando como del otro. Los suecos habían sostenido un ejército en el campo de batalla por largo tiempo. Francia sabía que el momento era propicio para obtener las mejores concesiones. Por tanto, tras largas y complicadas negociaciones, se llegó a la Paz de Westfalia, que se firmó en 1648 y le puso fin a la Guerra de los Treinta Años.

Los principales vencedores resultaron ser Suecia y Francia, pues la primera recibió amplios territorios en las costas del Báltico y del Mar del Norte, y la segunda extendió sus fronteras hasta el Rin. Puesto que así convenía tanto a Francia como a Suecia, los diversos príncipes alemanes recibieron mayores poderes, en perjuicio de la autoridad imperial. En consecuencia, quien perdió la guerra fue el Emperador, cuyo poder sobre su supuesto imperio quedó grandemente reducido.

En el orden de lo religioso, se decidió que cada cual podría seguir su propia religión, siempre que ésta fuese la católica, la luterana o la reformada, y que esa libertad se extendería, no solamente a los príncipes, sino también a sus súbditos. Tras una serie de negociaciones, se llegó a la decisión de que cada edificio o institución religiosa sería de la confesión a que hubiera pertenecido en 1624. Además, se concedió una amnistía total (excepto en los territorios hereditarios de los Austria) a quienes en el curso de la guerra se hubieran rebelado contra sus señores.

Tales fueron los resultados de aquella cruenta guerra que duró treinta años. Pero hubo también otros resultados que, si bien no aparecieron en los tratados de paz, no por ello eran menos ciertos. Los principios de tolerancia a que se llegó en la Paz de Westfalia no provenían tanto de una mejor comprensión de la caridad cristiana, como de una creciente indiferencia hacia las cuestiones confesionales. La guerra había dado muestras más que suficientes de los horrores que podían tener lugar cuando se intentaba determinar cuestiones religiosas mediante el poder armado. ¿Qué se había resuelto a la postre? Nada. ¿Por qué entonces no dejarles las cuestiones teológicas a los

teólogos, y resolver las políticas a base de los intereses de cada príncipe o cada estado? De tal actitud, se pasó pronto a la duda acerca de lo que los teólogos afirmaban. ¿Qué garantías tenían los teólogos de las diversas confesiones al afirmar tal o cual doctrina? ¿Cuán cierta podía ser una doctrina cualquiera capaz de producir los atropellos recién vistos? ¿No habría un modo más tolerante, más profundo, y hasta más cristiano de servir a Dios, que dejarse llevar por el fanatismo de una u otra ortodoxia?

Un Espíritu de santificación, de poder, ...y sobre todo de martirio, al mismo tiempo que nos enseña a morir a diario en lo interior.... nos prepara y nos dispone a ofrendar valerosamente la vida en los suplicios y en el cadalso, si a ello nos llama la Divina Providencia.

Antoine Court

El asesinato de Enrique IV por el fanático Ravailac, el 14 de mayo de 1610, causó gran consternación entre los protestantes franceses. Aunque Enrique había cambiado de religión por razones de conveniencia política, mostrando con ello ser mal protestante, al menos había resultado amigo fiel de sus antiguos compañeros de religión y de armas, cuya causa protegió al promulgar el Edicto de Nantes. Los protestantes sabían que muchos de los jefes del partido católico deploraban la paz y la tolerancia que el difunto Rey había propugnado, y que por lo tanto a su muerte tratarían de deshacer esa política.

Luis XIII

Puesto que el nuevo rey, Luis XIII, tenía solo ocho años de edad, el gobierno quedó en manos de la regente María de Médicis, madre del Rey.

A fin de calmar los ánimos, María confirmó el Edicto de Nantes, y en consecuencia la próxima asamblea general de los hugonotes le juró fidelidad al Rey. Pero María comenzó a rodearse de consejeros italianos que no comprendían la situación religiosa en Francia, ni el dolor y la sangre que había costado el equilibrio existente. Además, la Regente y sus consejeros casaron al joven rey con la infanta española Ana de Austria, y a la hermana de Luis Isabel, con el futuro Felipe IV de España. Luego, la política de la regencia consistió en aliarse estrechamente con la casa de Austria, en especial con la rama española, que se distinguía por su catolicismo recalcitrante y su persecución de todo vestigio de protestantismo.

Esto dio lugar a una serie de levantamientos por parte de los hugonotes, sin otro resultado que la muerte y prisión de muchos de ellos, y la pérdida de varias de las plazas fuertes que eran su principal protección.

Hacia 1622, al tiempo que el poder de María de Médicis disminuía, comenzó a ganar ascendencia en la corte el cardenal Armando de Richelieu, quien dos años más tarde llegó a ser el principal consejero del Rey. Richelieu era un político de gran habilidad, cuyos principales objetivos eran el engrandecimiento de la corona francesa y el de su propio poder personal.

Aunque era cardenal de la Iglesia Romana, su política religiosa no se basaba en consideraciones teológicas o confesionales, sino más bien en razones de conveniencia. Luego, puesto que estaba convencido que el principal enemigo de los Borbones que reinaban en Francia era la casa de Austria, intervino en la Guerra de los Treinta Años a favor de los protestantes y contra el Emperador, que era de esa casa. Pero esas mismas consideraciones políticas llevaron a Richelieu a seguir en Francia una política muy distinta. Estaba bien dividir a Alemania apoyando al partido protestante frente al Emperador. Pero en Francia había que destruir al partido hugonote, que era un quiste dentro del estado. Esto no se debía tanto a la doctrina de los protestantes como al hecho de que Enrique IV, para garantizarles la paz, les había concedido varias plazas fuertes, y gracias a ellas los hugonotes, al tiempo que se declaraban fieles súbditos de la corona, estaban en condición de oponerse a ella si sus derechos eran quebrantados. El espíritu centralizador de Richelieu no podía tolerar la existencia de ese “estado dentro del estado”.

Los esfuerzos de Richelieu por deshacerse del “quistes protestante” culminaron en el sitio de La Rochelle, la principal plaza fuerte de los hugonotes. El sitio duró un año, durante el cual los defensores se enfrentaron valientemente a lo más escogido del ejército francés. Cuando por fin la ciudad se rindió, de sus 25.000 habitantes no quedaban más que 1.500, muchos de ellos enfermos y esqueléticos. Tras la rendición de la ciudad, sus defensas fueron destruidas y el culto católico se celebró en todas las iglesias. Entonces varias otras ciudades protestantes se alzaron en armas. Pero ninguna de ellas pudo defenderse como lo hizo La Rochelle, y en varios lugares las tropas del Rey se dedicaron a una guerra de exterminio.

Empero, lo que le preocupaba a Richelieu no era la existencia del culto protestante en tierra francesa, sino el poderío político de que los hugonotes habían gozado. Por tanto, una vez tomadas sus plazas fuertes, en 1629, el Primer Ministro promulgó un edicto de tolerancia hacia los protestantes, tanto en lo religioso como en lo civil. Sin sus plazas fuertes, los hugonotes no eran ya una amenaza a la corona, y Richelieu quería evitar que el país se desangrara en guerras internas cuando era necesario afianzar el poderío de Francia frente a la casa de Austria. En consecuencia, durante los últimos años de su gobierno los protestantes gozaron de relativa tranquilidad.

Luis XIV

Richelieu murió en 1642, y al año siguiente Luis XIII lo siguió. Luis XIV tenía entonces cinco años, y la Regente, su madre Ana de Austria, le confió los asuntos de estado al cardenal Mazarino, antiguo colaborador de Richelieu, quien continuó la política del difunto ministro. Luego, por espacio de varios años los hugonotes fueron tolerados. Aunque durante el régimen de Mazarino hubo varias revueltas, los protestantes no se involucraron en ellas, y su número creció rápidamente en todos los niveles sociales. En los campos había fuertes núcleos hugonotes, tanto entre los campesinos como entre los señores. Y en la capital los intelectuales de esa fe formaban parte de las más distinguidas tertulias parisienses.

Luis XIV tenía veintitrés años cuando murió Mazarino, y se negó a nombrarle sucesor, pues estaba decidido a gobernar por cuenta propia. Aquel soberano, a quien se dio en llamar “el Rey Sol”, no quería permitir que nadie le hiciera sombra. Por ello chocó con el Papa, quien trataba de inmiscuirse en los asuntos de Francia, y frente al cual promulgó y defendió las “libertades de la iglesia galicana”. Pero por la misma razón el Rey Sol no tenía paciencia para con los herejes o disidentes de cualquier clase, e hizo todo lo posible por acabar con el protestantismo francés.

Las medidas del Rey para lograr la “reunión” de los protestantes fueron diversas. A los intentos de persuasión siguieron las ofertas de comprar las conciencias. Para ello se argüía que el protestante que se hiciera católico, si era pastor perdería su medio de vida y, si era laico, muchos de sus clientes en cualquier negocio en que estuviera envuelto. Luego, para compensar tales pérdidas, se les ofrecía dinero a los que se convirtieran. Pero esa política dio escasos resultados, y entonces el Rey apeló a medidas más severas. Cuando, en 1684, Francia gozó de un período de descanso en medio de las incesantes guerras en que el Rey Sol la sumió, éste utilizó sus tropas para forzar la “reunión” de los protestantes al catolicismo.

Las medidas violentas tuvieron resultados sorprendentes. En algunas regiones fueron decenas de millares los que decidieron abandonar la fe protestante. Animado por tales éxitos, el Rey hizo que sus tropas redoblaran sus esfuerzos. Aunque en teoría se permitía todavía a los protestantes continuar con sus creencias y su culto, en muchas partes los templos fueron arrasados, y las tropas tomaban por cuarteles las casas de los hugonotes más recalcitrantes, donde destruían cuanto podían.

Por fin, en 1685, el Rey promulgó el Edicto de Fontainebleau, que abrogaba el de Nantes. A partir de entonces, sería ilícito ser protestante en Francia. Inmediatamente se produjo un gran éxodo de hugonotes hacia Suiza, Alemania, Inglaterra, los Países Bajos y Norteamérica. Puesto que muchos de ellos eran artesanos y comerciantes, se ha dicho que la pérdida económica para Francia fue enorme, y que ésta fue una de las causas del desajuste que a la postre condujo a la Revolución Francesa.

Un pueblo subterráneo

Oficialmente, a partir de entonces no hubo protestantes en Francia. Pero el hecho es que muchos de los supuestamente convertidos seguían sosteniendo sus creencias, y buscaban el modo de continuar juntándose para celebrar el culto protestante. Para muchos de ellos, tales reuniones se hacían tanto más necesarias por cuanto llevaban una pesada carga en la conciencia por haber abjurado de su fe. A falta de templos, los bosques y los campos se volvieron lugares de adoración. De noche, a escondidas, por todas partes del país, se congregaban decenas y hasta centenares de gentes a escuchar la Palabra. El celo con que se guardaba el secreto de tales reuniones era admirable, pues rara vez los agentes del gobierno descubrían el lugar y la hora señalados. Pero cuando lograban sorprender un culto, todos los presentes eran apresados y se enviaba a los hombres a remar en las galeras, y a las mujeres a prisión por el resto de sus días. A los pastores se les sentenciaba a muerte; y los niños eran arrebatados del seno de sus familias para ser educados como católicos. Pero a pesar de ello el movimiento continuaba, y repetidamente llegaban noticias del mismo a oídos de los agentes reales, cuyo redoblado celo no lograba ahogar el de los “cristianos del desierto”, como dieron en llamarse.

Como sucede frecuentemente en tales casos pronto surgió entre aquellos protestantes perseguidos un ala visionaria, que creía que el fin del mundo estaba cercano. Desde su exilio en Rotterdam, el pastor Pierre Jurieu publicó un estudio del Apocalipsis en el que mostraba que todas las profecías se estaban cumpliendo al pie de la letra, y que el triunfo final vendría en 1689. Enardecidos por tal anuncio, algunos de entre los protestantes se volvieron más audaces, con el resultado de que muchísimos fueron muertos o condenados a las galeras. Pero las visiones proféticas y las experiencias místicas continuaban, y con ellas la exaltación del pueblo, dispuesto a morir por una causa que estaba a punto de triunfar. Algunos oían voces. Otros hablaban en estado de éxtasis. Pero pocos estaban dispuestos, cuando las autoridades los capturaban y sometían a las más horrendas torturas, a pronunciar las fatídicas palabras, “me reúno”, es decir, regreso al seno de la Iglesia Católica.

Pronto ese espíritu profético se volcó hacia la rebelión armada. No se trataba ya, como en las guerras de religión, de ejércitos dirigidos por nobles protestantes, sino de campesinos y montañeses que durante la siembra y la cosecha trabajaban en los campos, y durante el resto del tiempo formaban bandas armadas que atacaban a las tropas reales. Antes de salir al combate leían las Escrituras, y en el campo de batalla cantaban salmos. Aunque nunca pasaron de unos pocos centenares, fue necesario un ejército de 25.000 hombres para ponerles coto. A la postre, los soldados del Rey acudieron a medidas extremas. En los territorios en que operaban los “camisards” (nombre de origen oscuro que se les dio a los rebeldes), todo fue arrasado. Alrededor de quinientas aldeas y caseríos fueron destruidos. Empero, esto solo sirvió para

aumentar las filas de los rebeldes, a las que se sumaron los muchos que quedaron sin hogar.

La lucha continuó por largos años. Los oficiales del Rey lograron apartar de la causa protestante a algunos “camisards” a quienes hicieron promesas que nunca se cumplieron. Pero la resistencia continuó hasta 1709, cuando los últimos jefes de la rebelión fueron apresados y ejecutados. Un año después, los ingleses intentaron acudir en apoyo de aquellos heroicos rebeldes. Pero era demasiado tarde. La causa estaba perdida.

En el entretanto, habían surgido entre los protestantes franceses otros elementos que desconfiaban de las visiones (que en todo caso no se habían cumplido) y abogaban por un retorno a la tradición reformada, con un culto centrado en la exposición clara y cuidadosa de las Escrituras. El más notable jefe de este grupo fue Antoine Court, quien en 1715 organizó el primer sínodo de la Iglesia Reformada de Francia. Su consejo era resistir a las autoridades en cuanto requerían una obediencia ilícita; pero hacerlo sin violencia.

Diez días después de aquel primer sínodo, murió Luis XIV, y le sucedió su bisnieto de cinco años de edad, Luis XV. Empero la muerte del Rey Sol no trajo alivio alguno para los protestantes, pues el nuevo gobierno, bajo el regente Felipe de Orleans, continuó la política religiosa del difunto rey.

A pesar de ello, Court y los suyos continuaron en el camino que se habían trazado. Cuando uno de sus pastores fue apresado, Court les prohibió a sus partidarios apelar a la violencia para librarlo del patíbulo. En 1726, con el propósito de que hubiera quienes pudieran exponer fielmente las Escrituras, se fundó en Lausana, Suiza, un seminario en el exilio, adonde los hugonotes franceses mandaban a sus candidatos al ministerio de la Palabra. El propio Court pasó a Suiza en 1729, y allí vino a ser el principal maestro de toda una generación de predicadores clandestinos, a los cuales visitó en Francia cuando tal cosa pareció necesaria. Al morir Court, a los ochenta y tres años de edad, en 1767, la Iglesia Reformada de Francia había vuelto a echar profundas raíces.

La persecución continuó hasta 1787, cuando el nieto y sucesor de Luis XV, Luis XVI, decretó la tolerancia religiosa. Durante todo ese tiempo fueron millares los hombres enviados a las galeras y las mujeres condenadas a prisión perpetua. Pero los que pronunciaron las palabras “me reúno” no fueron más que un puñado. Entre los muchos pastores condenados a muerte, solo dos abandonaron su fe. La “iglesia del desierto” había logrado sobrevivir.

Aquella lucha, como la que tuvo lugar en Alemania durante la Guerra de los Treinta Años, produjo en muchos una profunda desconfianza hacia los dogmas y el dogmatismo. Entre ellos se contaba Voltaire, quien defendió la causa protestante, no porque simpatizara con ella, sino porque la intolerancia le parecía absurda y criminal. Durante aquellos años de persecución y resistencia, de horror y de gloria, se forjaron

los espíritus que más tarde le darían ímpetu a la Revolución Francesa.

El magistrado civil no puede tomar para sí la administración de la Palabra y los Sacramentos... pero sí tiene autoridad y obligación de ver que se conserven en toda la Iglesia la unidad y la paz, que la verdad de Dios sea mantenida pura e íntegra, que todas las herejías y blasfemias sean suprimidas y que todas las corrupciones y abusos en el culto y la disciplina sean reformados o evitados.

Confesión de Westminster

En nuestra Sexta Sección, llevamos la historia del cristianismo en Inglaterra hasta el reinado de Isabel, y vimos cómo esa reina logró establecer una vía media entre los elementos conservadores, que deseaban retener cuanto fuera posible de las antiguas prácticas católicas, y los protestantes de tendencias calvinistas, para quienes era necesario que toda la vida y la organización de la iglesia se ajustaran a lo que creían ser las normas bíblicas. En vida de Isabel, ese equilibrio logró mantenerse. Pero las tensiones existentes en la situación se manifestaron repetidamente, y solo la mano fuerte de la Reina y sus ministros pudo ponerles coto.

Jaime I

Isabel murió en 1603 sin dejar descendencia, y en sus últimas instrucciones indicó que su sucesor debía ser el hijo de María Estuardo, Jaime (o Jacobo), quien ya gobernaba en Escocia. La transición se llevó a cabo sin mayores dificultades, y así empezó a reinar en Inglaterra la casa de los Estuardo.

Empero Jaime (el primer rey de ese nombre en Inglaterra, pero el sexto en Escocia) tenía que enfrentarse a grandes dificultades.

En primer lugar, los ingleses siempre lo consideraron extranjero. El plan del Rey de unir ambos reinos, aunque a la postre dio resultado, por lo pronto le creó enemigos

tanto en Inglaterra como en Escocia. Al mismo tiempo, las sólidas bases en que Isabel había fundado el comercio empezaban a dar frutos, y esto le daba mayor auge a la clase mercantil y burguesa. Pero la política de Jaime, tanto en lo internacional como en lo interno, no era del agrado de esa clase, que esperaba que la corona estableciera un orden internacional que la favoreciera, aunque no estaba dispuesta a sacrificarse en pro de ese orden.

Un ejemplo característico de ese conflicto puede verse en el caso de la Guerra de los Treinta Años, en la que, como hemos visto, la participación (o más bien la falta de participación) de Inglaterra fue bochornosa. De ello se quejaban los comerciantes ingleses, en su mayoría protestantes, para quienes el curso de la guerra parecía una amenaza tanto a su religión como a su bolsillo. Pero al mismo tiempo sus representantes en el Parlamento se negaban a aprobar los impuestos necesarios para intervenir decisivamente en los conflictos que tenían lugar en Alemania.

Por éstas y otras causas, durante todo el reinado de Jaime y de su hijo y sucesor Carlos I, fue aumentando la oposición a la corona por parte de aquellos protestantes que pensaban que la Reforma no había ido suficientemente lejos en Inglaterra, y que ello se debía en buena medida a la política de los reyes y sus consejeros.

Estos protestantes radicales no estaban organizados en un solo grupo, y por tanto es difícil describirlos con exactitud. El nombre que se les dio fue el de “puritanos”, porque insistían en la necesidad de regresar a la pura religión bíblica. Aunque no todos concordaban en cuestiones de detalle, por lo general los puritanos se oponían a muchos elementos del culto tradicional que la Iglesia Anglicana había conservado. Entre esos elementos se contaban el uso de la cruz en el culto, ciertas vestimentas sacerdotales, y la cuestión de si la comunión se celebraba en una mesa o en un altar (lo cual implicaba diversas interpretaciones del sentido de la comunión, y llevaba a largas discusiones acerca de dónde debería colocarse esa mesa o altar).

Al mismo tiempo, los puritanos insistían en la necesidad de llevar una vida sobria, según los mandatos bíblicos. Su oposición a buena parte del culto oficial tenía que ver con la pompa que era parte de él, pues para ellos todo lujo u ostentación debía ser rechazado. Muchos insistían en la necesidad de guardar el Día del Señor dedicándolo exclusivamente a los ejercicios religiosos y a la práctica de la caridad. (Aunque unos pocos eran “sabatistas”, es decir, guardaban el sábado, la inmensa mayoría guardaba el domingo.) Sin oponerse absolutamente al uso del alcohol, pues muchos de ellos bebían con moderación, sí criticaban la embriaguez de algunos ministros. El teatro, en el que frecuentemente había chistes de doble sentido, los deportes que se celebraban en el Día del Señor, y en general las costumbres licenciosas, eran especial objeto de sus ataques.

Muchos de los puritanos se oponían al episcopado, diciendo que los obispos, al menos como existían en su época, eran una invención posterior a la Biblia, donde la iglesia se gobernaba de otro modo. Los más moderados sencillamente decían que en la Biblia se hablaba de diversos modos de gobernar la iglesia, y que por tanto el

episcopado, aunque pudiera ser bueno, no era “de derecho divino”, es decir, no era parte necesaria de la Iglesia como el Nuevo Testamento la describía. Otros insistían en que la iglesia del Nuevo Testamento se gobernaba mediante “presbiterios”, es decir, grupos de ancianos, y que tal gobierno era necesario en una iglesia verdaderamente bíblica. Otros afirmaban la independencia de cada congregación, y por tanto se dio en llamarles “independientes”. Entre estos últimos, además de los “sabatistas”, había quienes creían que el bautismo debía reservarse para los adultos, y por tanto recibieron el nombre de “bautistas”. Aunque todos estos grupos no concordaban entre sí, por lo general se inspiraban en las ideas de Calvino, Zwinglio, y los demás reformadores suizos. A la postre algunos de los más radicales se inspiraron también en los anabaptistas del Continente.

Mientras tanto, en la iglesia oficial tenía lugar una evolución paralela, pero en sentido contrario. El equilibrio isabelino se había logrado estableciendo una iglesia cuya teología era un calvinismo moderado, y que sin embargo conservaba en su culto todos los elementos tradicionales que no chocaban directamente con su nueva teología. Más adelante hablaremos del Sínodo de Dordrecht, donde se reunieron calvinistas de diversos países para determinar lo que desde entonces sería la ortodoxia reformada.

La revolución puritana

A ese sínodo asistieron delegados de la Iglesia de Inglaterra, que con ello se declaró parte de la fraternidad internacional de iglesias calvinistas. Pero el arreglo isabelino no podía perdurar. Para defender el culto tradicional pronto se empezó a abandonar algunos de los principios calvinistas. Algunos de los más importantes teólogos de la iglesia oficial se sentían tan sobrecogidos por la belleza del culto que parecían prestarle poca atención a la necesidad de ajustarlo a la fe bíblica. Pronto algunos de los puritanos empezaron a temer que se iba organizando un movimiento para retornar al romanismo.

Todo esto existía ya en embrión cuando Jaime I heredó la corona de Isabel. A partir de entonces, los conflictos que estaban ya latentes se harían cada vez más violentos. Los puritanos recelaban del nuevo soberano, que era hijo de la católica María Estuardo. A pesar de tales sospechas, Jaime no favoreció a los católicos, que desde el principio de su reinado solicitaron varias concesiones, sin mayores resultados. Su ideal era la monarquía absoluta que existía en Francia, y que en Escocia los presbiterianos no le habían permitido implantar. Quizá por razón de esos conflictos con el presbiterianismo escocés, estaba convencido de la necesidad de apoyar al episcopado, y de apoyarse en el mismo. Según el propio Rey decía, “sin obispos no hay rey”.

El carácter personal de Jaime contribuyó a su propio desprestigio. Era

homosexual, y sus favoritos gozaban de enormes privilegios en su corte y en su gobierno. Al tiempo que quería ser rey absoluto, oscilaba entre una rigidez encaprichada y una debilidad pusilánime. Aunque manejaba sus finanzas honradamente, era pródigo en gastos innecesarios, y frecuentemente faltaban los fondos para proyectos de primera necesidad. Les dio títulos y poderes a sus amigos con una liberalidad que ofendía a quienes habían servido la corona por largo tiempo. Y muchos de esos amigos se mostraron incapaces de enfrentarse a las responsabilidades colocadas sobre ellos.

Jaime trató de seguir una política religiosa semejante a la de Isabel. Los únicos que fueron perseguidos con cierta constancia fueron los anabaptistas, cuyas ideas políticas le causaban terror al Rey. Los católicos eran vistos como personas leales al papa, y por tanto como posibles traidores. Pero si el papa reconocía el derecho de Jaime a reinar, y condenaba el regicidio (que algunos católicos extremistas proponían) el Rey estaba dispuesto a tolerar a los católicos en sus reinos. En cuanto a los presbiterianos, el Rey se inclinaba a tolerarlos y hasta a hacerles algunas concesiones. Mas no podía abandonar el sistema episcopal de gobierno, pues estaba convencido (y era cierto) que los obispos se contaban entre los más decididos y útiles defensores de la corona.

Durante todo el reinado de Jaime se fue recrudeciendo la enemistad entre la alta jerarquía de la iglesia oficial y los puritanos. En 1604, Bancroft, el arzobispo de Canterbury, hizo aprobar una serie de cánones en los que se afirmaba que la jerarquía de los obispos era una institución de origen divino, sin la cual no podía haber verdadera iglesia. Tal afirmación implicaba un rechazo de las iglesias protestantes del Continente, muchas de las cuales no tenían obispos, y por tanto fue vista por los puritanos como el principio de un proceso destinado a reintroducir el romanismo en Inglaterra. Además, varios de los 141 cánones aprobados a instancias del Arzobispo iban dirigidos contra los puritanos.

El Parlamento estaba en sesión, pues Jaime había tenido que convocarlo para que aprobara una serie de impuestos que el tesoro real necesitaba. Pero, particularmente en la Cámara Baja o de los Comunes, había muchos puritanos, quienes se sumaron a otras personas de semejantes convicciones para apelar al Rey. Jaime convocó a una conferencia, que se reunió en Hampton Court, y que él mismo presidió. Cuando uno de los puritanos se refirió de paso a un “presbiterio”, el Rey declaró que “un presbiterio se aviene tanto con la monarquía como Dios se aviene con el Diablo”. Todo intento de llegar a un acuerdo fracasó y el único resultado de aquella conferencia fue la nueva traducción de la Biblia que apareció en 1611, y que se conoce como “Versión del Rey Jaime”.

A partir de entonces se puso de manifiesto una creciente enemistad entre la Cámara de los Comunes y los elementos más recalcitrantes del episcopado. Estos se aliaron a la corona afirmando que tanto los obispos como los reyes ejercían sus funciones por derecho divino. En 1606, se aprobó una serie de cánones aún mas

represivos que los anteriores. El Parlamento respondió atacando, no directamente al Rey o al Arzobispo, sino a los más imprudentes de entre sus defensores. A la postre, durante el próximo reinado, el conflicto llevaría a la guerra civil.

En el entretanto, a fines de 1605, se produjo la famosa “Conspiración de la Pólvora”. El año anterior se había dictado una ley represiva contra los católicos, so pretexto de que eran leales al papa, y no al trono. La ley misma decretaba penas mayores, pero el interés del estado era quebrantar el poder de los católicos y recaudar fondos, y por tanto muchos de los condenados se vieron obligados a pagar fuertes multas, o perdieron sus bienes. En todo caso, algunos de entre los católicos llegaron a la conclusión de que era necesario deshacerse del Rey. Uno de ellos alquiló una bodega que se extendía bajo el lugar donde se reunía el Parlamento. El plan era introducir en ella barriles de pólvora, como si fueran de vino, y volarlos cuando el Rey estuviera abriendo la próxima sesión de la asamblea. De ese modo perecerían el soberano y buena parte de los puritanos del Parlamento. Pero la trama se descubrió. Los principales conspiradores, y otros muchos cuya participación en el complot no se comprobó, fueron ejecutados. En algunas partes del país hubo cacerías de católicos. El propio Rey parece haber tratado de distinguir entre los culpables y los inocentes. Pero no dejó de aprovechar la ocasión para que se impusieran más multas y confiscaciones. Pronto hubo millares de católicos encarcelados.

Tras los conflictos de sus primeros años de reinado, Jaime trató de gobernar sin el Parlamento. Pero únicamente esa asamblea tenía derecho de dictaminar nuevos impuestos y por fin, en 1614, el Rey se vio obligado a convocarla de nuevo, pues su situación financiera era desesperada. Las nuevas elecciones dieron por resultado una Cámara de los Comunes aún menos dispuesta a doblegarse al Rey y a los obispos que la anterior, y por tanto Jaime la disolvió, y trató de arreglárselas aumentando aquellas tasas que sí tenía derecho a imponer, y solicitando empréstitos de los nobles y los obispos.

Entonces estalló la Guerra de los Treinta Años. El elector del Palatinado, Federico, había aceptado la corona de Bohemia contando con el apoyo de Jaime, que era su suegro. Pero el Rey de Inglaterra no acudió en su auxilio, y muchos protestantes, para quienes Federico era un héroe, concluyeron que Jaime era un cobarde y un traidor. Lo menos que el Rey podía hacer era apoyar económicamente a los protestantes de Alemania; mas, como hemos dicho, carecía de fondos, y no podía recaudarlos sin la anuencia del Parlamento. Por fin, en 1621, el Rey convocó de nuevo a ese cuerpo legislativo, con la esperanza de que, en vista de las necesidades de los protestantes alemanes, se aprobaran los impuestos necesarios.

Pero al tiempo que Jaime convocaba al Parlamento, hacía también gestiones para casar a su hijo Carlos con una infanta de España. Tal posible alianza con la casa de Austria era un escándalo para los puritanos del Parlamento, que aprobaron pequeñas sumas y luego pasaron a presentar sus agravios ante la corona. Exasperado, el Rey

encarceló a varios de los dirigentes de los Comunes, y declaró disuelta la legislatura.

El proyectado matrimonio no llegó a efectuarse, y en 1624 Jaime volvió a convocar al Parlamento, para tener que disolverlo al año siguiente, sin haber obtenido los subsidios que la corona necesitaba. Poco tiempo después, el Rey murió y le sucedió su hijo Carlos.

Carlos I

El nuevo rey era tan partidario de la monarquía absoluta como lo había sido su padre, y por ello pronto chocó con el Parlamento. Este se mostraba suspicaz, porque tras el fracaso del propuesto matrimonio Carlos se había casado con la princesa Enriqueta María, hermana de Luis XIII de Francia. Como parte de las negociaciones de ese matrimonio, se les habían hecho ciertas concesiones a los católicos ingleses, y se les había prometido a la nueva reina y a su séquito que podrían continuar practicando su religión. Muchos de los puritanos veían en tales concesiones el regreso de la idolatría al país, y se quejaban de que ahora la apostasía tendría apoyo en el palacio real. Pronto hubo quienes comparaban a la Reina con Jezabel, aunque todavía solo en círculos privados.

Carlos heredó de su padre los conflictos con el Parlamento en materia religiosa. Poco antes de morir, Jaime les había puesto coto a las predicaciones de los puritanos, decretando que solamente era permisible predicar en ciertas oportunidades y sobre ciertos tópicos. Además, en 1618 promulgó el Código de los Deportes, que debía ser leído en todas las iglesias y que rechazaba las tesis de los puritanos sobre el modo de guardar el Día del Señor.

Todos esos recelos entre el Parlamento y la corona se pusieron de manifiesto en el proceso de Richard Montague. Este era un adversario decidido de los puritanos, contra los cuales publicó varios libros de tono mordaz y despectivo. Y era también defensor del derecho divino de los reyes. Tras la publicación de uno de sus libros más ofensivos contra el Parlamento, la Cámara de los Comunes lo hizo comparecer ante ella, le instauró proceso y lo condenó a cárcel y multa. Pero el Rey, a la sazón Carlos I, lo libró de su condena nombrándolo capellán suyo. El Parlamento se exasperó, y pronto su hostilidad se dirigió hacia el Duque de Buckingham, ministro de la corona, a quien se hablaba de procesar por delito de alta traición.

El Rey declaró entonces disuelta la asamblea parlamentaria. Pero, al igual que su padre antes que él, necesitaba fondos que únicamente el Parlamento podía votar. Muchos de los obispos acudieron en su ayuda, y hubo numerosas prédicas acerca de la necesidad de apoyar al Rey. Mas los fondos seguían escaseando, y el soberano tuvo que acudir a medidas cada vez más fuertes. El partido de los obispos se declaró partidario de las tesis más exageradas acerca de los derechos de los reyes. El

Arzobispo de Canterbury, que trataba de tomar medidas conciliatorias hacia los puritanos, se vio privado de casi todos sus poderes, que el Rey concedió a una comisión bajo la presidencia de William Laud, uno de los más decididos adversarios del puritanismo.

Repetidamente, por falta de fondos, el Rey convocó al Parlamento. Pero siempre se vio obligado a declararlo disuelto, pues la Cámara de los Comunes insistía en tratar acerca de los puntos en conflicto antes de votar los fondos que el trono requería. A sus mejores partidarios en la Cámara de los Comunes, Carlos los hizo lores, con lo cual los apartó de la posición en que podían prestarle mayor apoyo. La Cámara Baja, desprovista así de los realistas más decididos, se fue volviendo cada vez más radical. En el entretanto, muchos de los viejos lores, ofendidos por los honores dados a los nuevos miembros de la Cámara de los Lores, se apartaron también de la causa del Rey. Cuando, en 1629, el Rey declaró disuelto el tercer Parlamento de su reinado, estaba dispuesto a gobernar sin esa asamblea legislativa, y no volvió a convocarla sino once años más tarde.

Esos once años de gobierno personal de Carlos I fueron una época de prosperidad para las clases elevadas del país. Pero el alza de los precios fue mucho más rápida que la de los jornales y salarios, y por tanto la mayoría de la población se sintió cada vez más oprimida por el orden existente. Para obtener los fondos que necesitaba, Carlos les hacía concesiones a los poderosos, que a su vez oprimían a los pobres. Aunque el Rey dio muestras de interesarse por éstos y tomó algunas medidas para aliviar su situación, el hecho era que el orden social y político causaba mayor desventura que la que las débiles medidas del Rey pudieran subsanar. Cada vez más, y particularmente en las regiones industriales, el Rey y los obispos, que apoyaban su causa dándole sanción religiosa, eran vistos como enemigos del pueblo. Al mismo tiempo los puritanos, que atacaban los excesos de la corona y de los obispos, ganaban en popularidad.

En 1633, William Laud fue hecho arzobispo de Canterbury. Era un hombre prendado de la belleza del culto, y convencido de que el bienestar social requería una iglesia monolítica. Sus medidas contra los puritanos fueron cada vez más crueles, y no faltaron penas de muerte ni mutilaciones ordenadas por él. Carlos cometió el error de darle poderes plenipotenciarios sobre Escocia, donde Laud trató de imponer la liturgia y otros elementos de la Iglesia Anglicana. Esto dio lugar a un motín, que pronto se volvió rebelión. Cuando la Asamblea General de Escocia trató de limitar el poder de los obispos, las autoridades reales la declararon disuelta. Pero la Asamblea se negó a obedecer la orden real, y respondió declarando nulo el episcopado, y reorganizando la Iglesia de Escocia sobre bases más calvinistas y presbiterianas.

Dada la actitud de la Asamblea General de Escocia, la guerra era inevitable. El Rey carecía de ejércitos, o de fondos para sostenerlos, y por tanto decidió apelar a sus súbditos irlandeses, entre quienes el catolicismo, y por tanto los sentimientos anticalvinistas, eran fuertes. Para ello contó con el apoyo de la Reina, que seguía

siendo católica. Pero tales medidas solo sirvieron para crear lazos entre los calvinistas escoceses y los puritanos ingleses. El resultado fue que, cuando el Rey convocó al parlamento inglés para que votara fondos para la guerra contra los rebeldes escoceses, se vio obligado a disolverlo a los pocos días de reunido. Este fue el llamado “Parlamento corto” de 1640. Alentados por tales acontecimientos, los escoceses invadieron el territorio inglés, y ante ellos las tropas del Rey huyeron desbandadas. Una vez más, al Rey no le quedó otro remedio que convocar de nuevo al Parlamento. Esa asamblea legislativa, que comenzó sus sesiones en noviembre de 1640, recibiría después el nombre de “Parlamento Largo”, y sería de gran importancia para la historia de Inglaterra.

El Parlamento Largo

Los últimos años antes de la convocación de esta nueva asamblea habían traído consigo dificultades económicas. Los desajustes sociales y económicos, que antes habían perjudicado únicamente a los pobres y los obreros, comenzaron a afectar también a los comerciantes e industriales. Luego, cuando tuvieron lugar las elecciones para el Parlamento, la mayoría representaba el descontento con la corona, tanto por razones económicas como por motivos religiosos. Y esto era cierto, no solo de los comunes, sino también de los lores, que en tiempos recientes se habían unido a la nueva clase burguesa en empresas mercantiles. El nuevo Parlamento pronto se mostró más recalcitrante que los anteriores. El Rey lo había convocado para que votara fondos que permitieran organizar un ejército y expulsar del territorio inglés a los rebeldes escoceses. Pero los parlamentarios sabían que su poder se debía precisamente a la presencia de esos escoceses en suelo inglés, y no se mostraban dispuestos a resolver esa situación con demasiada celeridad.

Primero se ocuparon de tomar medidas contra los que en años recientes habían tratado de destruir el puritanismo. Las víctimas del arzobispo Laud que todavía vivían fueron puestas en libertad, y se les pasaron indemnizaciones. Lord Strafford, uno de los más fieles ministros del Rey, fue procesado y condenado a muerte, sin que el soberano hiciera gran cosa por salvarlo.

Después el Parlamento se dedicó a asegurarse de que sus medidas tuvieran valor permanente. En mayo de 1641, aprobó una ley según la cual la asamblea no podía ser disuelta por el Rey sin la anuencia de sus miembros. Aunque tal ley lo privaba de muchos de sus poderes, Carlos hizo poco por evitarla, pues había decidido resolver sus dificultades mediante una serie de intrigas que no es necesario relatar aquí. Cuando por fin el Parlamento empezó a tomar medidas para recaudar los fondos necesarios para expulsar a los escoceses, se supo que Carlos trataba de aliarse a ellos. Pero los escoceses, que eran calvinistas, sabían que el Parlamento inglés les era mucho más afín

que el Rey, y por ello las gestiones del soberano fracasaron. Por la misma época, los católicos irlandeses se rebelaron, y no faltó en el Parlamento quien acusara a la Reina de alentar la insurrección. En vista de la duplicidad, tanto real como supuesta, de los soberanos, los protestantes más radicales se unieron en un bando decidido a limitar todavía más el poder de la corona. Los obispos, como miembros de la Cámara de los Lores, eran el principal apoyo de Carlos en el Parlamento. Pero la Cámara de los Comunes inició proceso contra varios de ellos. Cuando los obispos trataron de acudir a las reuniones del Parlamento, el pueblo de Londres se amotinó y les impidió el acceso a la asamblea. Alentados por tales éxitos, los más radicales entre los puritanos anunciaron que preparaban un proceso contra la Reina, a quien acusaban de haber causado los desórdenes en Irlanda.

Esas medidas extremas comenzaban a producir una reacción contra los puritanos. Entre los lores, muchos pensaban que era hora de restaurar la normalidad. Quizá si Carlos hubiera sido más comedido y paciente, el tiempo le hubiera dado la victoria. Pero el Rey perdió los estribos. Acusó ante la Cámara de los Lores a los principales jefes de los Comunes, pero la cámara alta rechazó la acusación. Cuando el Rey ordenó el arresto de los acusados, los parlamentarios se negaron a entregarlos. Al día siguiente un contingente militar enviado por el Rey para arrestar a los acusados encontró que habían huido y tomado refugio en Londres, donde se volvieron a reunir para continuar sus sesiones. Desde allí el jefe de los rebeldes, John Pym, gobernaba como “rey sin corona”. Perdida la capital, el Rey se retiró a sus palacios de Hampton Court y Windsor.

La Cámara de los Comunes propuso entonces una ley que excluía a los obispos de la Cámara de los Lores. Esta accedió, el Rey no pudo poner reparos, y los prelados fueron expulsados. De ese modo comenzaba un proceso que iría excluyendo del Parlamento a los elementos opuestos al puritanismo, y que por tanto le daría a la asamblea un carácter cada vez más radical. Por fin, el Parlamento dispuso que se reclutara una milicia. Puesto que esas tropas estarían bajo el mundo del Parlamento, y no del Rey, éste decidió que había llegado el momento de tomar acción decisiva. Reunió las tropas que pudo, desplegó su estandarte y se preparó a luchar contra las milicias parlamentarias. Los conflictos entre la corona y el Parlamento habían llevado por fin a la guerra civil.

La guerra civil

Tanto el Rey como el Parlamento se dedicaron inmediatamente a reclutar sus tropas. Carlos encontró su principal apoyo entre los nobles. El Parlamento, por su parte, reclutó sus soldados especialmente entre las clases que más habían sufrido durante los últimos años. Los jornaleros y los desempleados fueron el grueso de ese

ejército, al que se sumaron los comerciantes, que buscaban mayores concesiones, y varios nobles que habían tomado el partido de los comerciantes. La fuerza de Carlos estaba principalmente en la caballería, cuerpo tradicionalmente reclutado entre la nobleza. La del Parlamento estaba en la infantería y en la flota, para la cual el comercio era importante.

Al principio los ejércitos rivales se limitaron a marchas y contramarchas que no produjeron más que algunas escaramuzas. Mientras tanto, cada partido buscaba otros puntos de apoyo. Como era de esperarse, los parlamentarios se acercaron a los escoceses. Esto a su vez obligó a Carlos a buscar ayuda entre los católicos irlandeses. Esas gestiones por parte del Rey, sin embargo, redundaron en perjuicio suyo, pues las diversas facciones entre los puritanos se unieron ante la amenaza de una intervención católica.

En sus esfuerzos por atraerse a los escoceses, el Parlamento se vio obligado a tomar medidas que llevaban hacia el presbiterianismo. Ese tipo de organización eclesiástica, que prevalecía en Escocia, no era bien visto por todos los ingleses. Además de los muchos que creían que el episcopado era parte necesaria de la iglesia, había otros que preferían un gobierno eclesiástico de tipo congregacional —los “independientes”—. La mayoría parece haber pensado que, aunque el episcopado no se oponía necesariamente a las Escrituras, sí constituía el principal aliado de la monarquía, y que por tanto era necesario abolirlo. Según dijo alguien, “los que odian a los obispos los odian más que al Diablo, y a los que gustan de ellos, les gustan menos que su comida”. A la postre, el episcopado fue abolido, en parte porque era partidario del Rey, en parte por razones teológicas, y en parte porque confiscando sus rentas el Parlamento podía obtener fondos sin crear nuevos impuestos.

En el entretanto, el Parlamento convocó a una asamblea de teólogos para que lo aconsejara en materia religiosa. Esta es la famosa Asamblea de Westminster, que comprendía, además de 121 ministros y treinta laicos nombrados por el Parlamento, ocho comisionados escoceses. Puesto que los escoceses representaban por el momento el más fuerte ejército que existía en la Gran Bretaña, el peso de sus comisionados en la Asamblea fue decisivo. En otro capítulo tendremos ocasión de volver sobre el contenido teológico de la Asamblea de Westminster, cuya Confesión vino a ser uno de los documentos principales de la ortodoxia calvinista. Por lo pronto, basta señalar que, aunque algunos de sus miembros eran independientes, y otros se inclinaban hacia el episcopado, pronto la Asamblea se decidió a favor de la forma presbiteriana de gobierno eclesiástico, y le recomendó al Parlamento que la estableciera. Ese cuerpo, en el que había buen número de independientes, no se inclinaba al principio hacia el presbiterianismo. Pero la marcha de la guerra lo obligó a formar con los escoceses una Solemne Liga y Pacto, que lo comprometía a dirigir la organización de la iglesia hacia el presbiterianismo. Este fue establecido en 1644, y al año siguiente el arzobispo Laud fue ejecutado por orden del Parlamento. Todo esto les dio tiempo a los puritanos para

formar su propio ejército con que enfrentarse al del Rey.

Fue en esa época que cobró prominencia el puritano Oliverio Cromwell. Este era un hombre relativamente acomodado, descendiente de uno de los consejeros de Enrique VIII. Unos pocos años antes había abrazado el puritanismo, y era un asiduo estudioso de la Biblia. Para él, toda decisión, tanto política como personal, debía hacerse tras indagar seriamente cuál era la voluntad de Dios. Por ello, aunque frecuentemente vacilaba antes de tomar una determinación, una vez decidido se mostraba inflexible en su rumbo. No era orador ni persona dada a las argucias políticas. Pero la profundidad y firmeza de sus convicciones pronto le atrajeron el respeto de los demás puritanos. Hasta el comienzo de la guerra civil, no había tenido más participación en los conflictos de su tiempo que alguna intervención en los debates de la Cámara de los Comunes, de la cual era miembro.

Al ver que los acontecimientos llevaban a la lucha armada, Cromwell regresó a sus tierras, donde reclutó un pequeño contingente de caballería. Estaba convencido de que la principal arma del Rey era su caballería, y que el Parlamento tenía necesidad de un cuerpo semejante. Sus soldados se inflamaron con el celo de su jefe, y pronto aquel núcleo se volvió un gran cuerpo de caballería. Para ellos, y después para buena parte del ejército parlamentario, lo que estaba teniendo lugar era una guerra santa. Antes de marchar al combate leían las Escrituras y oraban, y luego cantaban salmos en medio de la lucha. Repetidamente derrotaron a los realistas, que fueron por fin deshechos en la batalla de Naseby.

Aquella batalla tuvo consecuencias todavía peores para el Rey, pues los rebeldes quedaron dueños del campamento real, donde se posesionaron de documentos que probaban que Carlos había estado negociando con los irlandeses y con otros para hacer desembarcar en Inglaterra tropas católicas y extranjeras. Desde entonces, comenzó a crecer el partido de los que propugnaban la deposición del Rey.

En medio de sus infortunios, Carlos decidió acudir a sus súbditos escoceses, pensando ganarlos con diversas promesas. Pero los escoceses lo hicieron prisionero y, tras una serie de negociaciones, se lo entregaron al Parlamento.

Parecía entonces que la guerra civil había terminado. Los puritanos habían prevalecido sobre el partido de los obispos y del Rey, y se dedicaron a implantar sus reformas. Se promulgaron leyes ordenando que el Día del Señor se dedicara a los ejercicios religiosos, y se legisló también acerca de las costumbres y los pasatiempos frívolos. Pronto hubo quien se quejó de una dictadura puritana.

Pero los puritanos, unidos cuando se trataba de oponerse al Rey y a los obispos, vieron su unidad desvanecerse tan pronto como resultaron vencedores. En general, había dos partidos. El de los presbiterianos, que contaba con la mayoría del Parlamento, abogaba por una iglesia nacional y uniforme, pero constituida, no según los principios episcopales, sino según los del presbiterianismo. Los independientes, particularmente numerosos en el ejército, pertenecían a diversas sectas, cada cual con

su punto de vista. Pero todos los independientes concordaban en que no debía haber una iglesia uniforme para todo el país, y que debía permitírsele a cada grupo que siguiera su curso y su forma de gobierno independientemente de los demás, siempre que no violara los principios bíblicos, ni ofendiera contra la moral. Ambos partidos concordaban en deshacerse de los obispos y en limitar el poder del Rey. Pero una vez cumplido ese propósito sus programas eran tan distintos que tenían que chocar.

Todo esto dio lugar a tensiones crecientes entre el ejército, en su mayoría independiente, y el Parlamento, que buscaba la uniformidad mediante la fórmula presbiteriana. En 1646 el Parlamento trató de licenciar al ejército, pero éste se negó a desbandarse. En medio del conflicto, cobraron fuerza en el ejército movimientos tales como los de la “Quinta Monarquía”, los “niveladores”, etc., muchos de los cuales decían que el Señor estaba a punto de retornar, y que era necesario transformar el orden social, estableciendo justicia y equidad. Esto produjo mayor intransigencia por parte del Parlamento, que temía que el desorden causado por la guerra civil diera en el caos. En el ejército se comenzó a decir que, puesto que en él había una representación más amplia del pueblo, era él, y no el Parlamento, el que podía hablar en nombre del pueblo.

En eso estaban las cosas cuando el Rey escapó, y empezó a negociar con los escoceses, con los parlamentarios y con el ejército, haciéndoles a todos promesas que se contradecían entre sí. Por fin llegó con los escoceses a un acuerdo mediante el cual se comprometía a establecer el presbiterianismo en ambos reinos (Escocia e Inglaterra), a cambio de que le devolvieran el trono que parecía perdido. Pero al mismo tiempo continuaba negociando con el Parlamento. El resultado fue que tan pronto como el ejército logró vencer a los escoceses (agosto de 1648) dirigió su furia tanto contra el Rey como contra el Parlamento.

En diciembre de ese mismo año de 1648, el ejército le arrebató al Parlamento la persona del Rey. Unos pocos días más tarde comenzó una purga del Parlamento por parte del ejército. Cuarenta y cinco parlamentarios fueron detenidos, y a casi el doble de ese número se les prohibió asistir a las sesiones. De los restantes, varios se negaron a formar parte de un cuerpo hasta tal punto mutilado. A lo que quedó, sus adversarios le dieron el nombre de “Parlamento Rabadilla” (Rump Parliamet).

Ese Parlamento fue el que unos pocos días más tarde inició el proceso contra Carlos, a quien se acusaba de alta traición y de haber sumido al país en la guerra civil. Los catorce lores que se atrevieron a asistir a la sesión de la Cámara Alta el día que se presentó el proceso contra el Rey se negaron unánimemente a darle curso. Pero la Cámara de los Comunes sencillamente continuó el proceso, y Carlos, que rehusó defenderse porque sus supuestos jueces no tenían jurisdicción legal, fue decapitado el 30 de enero de 1649.

El Protectorado

Los escoceses, temerosos de perder su independencia, se apresuraron a reconocer como rey a Carlos II, hijo del difunto rey. Los irlandeses, por su parte, aprovecharon las circunstancias para rebelarse. Dentro de la propia Inglaterra, los independientes se dividían cada vez más. Entre los más radicales apareció el movimiento de los diggers (excavadores), cuyo profeta proponía un nuevo orden social en el que habría un derecho universal, no solo a la libertad y al sufragio, sino también a la propiedad. Tales prédicas atemorizaban a las clases mercantiles que hasta poco antes habían sido un elemento importante en la oposición al Rey. Los presbiterianos, por su parte, insistían en su empeño de imponer su sistema de gobierno y su forma de culto en toda la iglesia de Inglaterra. El caos amenazaba adueñarse del país.

Fue en medio de tales circunstancias que Cromwell tomó las riendas del estado. Aunque no había participado de la purga del Parlamento, después la aprobó, y a nombre del Parlamento Rabadilla aplastó primero la rebelión irlandesa y luego el brote monárquico que había aparecido en Escocia. Derrotado, Carlos II se refugió en el Continente. Pero todo esto no resolvía el problema de un Parlamento que había continuado por largo tiempo, y cuyo remanente no representaba verdaderamente al pueblo. Cuando ese Parlamento Rabadilla decidió perpetuarse en el poder mediante un proyecto de ley, Cromwell se presentó en la sala de sesiones, echó de ella a los pocos diputados que quedaban, y cerró el edificio con llave.

De ese modo, y al parecer en contra de su propia voluntad, Cromwell quedó como arbitro supremo de los destinos del país. Durante varios meses buscó el modo de volver a la legalidad con el título de Protector. Según el instrumento de gobierno que servía de carta fundamental al nuevo orden, el Protector gobernaría con la asistencia de un Parlamento que representaría a Inglaterra, Escocia e Irlanda. Pero en realidad estos dos últimos países tenían una representación ínfima, y en todo caso era el Protector quien de veras gobernaba.

Cromwell se dedicó de lleno a un programa de reformas, tanto en la iglesia como en el gobierno. Su política religiosa fue relativamente tolerante, dado el ambiente de la época. Aunque él mismo era de ideas independientes, trató de crear un sistema eclesiástico en el que cupieran tanto los independientes como los presbiterianos, los bautistas, y hasta algunos partidarios moderados del régimen episcopal. Como buen puritano, se embarcó además en un programa de reformar las costumbres, y pronto hubo leyes acerca del Día del Señor, las carreras de caballos, las peleas de gallos, el teatro, etc.

En lo económico, el gobierno de Cromwell favoreció a las clases medias, en perjuicio particular de los magnates, pero también en cierta medida de los más pobres. Entre ambos extremos fue creciendo la oposición al Protectorado, y la nostalgia hacia la monarquía.

En lo político, Cromwell tuvo buen éxito en cuanto logró dominar el país mientras vivió. Pero sus sueños de crear una república estable fracasaron. Al igual que a los reyes Jaime y Carlos antes que él, se le hizo difícil gobernar en armonía con el Parlamento —y esto a pesar de que, cuando sus partidarios no gustaron del que había sido elegido, les prohibieron a muchos de sus opositores ocupar sus escaños, de modo que lo que existió fue una nueva “rabadilla”. Convencidos de la imposibilidad de mantener el Protectorado, los parlamentarios llegaron a ofrecerle la corona al Protector. Pero éste se negó, quizá por escrúpulos personales, o quizá por agudeza política. En todo caso, la necesidad de llegar a considerar tal extremo muestra hasta qué punto resultaba difícil instaurar la república.

En 1658, poco antes de morir, Cromwell indicó que su sucesor debía ser su hijo Ricardo. Aunque este heredó el título de su padre, carecía de sus dotes, y pronto el país se vio al borde de una nueva guerra civil. Traído y llevado entre el Parlamento y el ejército, Ricardo Cromwell renunció al protectorado y se retiró a la vida privada.

La restauración

El fracaso del Protectorado no dejaba otra alternativa que la restauración de la monarquía. El general Monck, que estaba al mando de un ala del ejército, marchó sobre Londres y convocó a un nuevo Parlamento, al que debían asistir también los lores. Cuando esa asamblea se reunió, comenzó negociaciones con Carlos II, al cual llamó de nuevo al trono tras haber recibido las garantías necesarias.

La restauración de los Estuardo trajo una ola de reacción contra los puritanos. Aunque el propio Carlos al principio quiso darles un lugar a los presbiterianos en la iglesia nacional, el Parlamento se mostró inclinado hacia el anglicanismo tradicional. Además de volver a instaurar el episcopado y el Libro de Oración Común, el nuevo gobierno dictó leyes contra los disidentes, para quienes no había ya lugar en la iglesia oficial. Se prohibieron los cultos que siguieran otro ritual que el dictaminado por el gobierno. Y a los ministros que no lo aceptaran se les prohibía predicar. Estas leyes, y muchas otras de semejante tono, no lograron destruir la muchedumbre de movimientos que habían surgido en Inglaterra. Sencillamente los colocaron al margen de la iglesia oficial, donde la mayoría de ellos continuó existiendo hasta que se les volvió a tolerar, hacia fines del siglo.

En Escocia, la restauración de la monarquía tuvo consecuencias aún más severas. Ese país era fuertemente presbiteriano, y ahora por decreto real su iglesia fue reorganizada y colocada bajo un régimen episcopal. A los ministros presbiterianos se les privó de sus derechos, y se les sustituyó por personas de persuasión episcopal. Pronto hubo motines y rebeliones, y el arzobispo primado de Escocia, James Sharp, fue asesinado. Con el apoyo de los ingleses, los elementos realistas aplastaron las

rebeliones, que fueron cruelmente ahogadas en sangre. áCarlos II se declaró católico en el lecho de su muerte, con lo cual confirmó las peores sospechas de los puritanos perseguidos. Su hermano y sucesor Jaime II era católico, y estaba decidido a restaurar el catolicismo romano como la religión oficial de sus reinos. En Inglaterra, trató de abrirle el camino al catolicismo decretando la tolerancia religiosa. Al parecer, esperaba ganarse con ello el apoyo de los grupos disidentes. Pero el sentimiento anticatólico entre estos últimos era tal, que se negaron a aceptar el edicto de tolerancia, aun cuando los beneficiaba grandemente. En Escocia, las condiciones eran todavía peores. Jaime II (que era el séptimo rey de Escocia de ese nombre) decretó la pena de muerte para quienes asistieran a cultos no autorizados, y colocó buena parte de los asuntos de ese país en manos de católicos. Al igual que en Inglaterra, trató de decretar la tolerancia para los católicos. Pero los presbiterianos escoceses tampoco la aceptaron. Tras tres años bajo Jaime II, los ingleses se rebelaron e invitaron a Guillermo, Príncipe de Orange, y a su esposa María, hija de Jaime, a ocupar el trono. Guillermo desembarcó en Inglaterra en 1688, y Jaime huyó a Francia. En Escocia el partido de Jaime subsistió por unos meses. Pero el año siguiente Guillermo y María fueron proclamados también soberanos de ese país.

La política religiosa de Guillermo y María fue generalmente tolerante. En Inglaterra, se le dio libertad de culto a toda persona que se suscribiera a los Treinta y nueve artículos de 1562, y que les jurara fidelidad a los soberanos. En Escocia, el presbiterianismo fue hecho la religión oficial del estado, y la Confesión de Westminster su norma doctrinal. áComo en tantos otros países (ya hemos visto los casos de Francia y de Alemania), todas estas luchas por motivos confesionales llevaron a muchos a la conclusión de que las cuestiones doctrinales no merecían tanta sangre ni tanta contienda. Luego, aunque el resultado en el orden de lo político fue una mayor tolerancia, esa tolerancia fue posible gracias al creciente indiferentismo en materia religiosa. Una vez más, las amargas luchas sobre el dogma desembocaron en la duda.

La historia del puritanismo, sin embargo, no quedaría completa si no nos refiriéramos, siquiera brevemente, a sus dos grandes figuras literarias: Juan Bunyan y Juan Milton. La más importante obra del primero, conocida generalmente bajo el título abreviado de El peregrino, se convirtió en uno de los más leídos libros de devoción, y por tanto sirvió para llevar la semilla puritana a los más apartados rincones. Milton, por su parte, es considerado uno de los mas notables poetas de la literatura inglesa, y su Paraíso perdido se cuenta entre las obras maestras de esa literatura.

Entrambos, Bunyan y Milton han continuado proclamando el mensaje puritano a través de las generaciones.

Bastante luz hay para los que quieren ver, y oscuridad bastante para los que tienen una disposición contraria. Bastante claridad para iluminar a los elegidos, y bastante oscuridad para humillarles. Bastante oscuridad hay para cegar a los réprobos, y bastante claridad para condenarles y hacerles inexcusables.

Blas Pascal

Al terminar el Concilio de Trento, en el año 1563, había quedado fijada lo que sería la ortodoxia católica durante los próximos cuatro siglos, y además se había promulgado todo un programa de reforma. Pero tanto esa ortodoxia como esas reformas no carecerían de opositores entre las filas católicas. Por una parte, el programa tridentino se basaba en la centralización del poder en torno a la persona del papa, y ello iba contra los intereses de los gobiernos seculares, particularmente de las monarquías, que precisamente en esa época tendían a hacerse más absolutas. Por otra parte, no faltaban prelados para quienes la vida austera y la reforma de las costumbres propuestas por el Concilio constituían un sacrificio inaceptable. Por último, había quienes pensaban que, en su afán de condenar las tesis protestantes, los teólogos tridentinos habían ido demasiado lejos, y que por tanto era necesario recuperar algunas de las antiguas tesis de San Agustín acerca de la primacía de la gracia en la salvación humana.

El galicanismo y la oposición al poder del papado

Uno de los puntos principales del programa de reformas propuesto por el Concilio de Trento era la centralización del poder eclesiástico. El Concilio mismo tuvo que ser convocado porque el papado carecía de la autoridad necesaria para responder a los retos del protestantismo. Pero el resultado de las deliberaciones conciliares fue un intento de devolverles a los papas la autoridad que habían tenido en el apogeo de su

poderío, durante la que hemos llamado “Era de los Altos Ideales”. Luego, el papado, que al comienzo de las deliberaciones del Concilio carecía de prestigio y de autoridad, al terminar las mismas quedó encargado de dirigir la vida toda de la iglesia.

Pero esas decisiones por parte del Concilio coincidieron y chocaron con otros procesos políticos que estaban teniendo lugar. Era la época del absolutismo real. Ya hemos visto las opiniones que tenían Jaime I y Carlos II acerca de las prerrogativas de los reyes. Semejantes ideas circulaban en España, Austria y Francia, donde tenían mejor éxito. A esto se unía el creciente sentimiento nacionalista, que llevaba a muchos a pensar que el papa no tenía por qué inmiscuirse en los asuntos de sus países. Ese sentimiento nacionalista, que trataba de limitar los poderes del papa, recibió el nombre de “galicanismo” (de “Galia”, el antiguo nombre de Francia) porque fue en Francia que cobró mayor fuerza. Frente a él se alzó el partido de los “ultramontanos”, es decir, de los que sostenían que el centro de autoridad eclesiástica se encontraba en Roma, “más allá de los montes” (los Alpes).

Como hemos visto anteriormente, durante las últimas décadas antes de la Reforma el papado había existido bajo la sombra del trono francés, que había logrado numerosas concesiones en lo referente a la vida eclesiástica francesa. Pronto se dio en llamar a tales concesiones “las libertades de la iglesia galicana”, y en defenderlas con fervor patriótico. En consecuencia, los franceses eran católicos a su manera, como pudo verse cuando Enrique IV, con todo y estar excomulgado por Roma, fue hecho rey, y el clero católico sencillamente levantó la excomunión sin consultar con el Papa.

Esos sentimientos galicanos dificultaban la aplicación de los decretos tridentinos dentro del territorio francés. Aunque el propio Enrique IV, tras una serie de negociaciones con Roma, se comprometió a hacerlos promulgar en el país, el Parlamento y buena parte del clero se opusieron, y el Concilio no llegó a tener validez oficial en Francia. En 1615, cinco años después del asesinato de Enrique IV, los decretos del Concilio todavía no habían sido promulgados por el gobierno francés, y el clero nacional decidió hacerlo por cuenta propia. Aunque eso pudo hacerse porque en ese momento buena parte del clero se inclinaba hacia el ultramontanismo, el hecho mismo de que fue el clero francés el que decidió acerca de la validez de los decretos del Concilio en su país a la postre les daría más argumentos a los defensores de las “libertades galicanas”.

El galicanismo tenía, por así decir, dos ramas. Había algunos que defendían las “libertades galicanas” por sentimientos nacionalistas, mientras otros lo hacían porque estaban convencidos de que la autoridad eclesiástica residía en los obispos, y no en el papa. Pero ambas razones le convenían a la corona, que no vaciló en alentar los sentimientos galicanos, ni en oponerse al ultramontanismo, a veces por fuerza.

En otras partes de la Europa católica hubo movimientos parecidos al galicanismo. De éstos el más importante fue el “febronianismo”, que se basaba en las ideas expuestas por Justino Febronio en su obra *El estado de la iglesia y el poder legítimo*

del pontífice romano. Este libro, publicado en 1673, les dio nueva vida a las antiguas ideas conciliaristas. Según Febronio, la iglesia es la comunidad de los fieles, y es a ellos que les corresponde el poder en última instancia. Pero los obispos, como representantes de los fieles, son quienes están llamados a gobernar la iglesia. Luego, un concilio universal de obispos tiene mayor autoridad que el papa, quien en todo caso no puede interferir en los asuntos de otras iglesias que la de la ciudad de Roma. La idea de la jurisdicción universal del papa se basa en las falsas decretales, un documento espurio que no merece crédito alguno.

Clemente XIII condenó el escrito de Febronio al poco tiempo de publicado. Pero a pesar de ello las ideas que en él se expresaban pronto cobraron popularidad. Muchos veían en el febronianismo una posibilidad de volver a reunir a católicos y protestantes, a base de un concilio universal que no estuviera dominado por los elementos papistas. Otros lo apoyaban y difundían porque era compatible con el creciente sentimiento nacionalista, y le negaba al papado jurisdicción sobre los diversos reinos independientes. En Alemania, no faltaron opulentos obispos que eran al mismo tiempo señores seculares de sus diócesis, y para quienes el febronianismo era un modo de evitar que se les impusieran las reformas decretadas en Trento.

En la corte de Viena, el febronianismo tomó un carácter particular. Allí, el emperador José II utilizó esa doctrina para apoyar un plan de gobierno que hacía de la iglesia instrumento suyo. José I, era uno de los príncipes ilustrados que aparecieron en el siglo XVIII, y que se lanzaron a un programa de reformas en los campos de la economía, la política y la educación. Para llevar a cabo sus proyectos, este emperador necesitaba de la iglesia. Pero no de una iglesia dominada por el espíritu tridentino, que le parecía oscurantista e intolerante. Al contrario, el Emperador deseaba poder contar con una iglesia ilustrada. Por ello se hizo cargo de la educación del clero, abolió muchos monasterios que le parecían instrumentos papales, y con los fondos así obtenidos fundó nuevas iglesias y se ocupó de que las parroquias rurales tuvieran ministros aptos.

Otros gobernantes se mostraron inclinados a seguir el ejemplo del emperador José, y por ello la iglesia romana, que había condenado el febronianismo en 1764, condenó el josefismo en 1794. Pero no fueron tales condenaciones, sino la Revolución Francesa, de que nos ocuparemos más tarde, lo que les puso coto al galicanismo y a otros movimientos afines.

Mientras tanto, el poder papal había sufrido otro rudo golpe en la disolución de la orden de los jesuitas. Esa orden, fundada precisamente con el propósito de que fuera como un ejército en manos del papado, no era bien vista por los soberanos absolutistas que gobernaron durante buena parte del siglo XVIII. Ya hemos visto cómo fueron los jesuitas los que incitaron a varios príncipes católicos alemanes a lanzarse en el curso que a la postre llevó a la Guerra de los Treinta Años. El desastre causado por esa guerra, el espíritu indiferentista en materia religiosa que se iba posesionando de

Europa, y los intereses de los reyes, conspiraron para ponerle fin a la Sociedad de Jesús. Véase Cristología. En particular, esa orden era mal vista por los de la casa de Borbón, pues repetidamente había dado muestras de favorecer a su rival, la casa de Austria. Por tanto, según el sol de los borbones fue llegando a su cenit, y el de los Austria a su ocaso, la situación de los jesuitas se fue haciendo cada vez más precaria. En 1758 hubo un atentado contra José I, rey de Portugal y se acusó a los jesuitas de estar involucrados en la conspiración. El resultado fue que el año siguiente la Sociedad de Jesús fue expulsada de Portugal y sus colonias, al tiempo que la corona se incautaba de sus abundantes bienes. En Francia, debido en parte a la enemistad de la favorita del Rey, Madame de Pompadour, la Sociedad de Jesús fue suprimida en 1764. Tres años más tarde los jesuitas fueron expulsados de España y sus colonias por el rey ilustrado Carlos III, y ya hemos narrado las consecuencias que ello acarreó para la iglesia en América. Ese mismo año de 1767 Fernando IV de Nápoles, hijo de Carlos III, siguió el ejemplo de su padre.

Todo esto llevó a un esfuerzo conjunto por parte de los Borbones por deshacerse de los jesuitas, no solo en sus dominios, sino en todo el mundo. A principios de 1769, los embajadores borbónicos en Roma le presentaron al papa Clemente XIII una resolución conjunta en la que requerían la disolución de la Sociedad de Jesús. Pero el Papa sufrió un ataque de apoplejía (algunos dicen que a consecuencia del disgusto causado por ese documento) y murió a los pocos días. El nuevo papa, Clemente XIV, parece haber tratado de resistir la presión de los Borbones. Pero al fin cedió, y en 1773 la Sociedad de Jesús fue disuelta por orden del Papa. Excepto en Prusia y en Rusia Blanca, cuyos soberanos tenían sus razones para no acatar el mandato papal, la Sociedad de Jesús dejó de existir, y el papado perdió así su instrumento más fuerte y fiel.

El galicanismo, el febronianismo, el josefismo y la supresión de los jesuitas muestran que durante esta época de dogmas y dudas, al tiempo que los papas insistían cada vez más en su jurisdicción universal, en realidad iban perdiendo su poder y autoridad.

El jansenismo

El Concilio de Trento había condenado categóricamente las proposiciones de Lutero y Calvino acerca de la gracia y la predestinación. Pero había quienes temían que una interpretación extrema de las decisiones de ese concilio pudiera llegar a contradecir las enseñanzas del gran maestro San Agustín acerca de esos temas. Por tanto, desde fines del siglo XVI, particularmente en las universidades de Salamanca y Lovaina, se suscitaban disputas sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío.

En Salamanca, la discusión pronto se volvió un conflicto entre dominicos y

jesuitas. El jesuita Luis de Molina había publicado en Lisboa un libro *De la concordancia entre el libre albedrío y los dones de la gracia*, en el que afirmaba que la predestinación se debía a la presciencia divina. En otras palabras, Dios predestina a la salvación a aquellas personas que sabe han de aceptar su gracia. De ese modo, la aceptación de la gracia no se debe a la predestinación, sino al contrario. Domingo Báñez, profesor de Salamanca y uno de los más respetados teólogos de la época, declaró que lo que proponía Molina era contrario a las enseñanzas de Agustín, y que por tanto debía ser condenado. Pronto los jesuitas se reunieron en derredor de las tesis de Molina, y los dominicos en torno de las de Báñez. En Valladolid, donde ambas órdenes tenían importantes centros, hubo dos debates que no lograron gran cosa — excepto que el segundo por poco da en motín. Cada bando acusó al otro ante la Inquisición española y ésta, juzgándose incapaz de pronunciar juicio, refirió la cuestión a Roma. El Papa, a la sazón Clemente VIII, trató de resolver la cuestión prohibiendo toda discusión del asunto y pidiendo el consejo de las principales facultades de teología. Pero los dominicos insistían en que las tesis de Molina contradecían tanto a San Agustín como a Santo Tomás, y por tanto debían ser condenadas como heréticas, mientras que las de ellos sencillamente repetían lo que esos dos grandes maestros de la iglesia habían dicho, y por tanto no debían ni podían prohibirse. El Papa, convencido de que los dominicos tenían razón, se disponía a condenar a Molina cuando los jesuitas, y hasta el Rey de España, le aconsejaron mayor cautela. Clemente presidió entonces sobre otra serie de discusiones que le dieron largas al asunto. Conscientes de que el Papa se inclinaba hacia los dominicos, los jesuitas de la Universidad de Alcalá empezaron a sembrar dudas acerca de la autoridad del papado. A la muerte de Clemente, la discusión continuaba. Tras el brevísimo pontificado de León XI, el nuevo papa, Paulo V, decidió que lo mejor era evitar cualquier condenación, y declaró que ni los dominicos ni los jesuitas estaban enseñando falsa doctrina. Además, les prohibió que continuaran acusándose mutuamente de herejía (pues los jesuitas decían que los dominicos eran calvinistas, y los dominicos acusaban a los jesuitas de ser pelagianos). Con todo, las tensiones entre jesuitas y dominicos que esa controversia alentó continuaron por largo tiempo.

Las controversias en la universidad de Lovaina tuvieron mayores repercusiones. Allí el teólogo Miguel Bayo propuso tesis muy semejantes a las de Agustín. Según él, el pecado humano es tal que nuestra propia naturaleza ha sido corrompida, si no totalmente, al menos lo suficiente para que no podamos por nosotros mismos volvernos hacia Dios. El albedrío del ser humano pecador no puede producir sino mal, y por tanto es incapaz de convertirse a Dios sin que antes la gracia divina lo torne hacia el bien. Tales opiniones, que sin lugar a dudas se encuentran en las obras de San Agustín, se acercaban demasiado a las de Calvino para que pudieran pasar inadvertidas. En 1567, Pío V condenó setenta y nueve proposiciones tomadas de las obras de Bayo. Este las repudió y aceptó el decreto papal, pero continuó enseñando una versión ligeramente distinta de las tesis condenadas, y por tanto doce años más

tarde Gregorio XIII volvió a condenar sus enseñanzas. A pesar de la oposición papal, la facultad teológica de Lovaina continuaba apoyando a Bayo, a quien hizo canciller de la universidad. Cuando el jesuita Lesio atacó las tesis de Bayo, la universidad respondió declarando que Lesio era pelagiano. Los jesuitas ripostaron acusando a Bayo y los suyos de calvinismo. Como en el caso de España, a la postre las autoridades romanas trataron de calmar el conflicto sencillamente ordenando que cada bando dejara de atacar al otro.

Pero tal solución no podía perdurar. Las opiniones de Bayo, a pesar de haber sido condenadas por Roma en 1567 y 1579, continuaban circulando en Lovaina, y no faltaba quien las enseñara desde la cátedra, aunque de un modo velado. Luego, la controversia estaba siempre lista a explotar de nuevo.

Esa explosión tuvo lugar varias décadas más tarde en torno a Cornelio Jansenio, obispo de Ypres en Bélgica, y antes profesor de Lovaina. En 1640, se publicó póstumamente la voluminosa obra de Jansenio, Agustín, que causó gran revuelo. La obra en sí no pretendía ser más que un estudio y exposición de las enseñanzas del gran obispo de Hipona. Pero lo que Jansenio se proponía con ella era mostrar que Agustín había enseñado la primacía y necesidad de la gracia de un modo que no concordaba con las doctrinas comúnmente aceptadas en la iglesia —y propuestas principalmente por los jesuitas. Esta era una tarea a la que Jansenio se había consagrado secretamente años antes, y para la cual se había propuesto leer y releer todas las obras de Agustín tantas veces como fuera necesario. Por tanto su libro presentaba argumentos contundentes con los que sostenía su interpretación de Agustín, y no podía sino causar serias controversias.

De hecho, el Agustín de Jansenio era parte de todo un programa de reforma de la iglesia. Varios años antes Jansenio había discutido ese programa con su amigo Juan Ambrosio Duvergier, más conocido como “San Cirano”, por ser abad del monasterio de ese nombre. Entre ambos habían llegado a la conclusión de que la iglesia necesitaba una reforma fundamental, y que parte de esa reforma debía consistir en un redescubrimiento de las doctrinas de San Agustín acerca de la gracia y la predestinación. Según Jansenio y San Cirano veían las cosas, durante la Edad Media la iglesia había perdido de vista el mensaje de la gracia inmerecida de Dios, y en fecha más reciente, en medio de su polémica contra el protestantismo, sencillamente había insistido en sus errores del medioevo. Estos dos amigos se juramentaron para llevar a la iglesia a un redescubrimiento de la primacía de la gracia, y del sentido del evangelio cuando se le ve a la luz de esa primacía. No eran ni querían ser protestantes. Pero estaban conscientes de que su programa de reforma era tal que, si no se cuidaban, se les condenaría como protestantes. Por ello durante largo tiempo mantuvieron una correspondencia en la que ocultaban sus propósitos mediante un código secreto. Así, por ejemplo, el cardenal Richelieu era “Purpurato”, y a los protestantes se les llamaba “pepinos”.

Durante esos años de trabajo en secreto, San Cirano se ocupó de establecer los contactos que le abrirían paso a la propuesta reforma, y Jansenio se dedicó a desarrollar las bases teológicas del movimiento. Por ello, mientras Jansenio leía y releía las obras de Agustín docenas de veces, San Cirano se iba abriendo paso en los círculos más influyentes de Francia. El principal punto de apoyo de San Cirano fue la abadía de Port-Royal, en las afueras de París. Esa abadía, bajo la dirección de la Madre Angélica, se había conquistado el respeto de las personas más religiosas de la capital francesa. La propia Madre Angélica había sido colocada en el convento a la edad de ocho años, y a los once, el mismo día que recibió la primera comunión, fue hecha abadesa. Ese nombramiento, hecho a base de la posición social de la familia de Angélica, nos da una idea del nivel a que había descendido la vida monástica en Port-Royal y otras casas semejantes. Pero seis años más tarde, al escuchar un sermón de un predicador que iba de paso, la Madre Angélica decidió reformar sus costumbres y las del convento cuyo cuidado se le había encomendado. Empezó por llevar una vida distinta, a la que pronto se sumaron otras monjas. A la postre Port-Royal comenzó a cobrar fama como centro de piedad y devoción, al cual acudían muchas personas de inquietudes religiosas.

Unos años antes de la publicación del Agustín, el abad de San Cirano había hecho sus primeros contactos con Port-Royal y con Antoine Arnauld, hermano de la abadesa. Poco a poco fue ganando ascendiente sobre el monasterio y sobre el círculo religioso que se había formado en derredor del mismo, al cual pertenecían varias familias de alta alcurnia.

La fama de San Cirano creció desde entonces junto a la de Port-Royal. Los mismos elementos de inquietudes religiosas que acudían al convento tomaron al fogoso abad por consejero y director espiritual. Bajo su inspiración, varias personas abandonaron su antigua vida y fueron a vivir como “solitarios” en las afueras de París. Además, San Cirano y sus seguidores fundaron toda una serie de “pequeñas escuelas” cuyo propósito fundamental era formar el carácter de los discípulos, y que contrastaban con la educación de tipo autoritario de las escuelas de entonces —en particular las de los jesuitas, que pronto tuvieron razones para oponerse a San Cirano y los suyos.

Empero el hecho mismo de que San Cirano ganaba tantos adeptos le creaba también serias enemistades. Los jesuitas veían en sus escuelas una crítica y una amenaza a las de ellos. Además, era la época de máximo poderío del cardenal Richelieu, para quien todo exceso de celo religioso era una amenaza a la integridad del estado. Por razones semejantes a las que le llevaron a oponerse a los hugonotes, Richelieu veía con recelo el creciente círculo que se formaba alrededor de San Cirano. Por algún tiempo trató de ganarse al abad. Pero éste no daba muestras de querer aliarse al primer ministro, sino que, al contrario, se atrevió a criticarlo. A la postre, Richelieu ordenó que San Cirano fuera arrestado y llevado al castillo de Vincennes, donde pasó

los próximos cinco años.

Una semana antes del arresto de San Cirano, Jansenio había muerto. Por tanto, su proyectada reforma parecía haber abortado. En la prisión, aunque se le trataba bien y se le permitía continuar escribiéndoles a sus amigos y seguidores, San Cirano llegó a dudar de la causa a la que había consagrado varios años.

En esto estaban las cosas cuando se publicó el Agustín de Jansenio, dos años después de la muerte de su autor. La obra de Jansenio era un ataque a las doctrinas sobre la gracia y la predestinación que ya hemos visto al referirnos a Luis de Molina. Frente a tales opiniones, sostenidas por los demás jesuitas, Jansenio apela a la autoridad de San Agustín. Según ese santo venerado, el ser humano, después de la caída, no tiene libertad para no pecar. Según fue creado originalmente, sí la tenía. Pero la caída de tal modo corrompió su libertad, que ahora, en su estado natural, solamente es libre para pecar. El humano pecador no tiene fuerzas ni voluntad para mirar a Dios, y por tanto se ama a sí mismo y ama a las criaturas con el amor que debía reservarse únicamente para el Creador. El libre albedrío del pecador es en realidad esclavo del pecado, y necesita ser libertado por la gracia divina. Sin esa gracia, nada bueno podemos hacer. Esa gracia es, como su nombre lo dice, absolutamente gratuita. Nada podemos hacer para merecerla (pues de lo contrario estaríamos diciendo que nuestro albedrío pecador si puede hacer el bien). Como gracia inmerecida, es don de Dios. Y es soberana e irresistible, no porque fuerce la voluntad, sino porque obra dentro de la voluntad de tal modo que la lleva a desear el bien. En consecuencia, la salvación depende de la predestinación, pues Dios ha predestinado a unos para salvación, mientras que ha predestinado a los demás a seguir siendo parte de esa “masa de condenación” que es la humanidad después del pecado. La salvación y la condenación no dependen en última instancia de la voluntad humana, sino de la predestinación divina, que hace que los electos reciban el don de la gracia, y los réprobos, al carecer de ese don, sigan siendo parte de la “masa de condenación”.

Sin lugar a dudas, todo esto había sido enseñado por San Agustín, y el libro de Jansenio ofrecía abundantes pruebas de ello. Pero también era cierto que lo que Jansenio le atribuía al venerado obispo del siglo cuarto se parecía mucho a lo que Calvino y sus seguidores habían propuesto en fecha mucho más reciente. En su obra, Jansenio trataba de mostrar que sus doctrinas eran distintas de las de Calvino. Pero sus argumentos no eran suficientes, y en todo caso se basaban en distinciones hartamente sutiles. Una vez más, los jesuitas fueron los más recios defensores de la ortodoxia tridentina frente a las supuestas innovaciones de los que insistían en la primacía de la gracia. Tras una larga serie de gestiones, lograron que varias de las tesis de Jansenio fueran condenadas por el papa Urbano VIII en 1643.

Mientras todo esto sucedía, el abad de San Cirano continuaba prisionero. Tras el momento de debilidad inicial, cuando dudó de la causa a la que se había consagrado, tomó la pluma, y mediante una abundante correspondencia logró mantener vivo el

movimiento que se había formado alrededor de su persona. A su indudable sinceridad y habilidad se le sumaba ahora la aureola de mártir, que muchos le atribuían.

En 1643, el mismo año que Urbano condenó las tesis de Jansenio, Mazarino, que había sucedido al difunto Richelieu, puso en libertad a San Cirano. Sus partidarios lo recibieron con muestras de alborozo, dándole gracias a Dios por su liberación. Por su parte, el abad se dedicó a continuar su obra y a escribir contra el protestantismo, quizá para calmar las inquietudes de quienes veían semejanzas entre las doctrinas de Jansenio y las de Calvino. Aunque este círculo que se formó alrededor de Port-Royal y del abad de San Cirano era partidario de las tesis de Jansenio, durante los años transcurridos desde la publicación del Agustín el centro de la controversia había cambiado. Al principio se trataba de cuestiones acerca de la relación entre la gracia y el libre albedrío, y en consecuencia de la doctrina de la predestinación. El “jansenismo” parisiense, aunque sostenía la posición doctrinal de Jansenio, había tomado un giro más práctico. Se trataba principalmente de un centro de resistencia contra la laxitud que parecía reinar en la vida moral y devota. En particular, los jansenistas de Port-Royal se oponían al “probabilismo” propuesto por algunos jesuitas. Según el probabilismo, en un caso en que hubiera varias alternativas de acción, todas ellas eran aceptables siempre que hubiera alguna posibilidad de que fueran correctas, por muy remota que esa posibilidad pareciera. El probabilismo les permitía a los confesores darles la absolución a sus penitentes aun cuando no estuvieran de acuerdo con sus acciones. Pero al mismo tiempo hacía muy difícil mantener cualquier rigor moral, pues siempre era posible hallar razones por las que tal o cual acción podía justificarse. Frente a esto, los jansenistas del círculo de San Cirano oponían un firme sentido de la disciplina. Es por ello que alguien llegó a decir que las monjas de Port-Royal eran “puras como ángeles y orgullosas como demonios”.

El abad de San Cirano murió poco después de su liberación. Pero dejó tras sí como jefe del partido jansenista a Antoine Arnauld, hermano de la Madre Angélica. Era la época en que las autoridades, tanto eclesiásticas como reales, tomaban medidas contra el jansenismo. Arnauld se defendió más como abogado que como teólogo, y su defensa fue tal que se le llegó a llamar “el gran Arnauld”.

Pero el campeón del jansenismo en esta segunda época fue el filósofo Blas Pascal. Pascal había dado muestras de genio desde muy joven, particularmente en los campos de la matemática y la física. A los treinta y un años de edad, ocho antes de su muerte, se convirtió al jansenismo. Para él aquello fue una profunda experiencia religiosa, y basta con leer sus escritos a partir de esa fecha para percatarse de que se trataba de un hombre de profunda sensibilidad, para quien la cuestión de su relación con Dios era de primera importancia. Cuando la facultad teológica de la Sorbona condenó a Arnauld, Pascal publicó anónimamente la primera de sus Epístolas provinciales, en las que atacaba a los jesuitas y demás adversarios del jansenismo con fino humor y profunda perspicacia teológica. Entre 1656 y 1657, aparecieron dieciocho de esas “epístolas”,

supuestamente dirigidas a los jesuitas de París por un habitante de las provincias. Su éxito fue rotundo. Se dice que hasta Mazarino, con todo y ser enemigo de los jansenistas, no pudo contener la risa al leer la primera de ellas. Por todas partes las gentes se reían de los jesuitas y su partido. Y los múltiples intentos de refutar las Epístolas provinciales eran tan inferiores a ellas, que se volvían motivo de burla y desprecio.

Las Epístolas provinciales fueron añadidas al índice de libros prohibidos por la iglesia romana. Pascal, tras publicar las primeras dieciocho, escribió otras dos que quedaron inéditas. Pero la opinión pública de tal modo se inclinaba hacia los jansenistas, que las autoridades tuvieron que cejar en su empeño de destruirlos. La presión que desde hacía algún tiempo se ejercía sobre Port-Royal amainó. Las “pequeñas escuelas” de los jansenistas, que habían sido cerradas por el gobierno, volvieron a abrir sus puertas. El jansenismo parecía estar de moda entre los aristócratas, muchos de los cuales se declaraban sus partidarios.

Empero los elementos de oposición eran también fuertes. El Rey, a la sazón Luis XIV, estaba dispuesto a seguir el consejo que Mazarino le había dado antes de morir, en el sentido de que no tolerara ese movimiento que amenazaba con volverse una nueva secta. Pronto comenzó la reacción antijansenista. La asamblea del clero condenó el movimiento, y tomó medidas para asegurarse de que todos los clérigos afirmaran esa condenación. Las monjas de Port-Royal fueron dispersadas. Pero ni las monjas ni algunos de los obispos jansenistas estaban dispuestos a retractarse. A pesar de su galicanismo, Luis XIV solicitó la ayuda del papa Alejandro VII, quien les ordenó a todos los miembros del clero que repudiaran el jansenismo.

Los jansenistas debatían entre sí si debían resistir o someterse cuando Alejandro murió. Su sucesor, Clemente IX, era persona de espíritu conciliador, y prefirió seguir la ruta de las discusiones y negociaciones más bien que la de la condenación. Así se llegó a un acuerdo precario, y las monjas de Port-Royal pudieron regresar a su convento. Esto tuvo lugar en 1669, y durante todo el resto de ese siglo el jansenismo continuó existiendo dentro del seno del catolicismo romano, y haciéndose fuerte en él. Antoine Arnauld y Port-Royal volvieron a ocupar un lugar prominente en la vida religiosa de Francia. Inocente XI, quien fue electo papa en 1676, se manifestó en contra de las tesis probabilistas de los jesuitas, que fueron condenadas. La Sociedad de Jesús fue puesta en manos de personas de espíritu más riguroso. Y hasta se habló de hacer cardenal a Arnauld.

Hacia fines del siglo, la situación comenzó a cambiar. A las monjas de Port-Royal se les prohibió aceptar novicias, con lo cual se condenaba al convento a morir. Poco después Arnauld creyó estar en peligro, y marchó a los Países Bajos, donde murió en 1694. Sus sucesores como dirigentes del movimiento pronto se vieron envueltos en amargas controversias con algunos de los más destacados teólogos de la época. Luis XIV, que se tornaba más intolerante con el correr de los años, volvió a tomar medidas

contra los jansenistas, y logró que el papa Clemente XI los condenara.

Entonces el partido antijansenista volcó su furia sobre las monjas de Port-Royal. En ese convento, que se había vuelto símbolo del movimiento, no quedaban más que veintidós monjas, pues se les había prohibido tomar novicias, y muchas de las más ancianas habían muerto. Cuando se les ordenó que declararan su obediencia al decreto papal firmando un documento contra el jansenismo, lo hicieron con reservas, y así lo hicieron constar en el documento mismo. Por fin, hacia fines de 1709, la policía tomó posesión del convento y dispersó a las ancianas monjas, llevándolas por la fuerza a diversos conventos. Al año siguiente, por orden real, el convento mismo fue arrasado. Pero las gentes seguían yendo en peregrinación al cementerio, y el Rey ordenó que también el camposanto fuera destruido. Según cuentan los partidarios del jansenismo, mientras los sepultureros desenterraban los cuerpos, los perros se peleaban por los restos que todavía no se habían corrompido del todo.

A todo esto se sumó el papa Clemente XI, quien en 1713, mediante la bula Unigenitus, condenó categóricamente al jansenismo y sus jefes. Al parecer, se le había dado el golpe de muerte al movimiento.

Pero el jansenismo continuó existiendo, y hasta floreció. No se trataba ya, como al principio, de una doctrina acerca de la gracia. Tampoco era, como en los mejores tiempos de Port-Royal, un llamado a la disciplina moral y religiosa. Era más bien un partido político que comenzaba a formar alianzas con el galicanismo. Luis XIV murió en 1715, y durante el próximo reinado se le fueron uniendo al partido jansenista diversos elementos que poco tenían que ver con las doctrinas originales. Algunos miembros del bajo clero se hicieron jansenistas como un modo de protestar contra la opulencia y la tiranía de sus superiores. Después se les sumaron quienes se oponían a la autoridad romana, y veían en la condenación del jansenismo una violación de las “antiguas libertades de la iglesia galicana”. Poco a poco el movimiento fue atrayendo a otros que, por diversas razones, se oponían a la religión establecida. Al mismo tiempo, apareció dentro del movimiento un ala que trataba de recuperar el espíritu perdido. A la postre, y aunque fue condenado repetidamente, el movimiento desapareció, no a causa de tales condenaciones, sino de su propia desintegración interna.

El quietismo

La otra controversia en que el catolicismo se vio envuelto durante este período fue la que tuvo lugar en torno al quietismo. Esta doctrina tuvo sus orígenes en España, con la publicación en 1675 de la Guía espiritual de Miguel de Molinos. Este era un zaragozano que había obtenido de la Universidad de Coimbra el título de Doctor en Teología. Sus partidarios decían que su propia persona irradiaba autoridad, y hasta lo llamaban santo. Sus opositores decían que era un charlatán. En todo caso, la Guía

espiritual y otro escrito que fue publicado después, Tratado de la comunión cotidiana, causaron gran revuelo, pues mientras algunos decían que sus enseñanzas eran heréticas, otros las tomaban por lo más elevado de la doctrina espiritual cristiana.

La doctrina espiritual de Molinos consistía en una pasividad absoluta frente a Dios. Lo que el creyente tiene que hacer es sencillamente desaparecer, dejar que su propio yo muera, y se pierda en Dios. Todo activismo, ya sea del cuerpo, ya espiritual, ha de ser rechazado. La contemplación ha de ser puramente espiritual, y todos los medios físicos y visibles, incluso la humanidad de Cristo, deben abandonarse. Lo mismo es cierto de la disciplina ascética. Cuando el alma se pierde en la contemplación de Dios, no tiene por qué ocuparse de otra cosa, ni siquiera del prójimo.

Esta doctrina produjo fuertes controversias. Algunos decían, no sin razón, que se parecía más al misticismo de los musulmanes que al de los grandes maestros cristianos. Otros señalaban que las enseñanzas de Molinos llevaban al privatismo, y que la iglesia perdía importancia y autoridad, o temían que tal clase de devoción redundara en perjuicio de la participación de los cristianos en la vida política y social. Por todas estas razones, Molinos y sus seguidores fueron acusados ante la Inquisición española, que condenó, no a los acusados, sino a sus acusadores. Pero los enemigos del molinismo no cesaron. Algunos confesores empezaron a quejarse de que las doctrinas del supuesto maestro espiritual eran interpretadas por sus penitentes de tal modo que llevaban a la laxitud moral. Luego hubo quien dijo que las mujeres que acudían al gran maestro recibían interpretaciones semejantes, y comenzaron a circular rumores acerca de las relaciones entre Molinos y ellas.

A la postre, Molinos fue arrestado por orden papal en 1685. A las prisiones de la Inquisición lo siguieron varios de sus discípulos. Cuando el proceso se inició, se negó a defenderse, y aceptó hasta las más ridículas acusaciones. Sus seguidores decían que ello se debía a que de veras practicaba el quietismo que enseñaba. Sus enemigos lo atribuían a que era culpable. Cuando se le ordenó retractarse, lo hizo con tanta humildad que esa misma retractación podía interpretarse como una afirmación de sus doctrinas. Aunque muchos pedían que se le condenara a muerte, el papa InocenteInocente, (papas con ese nombre) XI se negó a ello, probablemente porque no deseaba crear un mártir para la causa del quietismo. Molinos pasó los once años restantes de su vida encarcelado, al tiempo que daba muestras de continuar en la contemplación que antes había propugnado.

Por diversas rutas, el quietismo penetró en Francia. Allí lo abrazaron la viuda Madame de Guyon y su amigo y confesor, el padre Lacombe. Ambos eran personas de profundas inquietudes religiosas, dadas a las visiones y otras experiencias místicas. Alrededor de ellos se formó un círculo de devotos, a quienes dirigían en la vida espiritual. Cuando Madame de Guyon publicó un tratado con el título de Medio corto y facilísimo de hacer oración, su fama se extendió por todo el país. Luego ella y su compañero se trasladaron a París, y pronto se reunió alrededor de ellos un grupo de

admiradores que incluía varias mujeres de la más alta aristocracia.

Pero tanto la fama como la doctrina de Madame de Guyon y del padre Lacombe daban lugar a sospechas. Sus enseñanzas eran semejantes a las de Molinos, ápero iban más lejos, pues Madame de Guyon llegó a afirmar que a veces, para ofrecerle a Dios un gran sacrificio, es necesario cometer un pecado que uno detesta. Afirmaciones semejantes, unidas a la estrecha relación entre la viuda y el sacerdote, dieron lugar a habladurías. Por fin el Arzobispo de París hizo encerrar a Lacombe en la Bastilla, y a Madame de Guyon en un convento. El sacerdote, llevado de una a otra prisión, murió demente. Pero poco después Madame de Guyon fue puesta en libertad, gracias a la intervención de una de las favoritas del Rey.

Fue entonces que Madame de Gluyon conoció al joven obispo Francisco Salignac de la Mothe. Pronto se hicieron ardientes colaboradores, aunque el obispo nunca llegó a los extremos doctrinales de Madame de Guyon. Por varios años, su éxito fue sorprendente, y sus nombres corrían de boca en boca.

Pero de nuevo sus doctrinas causaron sospechas. Madame de Maintenon, la misma favorita del Rey que antes había intervenido a favor de Madame de Guyon, expresó dudas acerca de lo que estaba sucediendo. El Rey consultó a varios teólogos, y decidió poner la cuestión en manos del ilustre teólogo Santiago Benito Bossuet. Este no sentía simpatía alguna hacia el misticismo. Las doctrinas de Madame de Guyon fueron examinadas por una comisión presidida por Bossuet, y tras ocho meses de estudio y discusión varias de ellas fueron condenadas, aunque sin mencionar por nombre a su autora. De ese modo se esperaba ponerle coto al movimiento quietista, sin condenar personalmente a su jefa, que todavía tenía muchos amigos en la corte.

Durante todo el proceso Fenelón, al tiempo que defendía a , se declaró dispuesto a aceptar las decisiones de la comisión. Cuando el proceso tocaba a su fin, fue hecho arzobispo de Cambray, lo cual le permitió unirse a la comisión que estudiaba el quietismo, y de ese modo suavizar el veredicto contra Madame de Guyon.

La elevación de Fenelón al arzobispado de Cambray le colocaba por encima de Bossuet, que era obispo de Meaux. Aunque durante un breve tiempo las relaciones entre ambos fueron cordiales, pronto la rivalidad y la amargura causadas por el proceso de Madame de Guyon dieron lugar a una agria controversia.

Cada uno de los dos protagonistas escribió numerosos tratados y panfletos contra el otro. La discusión descendió al nivel de los insultos personales. Los intrigantes de la corte tomaron partido, y Bossuet, quien gozaba del favor del Rey, resultó vencedor. Fenelón cayó en desgracia, y se le prohibió acercarse a la corte de Versalles. Cuando se vio que el episcopado francés tomaría el partido de Bossuet, Fenelón apeló al Papa, con lo cual se ganó aún más la enemistad de Luis XIV, pues tal apelación iba en contra de los intereses galicanos del Rey.

La corte pontificia se vio entonces dividida por conflictos semejantes a los que existían en la de Versalles. Por diversas razones, unos tomaban el partido de Bossuet,

mientras otros defendían a Fenelón. A la postre, cediendo a la presión de Luis XIV, el papa InocenteInocente, (papas con ese nombre) XII accedió a condenar algunas de las tesis de Fenelón. Pero lo hizo con extrema cautela, pues nunca declaró que tales tesis eran erróneas, sino que podían conducir a los incautos al error.

Fenelón estaba a punto de subir al púlpito cuando recibió noticia de la decisión papal. De inmediato abandonó el sermón que tenía preparado y predicó acerca de la humildad y la necesidad de la obediencia. Esa sumisión sin reservas le ganó el respeto de muchos al tiempo que Bossuet, ufano de su victoria, era visto como un personaje orgulloso que había humillado innecesariamente a un colega digno. Luego, en cierto sentido, la victoria de Bossuet fue un triunfo para Fenelón, quien pasó el resto de sus días dedicado a sus labores pastorales en Cambrai, distribuyendo entre los pobres todo lo que tenía, y ocupándose de los maltrechos. Es muy probable que Fenelón haya sido el modelo que Victor Hugo utilizó en Los miserables al describir al ficticio y santo monseñor Myriel.

Todo esto muestra que durante estos años el catolicismo estaba tratando de reorganizarse después de las crisis producidas por la Reforma. El Concilio de Trento había definido la ortodoxia católica en términos estrictos, y en teoría el papado había vuelto a ser el centro del poder eclesiástico. En materia de doctrina, los dogmas de Trento resultaban inviolables dentro de la tradición católica. Por tanto, las controversias doctrinales de la época, en torno al jansenismo y al quietismo, tuvieron lugar dentro del contexto de esa ortodoxia. Pero había grandes fuerzas políticas que se oponían a la centralización del poder eclesiástico, y que se manifestaron en el galicanismo, el febronianismo y el josefismo. A la postre, esa resistencia al poder papal debilitaría a la Iglesia Católica, y le haría más difícil enfrentarse a retos tales como el de la Revolución Francesa.

Soy cristiano, profundamente apegado a la Confesión de Augsburgo, en la que mis padres me criaron; y estoy apegado a ella a consecuencia de mis reflexiones constantemente renovadas y sopesadas, y de una lucha cotidiana contra toda suerte de tentaciones.

Pablo Gerhardt

La reforma propuesta y comenzada por Lutero era de carácter doctrinal, y no meramente práctico. Lutero criticaba la corrupción que se había hecho tan común en la vida de la iglesia. Pero ése no era el tema principal de su conflicto con la Iglesia Romana. Ese conflicto se debía a las razones teológicas que ya hemos visto. Por ello, Lutero estaba convencido de que la recta doctrina es de especial importancia para la vida de la iglesia.

Pero, por otra parte, esto no quería decir que todos tenían que pensar exactamente como él. Durante varios años su principal colaborador fue Felipe Melanchthon, quien difería de él en muchos puntos.

El propio Lutero gustaba de decir que él era como el labrador que talaba los árboles y quitaba las grandes piedras, y que Melanchthon era quien venía después para arar y sembrar. De igual modo, aunque posteriormente se ha hablado mucho, y con razón, de las diferencias entre Lutero y Calvino, el hecho es que cuando el reformador alemán leyó la primera edición de la Institución de la religión cristiana, comentó muy favorablemente acerca de ella.

Pero no todos los luteranos tenían tal amplitud mental. Pronto algunos de ellos comenzaron a insistir en un luteranismo estricto y cada vez más rígido. En el siglo dieciséis, esto dio lugar al conflicto entre “filipistas” y luteranos estrictos; y en el diecisiete, a la “ortodoxia luterana”.

Filipistas y luteranos estrictos

Tras la muerte de Lutero, Melanchthon ocupó su lugar como el principal intérprete de la teología luterana. Su obra, *Temas teológicos*, vino a ser uno de los principales textos para el estudio de la teología, y fue publicada repetidamente, cada vez con nuevas revisiones por parte de su autor.

Pero había quienes pensaban que Melanchthon no representaba fielmente la teología del difunto Reformador. El punto fundamental de discrepancia, del cual se derivaban los demás, era el espíritu humanista del “maestro Felipe”—como Lutero le llamaba. Cuando el Reformador rompió con Erasmo y su humanismo, Melanchthon continuó relaciones cordiales con el ilustre erudito. Ello se debía en parte al espíritu apacible del “maestro Felipe”. Pero se debía también a que Melanchthon no estaba completamente de acuerdo con el tono radical de Lutero en sus ataques contra “la cochina razón”. Por motivos semejantes, Melanchthon, al tiempo que afirmaba la justificación por la fe, insistía en la necesidad de las buenas obras, aunque no como medio de salvación, sino como resultado y testimonio de ella.

El conflicto entre los “filipistas” y los luteranos estrictos estalló alrededor del Interim de Augsburgo. Como vimos al tratar sobre la Era de los Reformadores, éste fue un intento de lograr la paz al menos temporalmente, entre católicos y luteranos. Ninguno de los luteranos creía que el Interim era un gran documento. Pero la presión imperial era grande, y por fin los teólogos de Wittenberg, con Melanchthon a la cabeza, accedieron a firmar el Interim de Leipzig, que era una versión modificada del de Augsburgo.

Los luteranos estrictos, que se habían negado a firmar el Interim aun frente a la autoridad imperial, acusaron a la “filipistas” de Wittenberg de haber abandonado varios elementos de la doctrina luterana. La respuesta de Melanchthon establecía una distinción entre los elementos esenciales del evangelio y los periféricos, a los que daba el nombre griego de “adiáfora”. Lo esencial no debía ni podía abandonarse bajo ninguna circunstancia. Lo que era “adiáfora”, sin dejar de ser importante, no era imprescindible. Luego, en una situación como la que existía entonces, se justificaba abandonar algunos elementos que eran secundarios, a fin de salvaguardar la libertad de continuar predicando y enseñando lo esencial del evangelio.

A todo esto los luteranos estrictos, encabezados por Matías Flacio, respondían que, aunque fuera cierto que hay elementos periféricos cuya importancia es fundamental, hay también circunstancias en las que se requiere una clara confesión de fe. En esas ocasiones ciertos elementos que podrían parecer secundarios se vuelven símbolos de la fe misma. Quien los abandona, se niega a confesar su fe. Y quienes de veras quieren dar el testimonio claro que se requiere de ellos se niegan a abandonar esos elementos periféricos, por temor a que tal abandono sea interpretado como una capitulación. Al aceptar el Interim deA este conflicto pronto se añadieron otros. Los luteranos estrictos

acusaban a los filipistas de darle demasiada importancia a la participación humana en la salvación. Melanchthon, que nunca había estado completamente de acuerdo con lo que Lutero había dicho acerca del “albedrío esclavo”, poco a poco fue concediéndole mayor importancia al albedrío humano, y a la postre llegó a hablar de una colaboración entre el Espíritu, la Palabra y la voluntad humana. Frente a él, los luteranos estrictos subrayaban la corrupción de la naturaleza humana a consecuencia del pecado, y Flacio llegó hasta a decir que la naturaleza misma del ser humano caído es corrupción. Pronto los luteranos estrictos empezaron a acusar a los filipistas de ser en realidad calvinistas, y no luteranos. Uno de ellos hizo una comparación entre Lutero y Calvino en lo referente al sacramento de la comunión, y trató de probar que muchos de los pretendidos luteranos en realidad eran calvinistas.

Todas estas controversias (y varias otras que no hemos mencionado, pero de semejante tenor) llevaron por fin a la Fórmula de Concordia de 1577. En la mayor parte de las cuestiones debatidas, esa Fórmula tomaba una posición intermedia entre ambos extremos. Así, por ejemplo, la Fórmula declara que es cierto que hay ciertos elementos que no son esenciales al evangelio, pero añade que en tiempos de persecución no es lícito abandonar siquiera esos elementos periféricos. En lo referente a la relación entre la predestinación y el libre albedrío, la Fórmula adopta también una posición intermedia entre las de Melanchthon y Flacio. Pero en lo referente a la comunión, la Fórmula siguió el camino del luteranismo estricto, dando a entender que no hay diferencia apreciable entre la posición de Zwinglio, que Lutero rechazó en Marburgo, y la de Calvino. El resultado de esto fue que a partir de entonces una de las características esenciales del luteranismo fue su doctrina acerca de la presencia de Cristo en la comunión, expresada en términos de su oposición al calvinismo.

La ortodoxia

Mientras el período anterior a la Fórmula de Concordia se caracterizó por las controversias entre los luteranos estrictos y los “filipistas”, las siguientes generaciones se dedicaron a compaginar las enseñanzas de Lutero con las de Melanchthon. Ese era ya el espíritu de la Fórmula y de su principal arquitecto, el teólogo Martín Chemnitz, cuya teología, al tiempo que aceptaba la mayor parte de las proposiciones de los luteranos estrictos, seguía una metodología semejante a la de Melanchthon. Para Chemnitz, lo importante era reconciliar las diversas posiciones dentro del luteranismo, y subrayar sus puntos de divergencia tanto con el catolicismo como con otras ramas protestantes.

La teología que surgió de ese nuevo espíritu se ha llamado “escolasticismo protestante”, y dominó el pensamiento luterano durante el siglo diecisiete y buena parte del dieciocho.

La principal característica del escolasticismo protestante fue su énfasis en el pensamiento sistemático. Lutero nunca trató de exponer todo un sistema de teología, ni siquiera de desarrollar tal sistema. Melanchthon escribió una breve obra sistemática que pronto gozó de gran estima. Pero los teólogos de la escolástica protestante escribieron grandes obras sistemáticas que, tanto por su extensión como por lo detallado de sus análisis, podían compararse a las grandes sumas de la escolástica medieval. Por ejemplo, la principal obra de Juan Gerhardt comprendía nueve grandes volúmenes, que en la próxima edición se volvieron veintitrés. Y Abraham Calov publicó entre 1655 y 1677 una teología sistemática en doce volúmenes. En esas obras se intentaba tratar, punto por punto y ordenadamente, cuanta cuestión teológica pudiera imaginarse.

Otra característica de la escolástica protestante que la hacía semejante a la del medioevo era su uso de Aristóteles. Lutero había dicho que para ser teólogo era necesario deshacerse de Aristóteles. Pero hacia fines del siglo dieciséis hubo un despertar en el interés hacia la filosofía aristotélica, y pronto casi todos los teólogos luteranos estaban tratando de exponer la teología de Lutero en términos de la metafísica aristotélica. Aun más, algunos de ellos hacían uso de las obras filosóficas de los jesuitas, que también se habían dedicado a hacer su teología sobre la base de Aristóteles. Por tanto, al tiempo que en su contenido la escolástica protestante se oponía radicalmente al catolicismo romano, en su tono y metodología se parecía mucho a la teología católica de la época.

La tercera razón por la que la teología luterana del siglo diecisiete recibe el nombre de “escolasticismo” es que fue principalmente el producto de las escuelas. No se trataba ya, como en el siglo dieciséis, de una teología nacida de la vida de la iglesia y dirigida hacia la predicación y el cuidado pastoral, sino de una teología nacida en las universidades, y dirigida principalmente hacia otros teólogos.

Aunque la escolástica protestante cayó en desuso hacia fines del siglo dieciocho, dejó dos legados importantes: su doctrina de la inspiración de las Escrituras, y su espíritu de rigidez confesional.

Lutero nunca había tratado específicamente sobre la inspiración de las Escrituras. Naturalmente, estaba convencido de que las Escrituras habían sido inspiradas por Dios, y que por tanto eran la base de cualquier afirmación teológica. Pero nunca discutió en qué consistía la inspiración. Para él, lo importante no era el texto mismo de la Biblia, sino la acción de Dios de que ese texto da testimonio. La Palabra de Dios es Jesucristo, y la Biblia es Palabra de Dios porque nos lleva a él y nos da testimonio de él. Pero los luteranos de la escolástica protestante se plantearon la cuestión de en qué sentido la Biblia es inspirada. La respuesta de la mayoría de ellos fue que el Espíritu Santo no solo le dijo a los autores lo que tenían que escribir, sino que además les ordenó que lo escribieran. Tal doctrina era importante para rechazar el argumento en favor de la tradición de algunos católicos, que decían que los apóstoles les comunicaron a sus

discípulos unas cosas por escrito, y otras verbalmente. Si los apóstoles les dejaron a sus discípulos enseñanzas orales o no, no importa, pues tales enseñanzas no serían inspiradas. Lo único que es inspirado es lo que el Espíritu les dijo a los apóstoles y profetas que escribieran.

La otra pregunta que estos teólogos se plantearon con respecto a la inspiración de las Escrituras es hasta qué punto la individualidad de cada autor determinó lo que escribieron. La respuesta más común es que los autores bíblicos no fueron más que copistas o secretarios del Espíritu Santo. Lo que escribieron fue letra por letra lo que el Espíritu les dijo. Pero el Espíritu conocía la individualidad de cada autor, y por tanto le dictó a cada cual según su propia personalidad y estilo. Es por esto que las epístolas de Pablo, por ejemplo, son distintas de las de Juan. Todo esto llevó a un énfasis en la inspiración de la Biblia letra por letra. Y es interesante notar que, al mismo tiempo que algunos teólogos católicos estaban afirmando que la Vulgata (la traducción de la Biblia al Latín) había sido inspirada por el Espíritu Santo, había teólogos luteranos que afirmaban que el Espíritu había inspirado a los rabinos que durante la Edad Media le añadieron las vocales al texto hebreo (el texto original solamente tenía consonantes). El espíritu de rigidez confesional de la escolástica protestante pudo verse en la controversia que tuvo lugar en torno a la obra de Jorge Calixto.

Jorge Calixto y su “sincretismo”

Jorge Calixto era un luterano sincero que estaba convencido de que, aunque el luteranismo era la mejor interpretación de las Escrituras, eso no bastaba para declarar que todos los demás eran herejes o falsos cristianos. Las controversias de la época, y en particular el modo en que los cristianos de diversas confesiones se atacaban mutuamente, le parecían una negación del espíritu del evangelio. Por tanto, era necesario buscar un acercamiento. Pero al mismo tiempo tal acercamiento no debía llevar a la negación del luteranismo.

Con ese proyecto en mente, Calixto estableció una distinción semejante a la de Melancthon entre lo fundamental y lo secundario. Todo lo que está en las Escrituras ha sido revelado por Dios. Pero no todo tiene igual importancia. Lo fundamental y absolutamente necesario es lo que se refiere a la salvación. Lo demás es también importante, pues es parte de la revelación divina, y por tanto no podemos desentendernos de ello. Pero no es fundamental. En otras palabras, hay una diferencia entre la herejía y el error. La herejía consiste en negar parte de lo que es esencial para la salvación. El error consiste en negar algún otro aspecto de la verdad revelada. Tanto la herejía como el error son malos, y han de evitarse. Pero únicamente la herejía ha de ser obstáculo para que tengamos comunión unos con otros.

¿Cómo se sabe lo que es fundamental y lo que no lo es? Para responder a esa

cuestión, Calixto apela a lo que él llama “el consenso de los primeros cinco siglos”. Durante los primeros cinco siglos de vida de la iglesia, existió cierto consenso. Algunas posiciones fueron condenadas como heréticas, y nosotros debemos hacer lo mismo. Pero no debemos declarar que algo que no se encuentra en los escritos de esos primeros siglos es fundamental para la salvación. De otro modo, llegaríamos a la conclusión de que nadie se salvó durante los primeros siglos de vida de la iglesia.

Esto no quiere decir que debemos creer únicamente lo que se encuentra en los escritos de esos cinco primeros siglos. Al contrario, debemos creer todo lo que se encuentra en las Escrituras. Pero hay muchas cosas que se encuentran en las Escrituras y no se encuentran en los primeros siglos de la historia de la iglesia. Tales cosas han de ser creídas. Quien no las cree cae en el error. Pero así y todo, no es hereje.

La doctrina de la justificación por la fe es un ejemplo de esto. Esa doctrina se encuentra indudablemente en las Escrituras. Pero no forma parte de la fe común de la iglesia en los primeros siglos. En consecuencia, aunque es importante, no ha de exigirse de todos, como si quien no la creyera fuera hereje. En consecuencia, aunque Lutero tenía razón, y debemos sostener su doctrina, esto no ha de llevarnos a declarar que los católicos son herejes. Y lo mismo ha de decirse con respecto a la presencia de Cristo en la comunión y los calvinistas. Aunque los calvinistas están equivocados, no son herejes.

De ese modo, Calixto esperaba llegar a un mayor entendimiento y aceptación mutua entre los cristianos de diversas confesiones. Por ello se le ha considerado uno de los precursores del movimiento ecuménico.

Empero los defensores de la ortodoxia luterana no estaban dispuestos a aceptar las ideas de Calixto. Abraham Calov declaró enfáticamente que todo cuanto Dios ha revelado en las Escrituras es absolutamente necesario. Quien niega o rechaza parte de ello, por muy pequeña o insignificante que esa parte parezca, niega y rechaza a Dios mismo. Otros teólogos, sin ir tan lejos, decían que, al introducir la cuestión del “consenso de los primeros cinco siglos”, Calixto le había vuelto a dar a la tradición el papel que Lutero le había quitado. Pronto se dio en llamar a las ideas de Calixto “sincretismo”, con lo cual se daba a entender, falsamente, que lo que Calixto decía era que había que tomar un poco de cada una de las confesiones cristianas, o que todas eran igualmente válidas. El único lugar donde el proyecto de Calixto tuvo acogida favorable fue en Polonia, donde el rey Ladislao IV trató de ponerlas en práctica estableciendo un diálogo entre teólogos de diversas confesiones. Pero ese diálogo fracasó, y el “sincretismo” de Calixto no tuvo mayores consecuencias positivas.

Todo esto, sin embargo, sirve para ilustrar el modo en que los teólogos ortodoxos de cada una de las principales confesiones iban atrincherándose en sus posiciones, como si los únicos que merecieran el nombre de cristianos fueran los que concordaban con ellos en todos los detalles de su doctrina. Ese dogmatismo extremo, al tiempo que creaba partidarios decididos, daba lugar a dudas cada vez más generalizadas acerca de

la fe cristiana, o al menos del valor de la teología. á

La elección es el propósito inmutable de Dios mediante el cual, antes de la fundación del mundo, y por pura gracia escogió, de entre toda la raza humana,. . . A cierto número de personas para ser redimidas en Cristo.

Sínodo de Dordrecht

Durante el siglo diecisiete, la tradición reformada estableció lo que a partir de entonces sería su ortodoxia. Esto tuvo lugar en dos asambleas solemnes cuyos pronunciamientos fueron vistos como la más fiel expresión del calvinismo. Esas dos reuniones fueron el Sínodo de Dordrecht y la Asamblea de Westminster.

La controversia arminiana y el Sínodo de Dordrecht

Jacobo Arminio era un distinguido pastor y profesor holandés cuya formación teológica había sido profundamente calvinista. De hecho, buena parte de sus estudios tuvieron lugar en Ginebra, bajo la dirección de Teodoro de Beza, el sucesor de Calvino en esa ciudad. Vuelto a Holanda, ocupó un importante púlpito en Amsterdam, y pronto su fama fue grande.

Debido a esa fama, y a su prestigio como estudioso de la Biblia y la teología, los dirigentes de la iglesia de Amsterdam le pidieron que refutara las opiniones del teólogo Dirck Koornhert, quien había atacado algunas de las doctrinas calvinistas, particularmente en lo que se refería a la predestinación. Con el propósito de refutar a Koornhert, Arminio estudió sus escritos, y se dedicó a compararlos con las Escrituras, con la teología de los primeros siglos de la iglesia, y con varios de los principales teólogos protestantes. A la postre, tras profundas luchas de conciencia, llegó a la conclusión de que Koornhert tenía razón. Puesto que en 1603 Arminio fue hecho profesor de teología de la Universidad de Leyden, sus opiniones salieron a la luz

pública. Un colega de la misma universidad, Francisco Gomaro, era partidario de la más extrema predestinación, y por tanto el conflicto era inevitable. Fue así que Jacobo Arminio, calvinista de buena cepa, le dio su nombre a la doctrina que a partir de entonces sería vista como la antítesis del calvinismo, el arminianismo.

El principal punto de desacuerdo entre Arminio y Gomaro no era si había predestinación o no. Ambos concordaban en que las Escrituras hablan de “predestinación”. Lo que se debatía era más bien la base de esa predestinación. Según Arminio, Dios predestinó a los electos porque sabía de antemano que tendrían fe en Jesucristo. Según Gomaro, Dios predestinó a algunos a tener esa fe. Antes de la creación del mundo, la voluntad soberana de Dios determinó quiénes se salvarían y quiénes no. Arminio, por su parte, argüía que el gran decreto de predestinación era el que determinaba que Jesucristo sería el mediador entre Dios y los seres humanos. Ese era un decreto soberano, que no dependía de la respuesta humana. Pero el decreto referente al destino de cada individuo se basaba, no en la voluntad soberana de Dios, sino en su conocimiento de cuál sería la respuesta de cada persona al ofrecimiento de la salvación en Jesucristo.

En casi todo lo demás, Arminio seguía siendo calvinista. Su doctrina de la iglesia y de los sacramentos, por ejemplo, seguía las líneas generales de la de Calvino. Por tanto, aunque a la postre fueron los opositores de Arminio los que tomaron para sí el nombre de “calvinistas”, el hecho es que toda la controversia tuvo lugar entre seguidores de Calvino.

Arminio murió en 1609, pero el conflicto no terminó con su muerte. Su sucesor en la cátedra de Leyden sostenía las mismas opiniones, y continuó la controversia con Gomaro.

A las cuestiones teológicas se sumaron los intereses políticos y económicos. Todavía se debatía entre los holandeses cuál debería ser su relación con España. La clase mercantil, que constituía una verdadera oligarquía, tenía interés en mantener buenas relaciones con España, lo cual contribuía al comercio. Frente a ellos, el clero calvinista sostenía que tales relaciones corromperían la pureza doctrinal de la iglesia holandesa. Quienes no participaban de la prosperidad traída por el comercio, es decir, las clases medias y bajas, imbuidas de patriotismo, de calvinismo y de resentimiento contra los mercaderes, se oponían a tales relaciones. Pronto la oligarquía mercantil tomó el bando de los arminianos, y sus contrincantes adoptaron las tesis de Gomaro.

En 1610, el partido arminiano produjo un documento de protesta o Remonstrantia, en virtud del cual a partir de entonces se les dio el nombre de “remonstrantes”. Ese documento incluía cinco artículos que trataban sobre las principales cuestiones en disputa.

El primer artículo define la predestinación en términos ambiguos, pues declara que Dios determinó antes de la fundación del mundo que los que se salvarían serían los que creyeran en Cristo. No se aclara si esto quiere decir, como había enseñado Arminio,

que Dios sabía quiénes habrían de creer, y predestinó a esas personas particulares, o si quiere decir sencillamente que Dios determinó que quienquiera creyera sería salvo (lo que después se llamó “el decreto abierto de predestinación”). En todo caso, el párrafo final de la Remonstrantia declara que esto es todo lo que se requiere para la salvación, y que “no es necesario ni provechoso ascender más alto ni penetrar más profundamente”. Por tanto, la especulación acerca de la causa del decreto de predestinación ha de ser rechazada.

El segundo artículo afirma que Jesucristo murió por todos los seres humanos, aunque son únicamente los creyentes quienes reciben los beneficios de su pasión.

El tercero trata de rechazar la acusación de pelagianismo de que los gomaristas hacían objeto a los arminianos. (El lector recordará que el pelagianismo fue la doctrina a que se opuso San Agustín, y que afirmaba que el ser humano era capaz de hacer el bien por sus propias fuerzas.) Por ello declara que el ser humano nada bueno puede hacer por sus propias fuerzas, y que requiere la gracia de Dios para poder hacer el bien.

Empero el cuarto artículo rechaza la conclusión que tanto Agustín como Calvino y Gomaro sacaban de esa doctrina, es decir, que la gracia es irresistible. “En lo que se refiere al modo de operación de esta gracia, no es irresistible, puesto que está escrito que muchos resistieron al Espíritu Santo”.

Por último, el quinto artículo trata acerca de si los que han creído en Jesucristo pueden perder la gracia o no. Con respecto a esto, los gomaristas declaraban que la fuerza de la predestinación es tal que los que han sido predestinados a creer no pueden perder la gracia. La respuesta de los arminianos en este punto no es categórica, sino que dicen sencillamente que es necesario que se les den mejores pruebas escriturarias antes de que estén dispuestos a enseñar una cosa u otra.

Unos pocos años más tarde las circunstancias políticas obraron drásticamente contra los arminianos. El príncipe Mauricio de Nassau, que durante algún tiempo no había intervenido en la disputa, tomó el partido de los calvinistas estrictos. Johann van Oldenbarnevelt (o Barnevelt), quien había dirigido al país en las negociaciones de una tregua con España y era partidario de los arminianos, fue encarcelado. Su amigo Hugo Grocio, uno de los fundadores del derecho internacional moderno, también fue arrestado. Como parte de esa reacción contra el partido mercantilista y contra el arminianismo, los Estados Generales holandeses convocaron una gran asamblea eclesiástica.

Esa asamblea, que se conoce como “Sínodo de Dordrecht”, se reunió desde noviembre de 1618 hasta mayo de 1619. El propósito de los Estados Generales al convocarla fue lograr el apoyo, no solo de los calvinistas en el país, sino también de los del resto de Europa. Por ello se les extendieron invitaciones a otras iglesias reformadas, y un total de veintisiete delegados acudieron desde la Gran Bretaña, Suiza y Alemania (los franceses no pudieron asistir porque Luis XIII se lo prohibió). Los holandeses eran casi setenta, de los cuales aproximadamente la mitad eran ministros y

profesores de teología, la cuarta parte ancianos laicos, y el resto miembros de los Estados Generales.

Las primeras sesiones del sínodo se dedicaron a diversos asuntos administrativos, y decretaron además que se produciría una nueva traducción de la Biblia al holandés. Pero el propósito principal de la asamblea era condenar el arminianismo, para de ese modo lograr el apoyo del resto de las iglesias reformadas en las pugnas internas que dividían a Holanda. Por tanto, los decretos del Sínodo de Dordrecht en lo referente a teología iban dirigidos contra los arminianos. Aunque la asamblea no aceptó las tesis más extremas de Gomaro (que era uno de sus miembros), sí concordó con él en la necesidad de condenar el arminianismo.

Los cánones del Sínodo de Dordrecht promulgaron cinco doctrinas contra los arminianos, y a partir de entonces esas doctrinas han venido a ser parte fundamental del calvinismo ortodoxo. La primera de esas doctrinas es la de la elección incondicional. Esto quiere decir que la elección de los predestinados no se basa en el conocimiento que Dios tiene del modo en que cada cual responderá al ofrecimiento de la salvación, sino únicamente en el inescrutable beneplácito divino. El segundo de los principios de Dordrecht afirma la expiación limitada. Los arminianos afirmaban que Jesucristo había muerto por todo el género humano. Frente a ellos, el sínodo de Dordrecht declaró que, aunque el sacrificio de Cristo es suficiente para toda la humanidad, Jesucristo murió para salvar únicamente a los elegidos. En tercer lugar, Dordrecht afirmó que, aunque en el ser humano caído queda cierto vestigio de luz natural, su naturaleza ha sido corrompida de tal modo que esa luz no puede ser usada correctamente. Y esto es cierto, no solo en lo referente al conocimiento de Dios y a la conversión, sino también en lo referente a las cosas “civiles y naturales”. La cuarta doctrina fundamental de Dordrecht es la de la gracia irresistible, a que nos hemos referido anteriormente. Por último, el sínodo afirmó la perseverancia de los santos, es decir, la doctrina según la cual los elegidos han de perseverar en la gracia. Aunque esto no es obra suya, sino de Dios, ha de servirles para darles confianza en su salvación, y firmeza en el bien, aun cuando todavía vean el poder del pecado actuando en ellos.

Inmediatamente después del sínodo de Dordrecht se tomaron medidas contra los arminianos y sus partidarios. Van Oldenbarnevelt fue ejecutado, y a Hugo Grocio se le condenó a cadena perpetua—aunque poco después, gracias al auxilio de su esposa, logró escapar escondido en un baúl supuestamente lleno de libros. Casi un centenar de ministros de convicciones arminianas fue desterrado, y a otros tantos se les privó de sus púlpitos. A los que insistieron en continuar predicando, se les condenó a cadena perpetua. Y los laicos que asistían a los cultos arminianos corrían el peligro de tener que pagar fuertes multas.

Para asegurarse de que los maestros no enseñaran doctrinas arminianas, a ellos también se les exigió aceptar formalmente las decisiones de Dordrecht. En algunos lugares se llegó a exigir de los organistas una decisión semejante, y se cuenta que uno

de ellos comentó que no sabía cómo tocar en el órgano los cánones de Dordrecht.

Mauricio de Nassau murió en 1625, y a partir de entonces amainaron los rigores contra los arminianos, hasta que se les comenzó a tolerar oficialmente en 1631. Pronto organizaron sus propias congregaciones, que subsisten hasta el día de hoy. Pero el principal impacto del arminianismo no tuvo lugar a través de esas iglesias holandesas, sino a través de otros grupos y movimientos (particularmente el metodismo) que abrazaron algunos de sus principios.

La Confesión de Westminster

En el cuarto capítulo de la presente sección, narramos los sucesos que llevaron a la convocación de la Asamblea de Westminster, y dijimos algo acerca de las decisiones de ese cuerpo y de su impacto en el curso de los acontecimientos en la Gran Bretaña. También mencionamos la Confesión de Westminster, producida por esa asamblea en 1647. Empero dejamos toda discusión del contenido teológico de ese documento para el presente capítulo, donde lo veremos como el segundo ejemplo del espíritu de la ortodoxia calvinista.

La Confesión de Westminster es mucho más larga que los cánones de Dordrecht, pues en ella se trata de muchísimos temas distintos. El primer capítulo aborda la cuestión de la autoridad de las Escrituras, que son el “juez supremo” en toda controversia religiosa. Puesto que no toda la Biblia es igualmente clara, “la regla infalible para la interpretación de la Escritura es la Escritura misma”, lo cual quiere decir que los textos oscuros han de ser interpretados a la luz de los más claros. Tras exponer la doctrina de la Trinidad, la Confesión pasa a discutir “el decreto eterno de Dios”, y comienza afirmando que desde la eternidad Dios ha determinado todo cuanto ha de suceder. Parte de ese decreto es que algunos seres humanos y algunos ángeles han sido predestinados a la vida eterna, y otros a la muerte eterna. Aun más, esto no se basa en modo alguno en que Dios haya sabido o previsto quiénes iban a actuar de una y otra manera.

Al igual que el sínodo de Dordrecht, la Confesión de Westminster afirma que parte del resultado del pecado de Adán es “esta corrupción original, que nos hace incapaces, inhábiles y contrarios a todo bien, y nos inclina completamente hacia todo mal”. Y afirma también la doctrina de la expiación limitada al declarar que Cristo salva a todos aquellos cuya redención obtuvo. Después del pecado, el ser humano ha perdido toda libertad de inclinarse hacia la salvación, y por tanto ésta es el resultado del “llamado eficaz” mediante el cual Dios obra en los elegidos y “determina sus voluntades hacia el bien”. Esos elegidos son justificados cuando el Espíritu Santo, en el momento propicio, les aplica la obra de Cristo. A ello sigue la santificación que, aunque imperfecta en esta vida, es sin embargo inevitable, pues la fuerza santificadora del

Espíritu Santo prevalece en los predestinados. Tales personas “no pueden caer del estado de gracia de modo total ni final, sino que ciertamente perseverarán en él, y serán eternamente salvos”.

A esto sigue una larga serie de capítulos acerca de las cuestiones que se debatían en Inglaterra durante el período de la revolución puritana, tales como el modo de guardar el día del Señor, si era legítimo prestar juramento, cómo debía organizarse la iglesia, etc. Empero lo que nos importa aquí es mostrar el acuerdo entre la Confesión de Westminster y los cánones de Dordrecht, pues estos dos documentos son los pilares de la ortodoxia calvinista a partir del siglo diecisiete.

Lo que antecede basta para mostrar el espíritu y contenido de la ortodoxia calvinista de los siglos diecisiete y dieciocho. Al tiempo que se decía fiel intérprete de Calvino, centraba toda su atención sobre la doctrina de la predestinación y otras cuestiones relacionadas con ella, como el libre albedrío, la gracia irresistible, la depravación total del género humano, y la perseverancia de los santos. De ese modo, hacía de la teología del reformador de Ginebra un sistema rígido que el propio Calvino quizá no hubiera reconocido. Calvino había descubierto en su propia experiencia el gozo liberador de la justificación por la gracia inmerecida de Dios. Para él, la doctrina de la predestinación era un modo de expresar ese gozo y ese carácter inmerecido de la salvación. Pero en manos de sus seguidores se volvió prueba de ortodoxia y hasta del favor divino. Casi podría decirse, sin exagerar demasiado, que los calvinistas posteriores llegaron a confundir la duda acerca de la predestinación con el hecho de ser réprobo.

Todos estos razonamientos, aunque fáciles y sencillos, de que los geómetras se sirven para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión para imaginarme que todo cuanto bajo el conocimiento de los hombres puede caer se enlaza del mismo modo.

Renato Descartes

Las perspectivas fundamentales del racionalismo, que llegó a su punto culminante en esta “era de los dogmas y las dudas”, tenían una larga historia, que conviene ahora esbozar. Esas perspectivas son en esencia dos: el interés por el mundo de la naturaleza, y la confianza en el alcance de la razón. El interés en el mundo de la naturaleza se remonta en la Europa occidental al siglo XIII. El lector recordará que ése fue el siglo de Alberto el Grande y de Santo Tomás de Aquino, y que estos dos grandes teólogos reintrodujeron la filosofía de Aristóteles como instrumento fundamental para el quehacer teológico. Pues bien, uno de los puntos de contraste entre esa nueva corriente aristotélica y el platonismo que hasta entonces había dominado el ámbito intelectual europeo era precisamente que ahora se subrayaba la importancia de los sentidos y de los datos que ellos nos proveen. Para el platonismo, el verdadero conocimiento era cuestión puramente intelectual. Mientras más se apartara de los datos poco confiables de los sentidos, y de las cosas pasajeras que ellos nos dan a conocer, tanto mejor. Para el aristotelismo, al contrario, todo conocimiento parte de los sentidos. En última instancia estos modos distintos de entender el conocimiento se basan en diferentes visiones de la realidad, pues, mientras Platón decía que la esencia de las cosas se encontraba en una esfera puramente intelectual distinta de lo que los sentidos perciben, Aristóteles pensaba que esa esencia se encontraba en las cosas mismas. Luego, al reintroducir a Aristóteles, Alberto y Tomás reintrodujeron todo un modo distinto de ver la realidad, y esto a su vez llevó a un interés creciente en los fenómenos de la naturaleza.

Ese interés, que puede verse ya en las obras de Alberto acerca de los animales,

continuó creciendo a partir de entonces. Hacia fines de la Edad Media, cuando los filósofos fueron limitando el campo de lo que podía probarse mediante procedimientos puramente especulativos, al mismo tiempo fueron ampliando su interés por los fenómenos naturales. En cierto sentido, el arte del Renacimiento, con su énfasis en la belleza y perfección del cuerpo humano y del mundo que lo rodea, fue continuación de esa tendencia.

Pero al mismo tiempo, precisamente en época del Renacimiento, comenzaba a desarrollarse la segunda perspectiva fundamental del racionalismo. Esta era la confianza en el alcance de la razón. Muchas veces estas dos perspectivas se conjugaban en una pasión por mostrar hasta qué punto la naturaleza se ajustaba al orden de la razón. Y cuando esa pasión producía un mejor entendimiento de la naturaleza, ello a su vez llevaba a una mayor confianza en los poderes de la razón.

Las nuevas teorías en el campo de la astronomía son un ejemplo de esto. A mediados del siglo XVI se publicaron, póstumamente, los seis libros de Nicolás Copérnico De las revoluciones de las esferas celestiales. En ellos, el famoso astrónomo trataba de probar, mediante una combinación de observaciones astronómicas y cálculos matemáticos, que la Tierra gira alrededor del Sol, y no viceversa. Hacia fines del mismo siglo, Juan Kepler perfeccionó el sistema de Copérnico estudiando y enunciando las leyes matemáticas que rigen el movimiento de los planetas. Y poco después Galileo Galilei se convertía en el más famoso defensor de las teorías copernicanas, combatidas tanto por católicos como por protestantes. Para Galileo, la naturaleza era todo un sistema de relaciones matemáticas, y el ideal del conocimiento era llegar a reducir cualquier fenómeno a su expresión cuantitativa.

Renato Descartes

Estas tendencias desembocaron en el pensamiento del filósofo francés Renato Descartes, cuya vida coincide aproximadamente con la primera mitad del siglo XVII (1596–1650). Durante la Guerra de los Treinta Años, Descartes se puso al servicio del príncipe de Nassau; pero, en lugar de participar activamente en el conflicto que bañaba en sangre a Alemania, aprovechó su supuesto servicio militar para continuar los estudios de física y matemática que había comenzado poco antes. Así llegó a conclusiones semejantes a las de Galileo. Mas, como hombre prudente que era, se abstuvo de publicarlas. En 1628, probablemente buscando un ambiente de libertad intelectual, se estableció en Holanda. Empero aun allí sus doctrinas filosóficas eran combatidas por los espíritus tradicionalistas, y por fin aceptó una invitación de la reina Cristina de Suecia, para que fuera su maestro en cuestiones de filosofía. Murió en Estocolmo, estando al servicio de esa reina, en 1650.

El sistema filosófico de Descartes se basa en una gran confianza en la razón

matemática, unida a una desconfianza hacia todo lo que no esté clara e indubitavelmente comprobado. Por ello comparaba su método al de la geometría. En esa disciplina, solamente se acepta lo que se ha demostrado matemáticamente, o lo que es un axioma indudable. Si se nos pide, por ejemplo, que demos demos que dos líneas son paralelas entre sí, no basta con decir que lucen paralelas, ni siquiera con comprobarlo midiendo la distancia entre ambas en diversos puntos de su recorrido. Lo que se pide de nosotros es que demos demos, mediante argumentos puramente racionales y matemáticos, que dos líneas en las condiciones descritas son necesariamente paralelas. Ese es el método que Descartes se proponía aplicar, no ya únicamente a cuestiones geométricas, sino a cuestiones tales como la existencia de Dios, la naturaleza del ser humano, etc.

Como punto de partida en la aplicación de ese método, Descartes adoptó una postura de duda universal. Según él mismo describe su peregrinación intelectual, su primer principio era “no comprender en mis juicios nada más que lo que tan clara distintamente se ofreciera a mi espíritu que nunca hallara ocasión de ponerlo en duda”. Unicamente lo que fuese necesariamente cierto debía creerse. Lo demás debía quedar en duda hasta tanto fuese comprobado.

Naturalmente, la idea de tomar la duda como punto de partida pronto le procuró enemigos entre quienes veían en ello la negación de la fe. El propio Descartes era persona profundamente religiosa, y estaba convencido de que su filosofía, lejos de debilitar la fe, la fortalecería, pues mostraría que los principios del cristianismo eran eminentemente racionales y no podían ponerse en duda.

En todo caso, la cuestión que Descartes tenía que plantearse tan pronto como adoptó su postura de duda universal era qué conocimiento hay que no pueda ser puesto en duda. Los datos de los sentidos no son absolutamente confiables, pues es de todos sabido que una vara que se introduce en el agua aparece quebrada al sentido de la vista, pero no al del tacto. Los sentidos se contradicen entre sí, y frecuentemente se engañan. Por tanto, todo cuanto ellos nos dan a conocer es inseguro, y hemos de buscar otro punto de partida en nuestra búsqueda de verdades indubitables.

Hay, sin embargo, un hecho que no puedo dudar, y es el hecho de que existo. Al mismo tiempo que dudo de todo, sé que estoy pensando, y para pensar tengo que existir. De aquí el famoso punto de partida del sistema de Descartes: “pienso, luego existo”—en latín, cogito, ergo sum. Puedo dudar de la existencia del mundo, de Dios, o de los demás. Pero no puedo dudar de mi propia existencia. Por tanto, la duda universal me lleva de inmediato a mi primera certeza absoluta: yo existo.

Mas ese “yo” cuya existencia ha sido probada es únicamente mi “yo” en cuanto piensa. Sé que mi mente existe o, como diría Descartes, que hay una “cosa pensante”. Pero todavía no estoy seguro de mi propia existencia como cuerpo, como “cosa extensa”, porque puedo dudar de esa existencia. En efecto, es posible que mi mente se equivoque al pensar que tiene un cuerpo.

El modo en que Descartes sale de esa dificultad es harto interesante, pues lo que hace es demostrar primero la existencia de Dios, y la del cuerpo únicamente a partir de ella. Su prueba de la existencia de Dios es semejante a la que Anselmo había empleado siglos antes. Según Descartes, quien duda de todo descubre todavía en su mente la idea de un ser superior. Tal idea no puede ser producto de la mente, pues nada es capaz de producir algo mayor que sí mismo. Así, dice Descartes, “se me ocurrió indagar dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo, y conocí evidentemente que debió ser en una naturaleza que fuera más perfecta”. Luego, la existencia de Dios se prueba, no a partir de un mundo cuya realidad puede ponerse en duda, sino de la idea misma de Dios.

Es la existencia de Dios lo que nos permite entonces construir el puente entre nuestra mente, nuestra “cosa pensante”, y todo el mundo físico, inclusive nuestro propio cuerpo. Dios no nos engaña. Dios es la garantía que nos impide dudar de nuestra propia existencia, no ya como seres pensantes, sino también como seres materiales. Luego, Descartes no sigue el curso más corriente de demostrar la existencia de Dios partiendo de las cosas creadas, sino que, al contrario, piensa que Dios es la razón por la que no podemos dudar de la existencia del mundo.

Como dijimos anteriormente, Descartes era un hombre de firmes convicciones religiosas. De hecho, cuando descubrió su “método” de pensamiento filosófico, fue en peregrinación de gratitud al santuario de la Virgen de Loreto. Pero no todos veían las cosas de igual manera, y pronto hubo fuertes críticas al cartesianismo (así se llamaba la nueva filosofía, porque el nombre de Descartes en latín era Cartesio). La duda universal de que Descartes partía fue interpretada como un escepticismo craso. Los teólogos de varias universidades famosas se mostraban firmes partidarios del sistema de Aristóteles. No faltó quien declarara que el cartesianismo conducía necesariamente a la herejía. Estas críticas, y las presiones que en consecuencia se ejercían sobre él, fueron una de las razones que llevaron a Descartes a aceptar la invitación de ir a Suecia, donde murió prematuramente.

Empero hubo otros que vieron en el cartesianismo la promesa de un renacer teológico. En Francia, los mismos círculos aristocráticos en los que el jansenismo estaba de moda abrazaron el cartesianismo como su contraparte filosófica. El modo en que Descartes colocaba la existencia de Dios en el centro de su sistema, aún antes de aceptar la existencia de su propio cuerpo, se prestaba a una interpretación jansenista. Antoine Arnauld, el jefe de los jansenistas de la segunda generación, estudió detenidamente el pensamiento cartesiano, y lo adaptó para el uso de la polémica jansenista. Poco a poco, aún fuera de los círculos jansenistas, el cartesianismo se fue abriendo paso, y los debates acerca de las doctrinas de Descartes perduraron por largo tiempo.

El espíritu y la materia

Descartes había sostenido que el ser humano era un compuesto de dos elementos, a los que llamó “cosa pensante” y “cosa extensa”, o alma y cuerpo. Esto se adaptaba perfectamente bien a las opiniones que eran tenidas entonces por ortodoxas. Pero Descartes nunca aclaró cómo se relacionaban entre sí esas dos realidades. Si es cierto que hay en el ser humano una cosa pensante y una cosa extensa, ¿cómo se comunican entre sí? Cuando mi mente decide hacer algo ¿cómo hace que el cuerpo se mueva conforme a esa decisión? Y cuando mis ojos perciben un objeto, ¿cómo llega esa percepción a mi alma? Descartes había sugerido que la glándula pituitaria, que se encuentra en medio del cráneo, y cuyas funciones se desconocían, era el punto de contacto entre el alma y el cuerpo. Pero tal explicación difícilmente bastaba, pues quedaba todavía el problema de cómo el espíritu y la materia pueden afectarse mutuamente, ya sea a través de esa glándula, o ya por cualquier otro medio. Este problema se conoce con el nombre técnico de “comunicación de las sustancias” (es decir, la sustancia pensante y la extensa) y ocupó la atención de varios de los mejores filósofos de la época.

Ninguna de las soluciones propuestas carecía de dificultades. Pero en todo caso, las tres que recibieron mayor atención fueron el “ocasionalismo”, el “monismo” y la “armonía preestablecida”.

Los principales exponentes del ocasionalismo fueron el filósofo holandés Arnoldo Geulincx y el sacerdote francés Nicolás de Malebranche. Según ellos, el alma y el cuerpo se comunican, no directamente, sino por intervención divina. Así, por ejemplo, cuando el alma toma una decisión, Dios mueve al cuerpo para que actúe conforme a ella. O cuando algo afecta al cuerpo, Dios le comunica al alma las percepciones correspondientes. En última instancia, Dios es la causa de todo cuanto ocurre y todo cuanto pensamos y decidimos. Dios interviene en nuestra alma en ocasión de los movimientos corporales, y en nuestro cuerpo en ocasión de los movimientos del alma. De aquí el nombre de “ocasionalismo” que se le dio a esta doctrina.

Aunque el propósito de Geulincx y Malebranche era exaltar la grandeza de Dios, su solución al problema de la comunicación de las sustancias no tuvo aceptación general, pues parecía culpar a Dios por cuanto sucede en el mundo.

El “monismo” (del griego monos, que quiere decir “uno”) fue la doctrina del holandés Benito (o Baruch) Spinoza, que era descendiente de judíos expulsados de España. Inspirándose en Descartes, Spinoza se propuso ofrecer una interpretación de la realidad basada en los principios del razonamiento matemático. Esto puede verse en el título mismo de su obra principal, *Ética demostrada según el orden de la geometría*, que se publicó póstumamente porque su autor sabía que las opiniones expresadas en ella serían condenadas. En efecto, el modo en que Spinoza resuelve el problema de la comunicación de las sustancias es negando que haya en realidad más de una

substancia. La realidad es solamente una (de ahí el nombre de “monismo”). El pensamiento y la extensión no son sino atributos de una substancia única, como la redondez y el color son atributos de la misma manzana. Y lo mismo puede decirse de Dios y el mundo, que no son sino atributos de esa misma realidad única.

Como era de esperarse, las doctrinas de Spinoza no fueron bien acogidas en los círculos religiosos, pues de hecho negaban que existiera un Dios aparte y por encima de la naturaleza física, o que ese Dios fuera creador del mundo.

La “armonía preestablecida” fue la solución propuesta por el filósofo y matemático alemán Godofredo Guillermo Leibniz. Sin entrar en detalles acerca de su sistema, podemos decir que es la antítesis del de Spinoza, pues mientras éste postulaba una realidad única, Leibniz partía de la existencia de un número infinito de realidades completamente independientes entre sí, a las que llamaba “mónadas”. Con el decir del filósofo, las mónadas “no tienen ventanas”, es decir, no se comunican entre sí. Cada mónada actúa, no por influjo de lo que acontece fuera de ella, sino porque se va desenvolviendo lo que ya estaba dentro de ella. ¿Cómo explicar entonces el orden del mundo? Mediante la armonía preestablecida por el Creador. Dios, nos dice Leibniz, ha de compararse a un relojero, y el cuerpo y el alma a dos relojes que marcan el mismo tiempo. Ese acuerdo entre los dos relojes podría explicarse de tres modos. El primero es que los dos se comuniquen entre sí, quizá mediante un eje común. Esa es la opinión que el vulgo sostiene en cuanto a las relaciones entre el alma y el cuerpo. Pero los filósofos saben que no hay tal comunicación, pues no es posible que el espíritu se comunique con la materia. La segunda explicación posible es que el relojero intervenga a cada momento para mantener los dos relojes en armonía. Esa es la opinión de los ocasionistas. Pero tal explicación no hablaría muy bien de la habilidad del relojero. La tercera explicación es que quien hizo los relojes era en extremo hábil, y los creó de tal modo que a partir de entonces concordaran en todo, sin que el relojero tuviera que intervenir de nuevo. Esta es la “armonía preestablecida”. Lo que llamamos “comunicación de las substancias” no es tal comunicación, sino que es más bien el acuerdo entre las mónadas que resulta de la infinita habilidad del relojero que las ha creado. El alma y el cuerpo no se comunican entre sí, sino que coinciden o están de acuerdo, y esto gracias a la habilidad del Creador, que desde el principio estableció los movimientos tanto del alma como del cuerpo.

El empirismo

Mientras todo esto sucedía en el continente europeo, en la Gran Bretaña la filosofía tomaba un camino muy distinto. Ese camino era el del “empirismo” (de una palabra griega que significa “experiencia”). Su fundador fue el profesor de Oxford Juan Locke, quien en 1690 publicó su Ensayo sobre el entendimiento humano. Locke

había leído las obras de Descartes, y estaba tan convencido como el filósofo francés de que el orden del mundo corresponde al orden del pensamiento. Pero no creía que hubiera tal cosa como ideas innatas. Según él, todo conocimiento se deriva de la experiencia. Esa experiencia puede ser tanto la que nos dan los sentidos como la que nos da nuestra mente al conocerse a sí misma (lo que él llama “el sentido interno”). Pero en la mente no hay idea alguna antes de que la experiencia nos conduzca a ella.

Esto quiere decir además que el único conocimiento cierto es el que se basa en la experiencia. Y no en cualquier experiencia pasada, sino únicamente en la experiencia actual. Por ejemplo, el hecho de que vi una manzana sobre la mesa no garantiza que todavía esté allí. Por tanto, el conocimiento seguro se extiende únicamente a tres niveles de realidad: nuestro propio yo, cuya existencia experimentamos de continuo; las cosas externas que se encuentran actualmente en nuestra experiencia; y Dios, cuya existencia se prueba a cada momento por el hecho de existir siempre nuestro yo y sus experiencias. Fuera de estos tres niveles de realidad, no hay conocimiento seguro.

Pero hay otro nivel de conocimiento, el de la probabilidad, que juega un papel importante en la vida humana. Es aquí que aplicamos, no ya la estricta demostración de la razón, sino la del “juicio”. El juicio nos permite afirmar que, puesto que hemos experimentado repetidamente la existencia de Juan, es probable que Juan exista todavía. El juicio nunca da certeza absoluta, sino únicamente un grado de probabilidad. Esto no quiere decir que ha de ser despreciado, pues la mayor parte de nuestra vida tiene que conducirse, no a base de un conocimiento cierto, sino de un medida de probabilidad mayor o menor.

La fe es el asentimiento a datos que no se derivan de la razón, sino de la revelación. Por tanto, su conocimiento, aunque puede ser altamente probable, nunca es seguro. Uno de los modos de medir el grado de probabilidad de los datos de la fe es mediante el uso de la razón y del juicio. Si lo que se dice se contrapone a todo juicio y razón, ha de ser tenido por menos probable. Es por esto que Locke se opone a lo que llama “el entusiasmo fanático” de quienes creen que todo cuanto dicen se basa en la revelación divina. Y por la misma razón defiende la tolerancia religiosa. La intolerancia surge de la confusión entre los juicios de probabilidad acerca de las cuestiones de fe, y la certidumbre de la razón empírica.

Además, la tolerancia religiosa se basa en la naturaleza misma de la sociedad. En cualquier comunidad, no hay otra autoridad legítima que la que sus miembros nombran y delegan. Aún más, puesto que la libertad es parte esencial del ser humano, nadie tiene derecho a renunciar a ella, ni a establecer autoridades que la nieguen. Las leyes han de expresar el sentimiento de los miembros de la comunidad. Las que no lo hagan, son ilegítimas.

La diferencia entre un verdadero rey y un tirano está en que el primero acepta los límites que la voluntad del pueblo le impone a su poder, mientras el segundo los rechaza. En caso de tiranía, el pueblo puede acudir a la fuerza para derrocar al tirano.

Y entonces el rebelde no es el pueblo, sino el déspota que antes se rebeló contra los límites de su poder. Todo esto se aplica además al campo de la religión. El estado no tiene autoridad para limitar los derechos de los ciudadanos en un campo tan personal como el de la religión. Y en todo caso, la intolerancia no funciona, porque a nadie se le puede obligar a tener fe. Como veremos más adelante, todo esto tuvo un impacto en la Revolución Francesa.

Esto no ha de hacernos pensar que Locke se oponía a la fe cristiana. Al contrario, en 1695 publicó un tratado sobre Lo razonable del cristianismo, en el que afirma que el cristianismo es la más razonable de las religiones. Según él, el centro de la fe cristiana es la existencia de Dios y la fe en Cristo como el Mesías. Sin embargo, Locke no piensa que el cristianismo haya añadido algo verdaderamente importante a lo que podría saberse mediante el recto uso de la razón y del juicio. En última instancia, el cristianismo no es para Locke sino una expresión más clara de las verdades y las leyes que los doctos pudieron conocer mediante sus facultades naturales.

El deísmo inglés

Las opiniones de Locke con respecto a la religión reflejaban un modo de pensar que se había ido difundiendo aun antes de aparecer los escritos del famoso filósofo. Hastiados de las interminables querellas entre los partidarios de las diversas sectas y movimientos que aparecieron en Inglaterra en el siglo XVII, muchos se dedicaron a buscar un modo de entender la religión que fuera más allá de semejantes estrecheces. Una respuesta que pronto encontró amplia acogida fue la de los “deístas” o “librepensadores”. Estos se daban el nombre de “deístas” en contraposición al ateísmo, que decían ser una anormalidad y una aberración; y el de “librepensadores”, en contraposición a los dogmas de la teología ortodoxa, que les parecían harto estrechos.

La primera gran figura del deísmo fue Lord Herbert de Cherbury. Según él, la verdadera religión ha de ser universal, no solamente en el sentido de que trate de ganar la adhesión de toda la humanidad, sino sobre todo en el sentido de que sea la religión natural de toda la humanidad. Esto se debe a que la verdadera religión no se basa en revelaciones particulares, ni en acontecimientos históricos, sino en los instintos naturales de todo ser humano.

Al estudiar esa religión supuestamente universal, Cherbury llega a la conclusión de que sus doctrinas son principalmente cinco: la existencia de Dios, la obligación de adorarlo, los requisitos éticos de esa adoración, la necesidad del arrepentimiento, y la recompensa y el castigo, tanto en esta vida como en la venidera. Aunque es posible que haya tal cosa como una revelación de Dios, tal supuesta revelación no ha de contradecir esos cinco puntos fundamentales. Y en todo caso, por tratarse de una revelación dada únicamente a una parte de la humanidad, no ha de exigirse que el resto

la crea.

Cuatro años después de la publicación del Ensayo de Locke, apareció una de las obras clásicas del deísmo, escrita por Juan Toland, bajo el largo título de El cristianismo no es misterioso, o un tratado que muestra que nada hay en el evangelio contrario a la razón o por encima de ella, y que ninguna doctrina cristiana recibe correctamente el título de misterio. Y en 1730 Mateo Tindal publicó El cristianismo es tan antiguo como la creación, o el evangelio es una nueva edición de la religión natural. Los títulos de estas dos obras bastan para darnos una idea del tono general del deísmo. Se trataba de mostrar que todo cuanto hay de valor en el cristianismo coincide con la supuesta “religión natural”, que es resultado y expresión de los instintos naturales de la humanidad.

El deísmo luchaba en dos frentes. Por una parte, se oponía al dogmatismo que reinaba en la mayor parte de las ramas del cristianismo. Por otra, trataba de evitar el escepticismo extremo que empezaba a aparecer, en parte como reacción contra el dogmatismo de los jefes religiosos. Pero lo que se lograba mediante los argumentos de los deístas era llegar a un supuesto cristianismo en el que la persona de Cristo ocupaba un lugar muy secundario. En efecto, si la verdadera religión ha de ser únicamente la que se encuentra grabada en los corazones de toda la humanidad, ningún acontecimiento histórico, tal como la vida y obra de Jesús, puede ser de importancia fundamental para ella, pues lo que es histórico ha de aparecer por definición en un tiempo y lugar particulares, y no tendrá el carácter universal de los instintos naturales.

Alrededor del deísmo se suscitaron múltiples controversias, y durante todo el siglo XVIII se publicaron docenas de libros en los que se discutían sus tesis. Pero lo que a la postre hizo que el deísmo perdiera ímpetu no fueron los ataques de los teólogos, sino los de un filósofo que mostró que la llamada “razón” no era tan razonable como los racionalistas pretendían. Ese filósofo fue el escocés David Hume.

David Hume y su crítica del empirismo

Hume (1711–1776) fue un personaje de espíritu optimista que a pesar de ello se mostró en extremo pesimista en lo referente al alcance de la razón. Su optimismo y carácter alegre lo hicieron personaje favorito en los círculos intelectuales de la Gran Bretaña y de Francia, donde fue embajador por espacio de trece años. Tras una carrera poco accidentada, murió, rico y feliz, en su ciudad nativa de Edimburgo.

Empero su misma jovialidad le permitía mostrarse escéptico en cuanto a los poderes de la razón. Si buena parte de lo que los filósofos y los deístas daban por cierto no era más que opinión, tal cosa no le alarmaba, sino que espoleaba su curiosidad intelectual. Por tanto, partiendo del empirismo de Locke, Hume llegó al convencimiento de que el alcance del verdadero conocimiento era mucho más limitado

de lo que creían los racionalistas. En efecto, buena parte de lo que esos filósofos decían ser producto de la experiencia no era en realidad tal, sino que era más bien el resultado de hábitos mentales de carácter irracional. Entre estas cosas que la mente da por sentadas sin razón suficiente se cuentan la idea de causa y efecto y la de substancia.

Los seguidores del empirismo afirmaban que el único conocimiento verdadero era el que resultaba de la experiencia. Pero Hume señaló que en realidad nadie ha visto eso que llamamos causa y efecto. Sí hemos visto, por ejemplo, una bola de billar que llega donde está otra. Entonces oímos un ruido y vemos que la primera bola se detiene y que la segunda empieza a moverse. Si repetimos el experimento varias veces, obtenemos resultados análogos. Entonces decimos que la primera bola “causó” el movimiento de la segunda. Pero la verdad es que no hemos visto eso que llamamos “causar”. Todo cuanto vimos fue una serie de fenómenos, y nuestra mente los unió mediante la noción de causa y efecto. Este último paso, que todos damos al ver una serie de fenómenos que parecen guardar relación entre sí, no tiene base alguna en la experiencia. Es sencillamente el producto de nuestros hábitos mentales. Por tanto, no es verdadero conocimiento racional.

Lo mismo puede decirse con respecto a la idea de substancia. Decimos, por ejemplo, que vemos una manzana. Pero en realidad lo que percibimos es una serie de atributos: forma, color, peso, sabor, olor, etc. También percibimos que todos esos atributos coinciden en un mismo lugar, y que parecen moverse juntos, como si algo los uniera entre sí. Entonces nuestra mente, por uno de esos hábitos que no son estrictamente racionales, dice que esos atributos existen en la substancia que llamamos manzana. Pero, una vez más, jamás hemos experimentado la substancia misma. La razón pura no nos permite afirmar que hay de veras tal cosa como una substancia en la cual los atributos que percibimos subsisten.

Esta crítica de Hume le puso fin, no solo al racionalismo de los empiristas, sino también al deísmo. Si la relación de causa y efecto no es verdaderamente racional, la prueba que los deístas aducen para mostrar la existencia de Dios, en el sentido de que todo cuanto existe ha de tener una causa primera, no resulta ser tan racional como se pretende. Además, si la razón pura no nos permite hablar de substancias tales como Dios y el alma, sino solo de experiencias inconexas, el intento de los deístas de hablar acerca de Dios y del alma en términos puramente racionales cae por su base. Más tarde Kant diría que fue Hume quien lo hizo despertar de su “sueño dogmático”.

La ilustración francesa

Empero, antes de pasar a discutir la filosofía de Kant, debemos detenernos a considerar un movimiento paralelo al deísmo inglés que estaba teniendo lugar en

Francia y en otros países del continente europeo, y que recibió el nombre de “ilustración”.

La gran figura de estas nuevas corrientes en Francia fue Francisco María Arouet, mejor conocido por su nombre de pluma, “Voltaire”. Su vida accidentada incluyó un período de prisión en la Bastilla, un exilio en Londres, y largos años de destierro en Suiza. Pero a pesar de ello fue muy admirado en Francia, adonde regresó hacia el fin de sus días a disfrutar de sus laureles literarios.

Voltaire fue enemigo decidido de todo fanatismo. Testigo de la persecución de los protestantes franceses durante los últimos años del reinado de Luis XIV, estaba convencido de que tal persecución no se justificaba, y era una mancha en el nombre del Rey Sol. Cuando conoció los escritos de Locke, en los que se abogaba por la tolerancia religiosa y política, los leyó con avidez, y se dedicó a fomentar el mismo espíritu mediante su ingenio y su habilidad literaria. Pero tampoco se dejó convencer por el racionalismo de los filósofos de moda. Acerca del cartesianismo, dijo que le parecía ser una buena novela, en la que todo es creíble y nada es verdad. Los deístas ingleses no le parecían más acertados, pues pretendían saber más acerca de Dios y del alma de lo que le es dado saber a la razón humana.

Por tanto, Voltaire fue racionalista a su manera. Su ingenio satírico, que no dejó de aplicarse a sí mismo, lo llevaba a burlarse de todos los sistemas de moda. Pero sí estaba convencido de la necesidad de ajustar la vida a los dictados de la razón, sobre todo por cuanto creía que la historia de la humanidad era la historia del progreso que los seres humanos han ido alcanzando en cuanto a su entendimiento de sí mismos y de sus instituciones. Para él, lo importante era el progreso de la humanidad hacia una mejor comprensión y aceptación de los derechos humanos. Aunque estaba convencido de que la monarquía era parte necesaria del gobierno de los pueblos, también creía que la monarquía tenía el propósito de servir al bien de los gobernados, cuyos derechos debía respetar y defender. Por tanto, en cierto sentido, Voltaire fue uno de los propulsores de las ideas que a la postre encontraron expresión en la Revolución Francesa.

Contemporáneo de Voltaire fue el Barón de Montesquieu, Carlos de Secondat, quien se dedicó a aplicar los principios de la razón a la teoría del gobierno. De ese modo, Montesquieu llegó a proponer el gobierno republicano como superior a la monarquía y al despotismo. En efecto, el despotismo se basa en el temor, y la monarquía en los prejuicios que llamamos “honor”. Pero la idea de la república se basa en la virtud de los ciudadanos. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los ciudadanos sean virtuosos. Al contrario, Montesquieu sabe que el poder corrompe, y por tanto propone que el gobierno se divida en tres poderes que se equilibren y limiten mutuamente: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. En 1748, casi medio siglo antes de la Revolución Francesa, Montesquieu proponía varias de las doctrinas fundamentales de esa revolución.

Por la misma época, Juan Jacobo Rousseau exponía teorías no menos revolucionarias. Según él, lo que llamamos “progreso” no es tal, pues lo que ha sucedido es que el ser humano se ha apartado cada vez más de su estado natural y ha caído en la artificialidad. En el terreno de la política, esto quiere decir que es necesario regresar al orden original, cuyo propósito era servir a los gobernados garantizándoles justicia y libertad. Los gobernantes son en realidad empleados del pueblo, y su tarea consiste en defender la libertad y la justicia. En el campo de la religión, Rousseau sostiene que los dogmas y las instituciones religiosas son parte de la corrupción que ha marcado el supuesto progreso humano, y que es necesario volver a la primitiva religión natural, que consistía en la creencia en Dios, en la inmortalidad del alma, y en el orden moral.

De diversos modos, y sin concordar entre sí en muchos puntos fundamentales, todos estos pensadores señalaban que el orden existente era injusto e irracional, y por tanto preparaban el camino para los grandes cambios políticos que tendrían lugar en Francia a fines de ese siglo XVIII.

Emanuel Kant

Las corrientes filosóficas que hemos descrito en este capítulo fueron a desembocar en el pensador alemán Emanuel Kant, uno de los más grandes filósofos que la historia haya conocido. Hombre de una puntualidad y disciplina extremas, vivió convencido de las doctrinas racionalistas hasta que, como él mismo dijo, Hume lo despertó de su “sueño dogmático”. El cartesianismo no había logrado resolver el problema de la comunicación de las sustancias. A la postre, la doctrina cartesiana de las ideas innatas había llevado al extremo de Leibniz, para quien todas las ideas eran innatas, y por tanto no había comunicación alguna entre la mente y la realidad externa. Por otra parte, el empirismo había llevado a la crítica de Hume, quien había mostrado que, si el único conocimiento válido es el que se adquiere mediante los sentidos, no hay conocimiento cierto de cosas tan fundamentales como la idea de causa y efecto o la idea de sustancia.

En su *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781, Kant propone una alternativa radical a ambos sistemas. Según él, no hay ideas innatas; pero sí hay estructuras fundamentales de la mente, dentro de las cuales tenemos que colocar todo lo que los sentidos nos comunican. Estas son, en primer lugar, el tiempo y el espacio; y, además, doce categorías, entre las que se cuentan la causalidad, la existencia, la sustancia, etc. El tiempo, el espacio y las doce categorías no son algo que percibamos mediante los sentidos, sino que son las estructuras que nuestra mente tiene que utilizar para organizar las sensaciones que le llegan. Para pensar acerca de algo, tenemos que colocarlo dentro de esos moldes. Y lo mismo es cierto de la experiencia. Lo que los

sentidos nos dan no es más que una multitud caótica de sensaciones. Es cuando la mente las ordena dentro de las categorías y del tiempo y el espacio que vienen a ser “experiencias” inteligibles.

Todo esto quería decir que el racionalismo simplista de las generaciones anteriores no era ya posible. En el conocimiento, lo que se nos da no son las cosas en sí, sino las cosas tales como nuestra mente es capaz de percibirlas. Por tanto, no existe tal cosa como el conocimiento puramente objetivo, y la pura racionalidad de los cartesianos, de los empiristas y de los deístas es una quimera.

Pero también quería decir que los argumentos que frecuentemente se habían aducido en defensa de las doctrinas cristianas perdían su validez. Si la existencia, por ejemplo, no es un dato que proviene de la realidad, sino una de las categorías de la mente, no hay modo alguno de probar la existencia de Dios o del alma. Tampoco es posible hablar de una “eternidad” que consista en la ausencia del tiempo, puesto que nuestra mente no puede verdaderamente concebir tal cosa.

Por otra parte, todo esto no conlleva una negación absoluta de la existencia de Dios, del alma o de la eternidad. Lo que indica es sencillamente que, si tales cosas existen, la razón es incapaz de conocerlas, de igual modo que el oído no puede ver ni el ojo oír.

¿Qué decir entonces acerca de la religión? Kant aborda este tema en varias de sus obras, particularmente en la *Crítica de la razón práctica* (1788), donde arguye que, si bien la razón pura no puede demostrar la existencia de Dios o del alma, hay una “razón práctica” que tiene que ver con la vida moral. Esa razón, cuyo principio fundamental es “obra de tal modo que la regla de tu acción pueda ser erigida en regla universal”, sí conoce la existencia de Dios como el juez de la acción moral, del alma y su libertad como la ocasión de esa acción, y de la vida futura como el medio en que se premia el bien y se castiga el mal. Todo esto es muy semejante a lo que habían dicho los deístas, y por tanto al discutir temas religiosos Kant no los sobrepasa en mucho.

Pero la importancia de Kant para la teología iría mucho más lejos de sus pobres discusiones acerca de la relación entre la religión y la moral. Su obra le dio el golpe de muerte al racionalismo fácil de los siglos anteriores, y a la idea de que es posible hablar en términos puramente objetivos y racionales acerca de cuestiones tales como la existencia de Dios y la vida futura. A partir de él, según veremos en nuestra próxima sección, los teólogos se vieron obligados a entender las relaciones entre la fe y la razón de un modo muy distinto a como lo habían hecho hasta entonces.

Me alegré de que se me mandara llamar a las gentes a esta luz interior...y sacarlas de sus comuniones mundanas, y de sus oraciones y sus himnos, que eran formas vacías. Mi tarea era sacarlas de las ceremonias judías, y de las fábulas paganas, y de las invenciones humanas y los dogmas detallados.

Jorge Fox

Las discusiones al parecer interminables acerca de los dogmas, y la intolerancia que los cristianos de diversas confesiones mostraban entre sí, llevaron a muchos a buscar refugio en una religión puramente espiritual. Acontecimientos tales como la Guerra de los Treinta Años daban a entender que ambos bandos se habían olvidado de la caridad, que es parte esencial de las enseñanzas de Jesús. Al mismo tiempo, el énfasis excesivo en la recta doctrina tendía a darles mayor poder en la iglesia a las clases pudientes, que tenían mejores oportunidades de educación. Quienes carecían de tales oportunidades eran vistos como niños que necesitaban de alguien que les guiara a través de los vericuetos del dogma, para no caer en el error. Por ello, el movimiento espiritualista de los siglos XVII y XVIII atrajo tanto a personas cultas cuya amplitud intelectual no podía tolerar las estrecheces de los teólogos de la época, como a otras de escasa educación formal, para quienes ese movimiento era una oportunidad de expresión. Así se explica el hecho de que, mientras algunos de los fundadores de los diversos grupos y escuelas eran personas relativamente incultas, pronto contaron entre sus seguidores a otras gentes de más letras y más elevada posición social.

Por la naturaleza misma del tema, la historia del movimiento espiritualista es difícil de narrar. Se trata de un sinnúmero de corrientes y de maestros cuyas doctrinas y discípulos se entremezclan y confunden entre sí, de tal modo que no siempre es posible distinguir entre unos y otros, o determinar quién fue el primer proponente de tal o cual idea. Por tanto, en el presente capítulo nos limitaremos a dar una idea de la naturaleza del movimiento mismo dirigiendo nuestra atención a tres de sus principales

maestros: Boehme, Fox y Swedenborg.

Jacobo Boehme

Jacobo Boehme nació en 1575 en la región alemana de Silesia. Sus padres eran de origen humilde, y luteranos convencidos. En medio de aquella familia piadosa, el joven Jacobo se interesó desde un principio en la fe cristiana, pero pronto las prédicas de los pastores, que se habían vuelto discursos acerca de las diversas cuestiones teológicas que se debatían entonces, comenzaron a disgustarle. A los catorce años de edad sus padres lo hicieron aprendiz de zapatero, y ése fue su oficio para toda la vida. Pero su espíritu inquieto no se contentaba con la religiosidad fácil de quienes se limitaban a asistir a la iglesia, y su mente requería otra ocupación que la de remendar calzado. Al poco tiempo de empezar su aprendizaje de zapatero, empezó a tener visiones, y a la postre el patrón lo echó de la casa, diciendo que lo que quería era un aprendiz, y no un profeta.

Boehme se hizo entonces zapatero ambulante, yendo de un lugar a otro remendando zapatos. En esas idas y venidas se fue convenciendo de que los supuestos dirigentes eclesiásticos habían creado una verdadera “torre de Babel” con sus interminables discusiones sobre toda clase de dogmas. En consecuencia, se dedicó a cultivar su vida interior, y a estudiar cuanto escrito acerca de temas espirituales cayó en sus manos. Así llegó a una serie de convicciones acerca de la naturaleza del mundo y de la vida humana, y esas convicciones fueron confirmadas mediante visiones y otras experiencias espirituales. Pero por lo pronto no hizo gran cosa por dar a conocer lo que creía haber recibido en un “relámpago” de iluminación de lo alto. Cuando contaba unos veinticinco años, les puso fin a sus andanzas, se casó y estableció una zapatería en el poblado de Goerlitz, donde llegó a gozar de una vida relativamente cómoda.

Aunque no se sentía llamado a predicar, Boehme sí estaba convencido de que Dios le había ordenado escribir acerca de sus visiones. El resultado fue el libro Brillante amanecer, en el que el visionario afirmaba repetidamente que lo que escribía era lo que Dios le había dictado, letra por letra, y que él no era más que una pluma o un instrumento en las manos de Dios. Boehme no publicó su libro, pero a pesar de ello una copia manuscrita fue a dar a manos del pastor del lugar, quien lo acusó ante las autoridades. Amenazado con ser deportado, Boehme prometió no volver a escribir o enseñar acerca de cuestiones religiosas, y durante cinco años guardó silencio. Pero en 1618, impulsado por nuevas visiones y por algunos de sus admiradores, empezó a escribir de nuevo. Cuando uno de esos admiradores publicó tres de sus obras, éstas cayeron en manos del pastor, quien lo llevó de nuevo ante las autoridades, y Boehme se vio obligado a abandonar la ciudad.

Fue entonces a la corte del Elector de Sajonia, donde varios teólogos lo

examinaron sin llegar a decisión alguna, pues se confesaban incapaces de entender a cabalidad lo que aquel zapatero decía. Su recomendación fue que se le diese a Boehme más tiempo para aclarar sus ideas. Pero el tiempo no le sería dado, pues el visionario se sentía enfermo de muerte y decidió regresar a Goerlitz, donde murió entre los suyos, poco antes de cumplir cincuenta años de edad.

El informe de los teólogos de Sajonia, en el sentido de que no entendían lo que Boehme decía, no ha de interpretarse como un subterfugio. El hecho es que los escritos de Boehme son difíciles de entender. En ellos hay una mezcla de ideas tradicionalmente cristianas con muchos otros elementos tomados del ocultismo, la magia, la alquimia y la teosofía. El modo en que todo esto se relaciona entre sí no está claro, y por tanto es posible interpretar lo que Boehme dice de diversos modos, unos más ortodoxos que otros. ¿Qué quiere decir Boehme, por ejemplo, al referirse a “la matriz eterna” o a “la madre de todos los partos”? ¿Se trata sencillamente de otros nombres para el Dios de los cristianos, o se trata más bien de otro modo de entender la naturaleza divina? En todo caso, a diferencia de aquellos teólogos, lo que aquí nos interesa no es el contenido exacto de las enseñanzas de Boehme, sino su dirección fundamental. Y esa dirección sí resulta clara. Se trata de una reacción contra el dogmatismo frío de los teólogos, y contra la liturgia al parecer vacua de la iglesia. Frente a ello, Boehme contrapone la libertad del espíritu, la vida interior, y la revelación directa e individual. A veces llega hasta a decir que, puesto que “la letra mata”, la guía del creyente no ha de ser la Biblia, sino el Espíritu Santo, que inspiró a los escritores bíblicos y aún sigue inspirando a los creyentes.

Según él mismo dijo, “Me basta con el libro que soy yo. Si tengo en mí el Espíritu de Cristo, toda la Biblia está en mí. ¿Para qué quiero más libros? ¿Por qué discutir acerca de lo que está fuera, sin haber aprendido lo que está dentro de mí?” Al principio, Boehme no tuvo muchos seguidores. Pero poco a poco, a través de sus escritos, fue aumentando el número de sus admiradores. En Inglaterra, la lectura de esos escritos dio lugar a la secta de los “boehmenistas”, que pronto chocaron con los cuáqueros de Jorge Fox. Luego, resulta interesante notar que el movimiento espiritualista, nacido en protesta contra las contiendas de los teólogos tradicionales, no logró ponerles fin, sino que a la postre se vio envuelto en ellas.

Jorge Fox y los cuáqueros

Jorge Fox nació en una pequeña aldea de Inglaterra en 1624, el mismo año en que murió Boehme. Sus padres, también de origen humilde, lo hicieron aprendiz de zapatero. Pero a los diecinueve años, disgustado con las costumbres de algunos de sus compañeros, y sintiéndose impulsado por el Espíritu de Dios, abandonó su oficio y se dedicó a vagar por el país, asistiendo a asambleas religiosas de diversas sectas y

buscando la iluminación de lo alto, al tiempo que se dedicaba a estudiar las Escrituras hasta el punto que se decía que las sabía de memoria. Poco a poco se fue convenciendo de que, no solo la religión tradicional de los católicos, sino también la de los muchísimos grupos protestantes, dejaba mucho que desear, y que buena parte de ella le repugnaba a Dios.

Andando de lugar en lugar, a veces pasando hambre, otras en medio de angustias internas, y otras alentado e inspirado por sus experiencias religiosas, Fox fue formando sus convicciones contra todas las diversas sectas que pululaban entonces en el país.

Si Dios no habita en casas hechas de manos ¿por qué llamar “iglesias” a esos edificios en que las gentes se reúnen? Fox los llamaba entonces “casas con campanarios”. Y todos los pastores que recibían salarios no eran sino “sacerdotes”, por muy protestantes que fuesen, y “asalariados”, aunque se llamasen pastores. Los himnos, los órdenes de culto, los sermones, los sacramentos, los credos, los ministros, todo era un obstáculo humano a la libertad del Espíritu.

Frente a estas cosas, Fox coloca la “luz interior”. Esta luz es una semilla que existe en todos los seres humanos, y es el verdadero camino que debemos seguir para encontrar a Dios. La doctrina calvinista de la corrupción total de la humanidad le parecía una negación del amor de Dios y de su propia experiencia. Al contrario, decía él, en toda persona queda una luz interna, por muy eclipsada que esté por el momento. A su vez, esto quiere decir que, gracias a ella, los paganos pueden salvarse. Empero esa luz no ha de confundirse con el intelecto ni con la conciencia. No se trata de una razón natural, como la de los deístas, ni tampoco de una serie de principios de conciencia que señalen hacia Dios. Se trata más bien de algo que hay en nosotros que nos permite reconocer y aceptar la presencia de Dios. Es por la luz interna que reconocemos a Jesucristo como quien es; y es también gracias a ella que podemos creer y entender las Escrituras. Luego, en cierto sentido, la comunicación con Dios mediante la luz interna es anterior a todo medio externo.

Aunque sus más allegados conocían algo del fuego interno que consumía a Fox, durante varios años éste se abstuvo de proclamar lo que creía haber descubierto acerca del verdadero sentido de la fe cristiana. Era la época en que existía en Inglaterra la multitud de sectas a que nos hemos referido anteriormente, y Fox asistía a muchas de sus reuniones sin sentirse a gusto en ninguna. Por fin, en una asamblea de bautistas, se sintió movido por el Espíritu y comenzó a exponer sus opiniones. Pronto tuvo varios seguidores, y no faltó quien tuviera visiones acerca de la gran misión que Dios tenía reservada para el nuevo profeta. Repetidamente, Fox se sintió movido por el Espíritu a hablar u orar en alguna asamblea religiosa. Frecuentemente de tales intervenciones surgían debates, en los que se mostraba firme y convincente. En ocasiones, sus palabras no eran bien recibidas, y lo golpeaban o echaban a pedradas. Pero esto no le arredraba, y pronto se encontraba en otra “casa con campanario”, interrumpiendo el culto y proclamando su mensaje.

El número de sus seguidores creció rápidamente. Al principio se daban a sí mismos el nombre de “hijos de la luz”. El propio Fox prefería darles sencillamente el título de “amigos”. Pero el pueblo, viendo que a veces su exaltación religiosa era tal que temblaban, dio en llamarles “cuáqueros” (del inglés quake, temblar), a la postre ése fue su nombre más común.

Puesto que Fox y los suyos creían que toda estructura en el culto podía obstaculizar la obra del Espíritu, el culto de los “amigos” se celebraba en silencio. Si alguien se sentía llamado a hablar o a orar, lo hacía. Cuando el Espíritu las impulsaba a ello, las mujeres tenían tanto derecho a hablar o a orar en voz alta como los hombres. El propio Fox no iba a tales reuniones preparado a decir un discurso, sino que sencillamente dejaba que el Espíritu lo moviera. En ocasiones, aun cuando había numerosas personas reunidas para escucharlo, se negó a hablar, o a orar en voz alta, porque no se sentía movido por el Señor. De igual modo, los cuáqueros no creían en los sacramentos, pues decían que el agua del bautismo, y el pan y el vino de la comunión, hacían centrar la atención sobre lo material, y ocultaban a Dios en lugar de revelarlo. Este fue el principal punto de conflicto entre los cuáqueros y los boehmenistas, quienes continuaban usando de los sacramentos, aunque llamándolos “ordenanzas”.

Al mismo tiempo, Fox sabía que su énfasis en la libertad del Espíritu podía llevar a un individualismo excesivo. Repetidamente en la historia del cristianismo se han dado movimientos que han subrayado hasta tal punto la libertad del Espíritu para hablar en cada persona, que a la postre se han disuelto, pues sus miembros insistían en ir cada cual por su lado. Frente a ese peligro, Fox respondió subrayando la importancia de la comunidad y del amor. En las reuniones de los amigos no se sometían a votación los asuntos que se discutían. Si no se llegaba a un acuerdo, se posponía la decisión, a veces volviendo al silencio hasta tanto alguien recibiera una inspiración que resolviera la dificultad, y otras dejando el asunto para otra ocasión. De ese modo, cuando había algún desacuerdo, lo que se hacía no era ver qué bando lograba más votos, sino buscar una solución aceptable para todos.

Las prédicas y prácticas de Fox y los suyos no eran del agrado de muchos. Los jefes religiosos no gustaban de estos “fanáticos” capaces de interrumpir sus servicios religiosos para discutir sobre las Escrituras o para orar en voz alta. Los poderosos veían la necesidad de escarmentar a estos “amigos” que se negaban a pagar diezmos, a prestar juramentos, a inclinarse ante sus “mejores”, o a descubrirse ante cualquiera que no fuese Dios. Además, decían los cuáqueros, si tratamos de “Tú” a Dios, ¿por qué mostrar más respeto hacia nuestros semejantes? La dificultad estaba en que muchos de esos semejantes estaban acostumbrados a que se les rindiera pleitesía, y la ausencia de ella les parecía una falta de respeto y una insubordinación intolerables.

En consecuencia, Fox fue maltratado repetidamente, y pasó un total de seis años en prisión. La primera vez fue encarcelado por interrumpir a un predicador que decía

que la verdad última estaba en las Escrituras, y arguirle que estaba más bien en el Espíritu Santo que las había inspirado. Otras veces se le encarceló por blasfemo, y otras se le acusó de conspirar contra el gobierno. En algunos casos se intentó librarle mediante un perdón por parte de las autoridades, y en esas ocasiones se negó a aceptarlo, diciendo sencillamente que no era culpable, y que aceptar un perdón sería por tanto faltar a la verdad. En otra oportunidad, cuando estaba a punto de cumplir una condena de seis meses por blasfemia, se le invitó a unirse al ejército republicano. Fox se negó, pues no creía que un cristiano debía apelar a otras armas que las de índole espiritual. La consecuencia fue una nueva pena de seis meses de prisión. A partir de entonces los cuáqueros se han distinguido por la firmeza de sus convicciones pacifistas.

Cuando no estaba preso, Fox pasaba parte del tiempo en su casa de Swarthmore, que vino a ser el cuartel general de los amigos. Pero el resto lo pasaba viajando por Inglaterra y el extranjero, visitando asambleas de cuáqueros y llevando su mensaje a nuevas regiones. Primero fue a Escocia, donde se le acusó de sedicioso; después a Irlanda; más tarde pasó dos años en el Caribe y Norteamérica; y por último hizo dos visitas al continente europeo (a Holanda y Alemania). En todos estos lugares el movimiento se extendía, y a la muerte de Fox, en 1691, sus seguidores se contaban por decenas de millares.

Esos seguidores fueron también perseguidos. Repetidamente se les encarcelaba, acusándoseles de ser vagabundos, de blasfemar, de incitar a motines, o de no pagar los diezmos. Cuando, en 1664, Carlos II prohibió las asambleas religiosas, otros grupos continuaron reuniéndose en secreto. Pero los cuáqueros decidieron hacerlo en público, y millares de ellos fueron encarcelados. Cuando, en 1689, Jaime II promulgó la tolerancia religiosa, los cuáqueros contaban con varios centenares de mártires, que habían muerto en la cárcel.

El más famoso de los seguidores de Fox fue Guillermo Penn, cuyo nombre lleva el actual estado norteamericano de Pennsylvania. Penn era hijo de un almirante británico, quien se esforzó en proveerle la mejor educación posible. Pero mientras era estudiante, el joven Guillermo se hizo puritano. Después su padre lo mandó a Francia, donde estudió bajo célebres maestros hugonotes. De regreso a Inglaterra, se hizo cuáquero en 1667. Algún tiempo más tarde, su enfurecido padre lo echó de la casa. Pero Penn no se arredró, sino que continuó dando muestras de sus convicciones cuáqueras, y hasta tuvo que pasar siete meses preso en la Torre de Londres. Se dice que en esa ocasión le hizo llegar al Rey un mensaje en el sentido de que la Torre era el peor de los argumentos para tratar de convencerlo, ya que, no importa quién tenga la razón, quien usa de la fuerza por motivos religiosos está necesariamente errado. Por fin, gracias a la intervención de su padre y de otras personas de prestigio, fue libertado, y entonces pasó varios años viajando por Europa, escribiendo tratados en defensa de los amigos, y estableciendo un hogar.

Empero sus argumentos en pro de la tolerancia religiosa no eran bien recibidos, y hasta se llegaba a decir que en verdad era jesuita, y que lo que deseaba era sencillamente devolverles a los católicos los privilegios que habían perdido.

Fue entonces que Penn concibió la idea de lo que llamó su “experimento santo”. Algunos amigos le habían hablado de Nueva Jersey, en Norteamérica. Puesto que la corona le debía una fuerte suma, y no estaba deseosa de pagarla en metálico, Penn logró que Carlos II le concediera territorios en lo que hoy es Pennsylvania. Su propósito era fundar una nueva colonia en la que hubiera completa libertad religiosa. Anteriormente otros ingleses habían fundado varias colonias en Norteamérica. Pero, excepto en Rhode Island, la intolerancia reinaba por doquier. En Massachusetts, la más intolerante de todas, se perseguía a los cuáqueros, y se les condenaba a destierros, mutilaciones y hasta muerte. Lo que ahora Penn se proponía era una nueva colonia en la que cada cual pudiera adorar como mejor le pareciera. Pero había otro elemento de ese “experimento santo” que lo hacía parecer todavía más descabellado. Aunque la corona inglesa le había concedido esas tierras, Penn se proponía comprárselas a los indios, que según él creía eran sus legítimos dueños, y establecer con ellos relaciones tan cordiales que no hubiera necesidad de fuerzas armadas para defender a los colonos. La capital del santo experimento llevaría el nombre de “Filadelfia”, que quiere decir “amor fraternal”.

Por muy descabellado que algunos dijeran ser el experimento de Penn, pronto hubo gran número de personas, no solo en Inglaterra, sino también en otros países de Europa, dispuestas a tomar parte en él. Muchos de ellos eran cuáqueros, y por tanto los seguidores de Fox dominaron la vida política de la nueva colonia por algún tiempo. Pero no faltaron otras gentes de diversas persuusiones. Bajo la dirección de Penn, quien fue el primer gobernador de la nueva colonia, las relaciones con los indios fueron excelentes, y durante largo tiempo se pudo cumplir el sueño de Penn, de una colonia sin fuerzas armadas. Cuando, tres cuartos de siglo después de fundada la colonia (es decir, en 1756), el Gobernador les declaró la guerra a los indios, los cuáqueros se retiraron de sus cargos públicos. Pero la tolerancia religiosa que era parte fundamental del “santo experimento” de Penn pasó a formar después parte de la Constitución norteamericana, y también de las de muchas otras naciones.

Emanuel Swedenborg

Jorge Fox nació el mismo año en que murió Boehme, y Emanuel Swedenborg, de quien ahora nos ocuparemos, nació solo tres años antes de la muerte de Fox. Luego, las vidas de los tres grandes maestros del movimiento espiritualista cubren la casi totalidad de los dos siglos que narramos en esta sección.

Las doctrinas de Swedenborg eran parecidas a las de Boehme y Fox. Pero en otros

aspectos Swedenborg era muy distinto de los otros dos. Mientras Boehme y Fox eran personas de origen humilde, Swedenborg provenía de una familia aristocrática. Y, en contraste con aquéllos, éste recibió la mejor educación disponible, pues estudió en la Universidad de Upsala, y después pasó cinco años viajando por Inglaterra, Holanda, Francia y Alemania en busca de sabiduría.

Además, mientras Fox y Boehme mostraron profundas inquietudes religiosas y tendencias místicas desde muy jóvenes, Swedenborg se interesó principalmente por las cuestiones científicas, y fueron esos estudios los que a la postre le llevaron a buscar las experiencias y conocimientos que hicieron de él uno de los principales portavoces y maestros del movimiento espiritualista.

Tras largos años de investigaciones científicas, Swedenborg tuvo una visión en la que, según él, penetró al mundo espiritual, y pudo así ver las realidades eternas. A partir de entonces escribió varias obras voluminosas acerca del verdadero sentido de la realidad y de las Escrituras. Según Swedenborg, todo cuanto existe es reflejo de los atributos de Dios, y por tanto el mundo visible “corresponde” al invisible. Lo mismo es cierto de las Escrituras, en las que todo corresponde a realidades que solo puede ver quien ha penetrado al mundo espiritual.

Swedenborg estaba convencido de que sus escritos serían el comienzo de una nueva era en la historia del mundo y de la religión. Aun más, decía que lo que había sucedido al recibir él sus revelaciones era lo que la Biblia prometía al hablar de la segunda venida de Cristo. Como era de esperarse, tales ideas no fueron bien recibidas por la mayoría de sus contemporáneos, y por tanto el círculo de sus discípulos siempre fue reducido. El propio Swedenborg no se sentía llamado a fundar una nueva iglesia, sino más bien a llamar la antigua a una nueva percepción de la realidad y de su mensaje. Pero en 1784, doce años después de su muerte, sus discípulos fundaron la Iglesia de la Nueva Jerusalén, cuya membresía nunca fue numerosa, pero que ha logrado subsistir hasta el siglo XX. Además, a principios del siglo XIX se fundó una “Sociedad Swedenborgiana” con el propósito de publicar y divulgar sus obras.

Los tres personajes que hemos estudiado en este capítulo difieren entre sí. Dos de ellos eran de origen humilde, y desde muy temprano se inclinaron hacia las visiones y experiencias religiosas. El tercero, aristócrata, se dedicó primero a las ciencias, y fue solo más tarde que comenzó su carrera teológica. Aunque los tres tuvieron seguidores, y a la postre hubo comunidades de discípulos formadas alrededor de las doctrinas de cada uno de ellos, solamente Fox mostró las aptitudes necesarias para dirigir y organizar un gran movimiento. Esto se debió en parte a que, en contraste con Boehme y Swedenborg, estaba convencido de que la comunidad de los creyentes era absolutamente necesaria para la vida religiosa. Además, Fox y los cuáqueros se distinguieron del resto del movimiento espiritualista por su interés en los problemas sociales, y por su participación activa en ese ámbito. Pero, fuera del caso de los cuáqueros, el movimiento espiritualista estaba destinado a tener poco impacto en la

vida de la iglesia y de la sociedad, porque sus intereses eran demasiado individualistas y ultramundanos. Ese impacto le estaba reservado a otro movimiento de protesta contra el dogmatismo frío de la época, y es hacia él que hemos de tornar nuestra atención en el próximo capítulo.

¿No será ésta otra de las razones por las que se les hace tan difícil a los ricos entrar al Reino de los Cielos? Una gran mayoría de ellos está bajo maldición, bajo la maldición particular de Dios, porque. . . no le roban únicamente a Dios, sino también al pobre, al hambriento y al desnudo; ...y se vuelven culpables por toda la necesidad, aflicción y dolor que pudieran eliminar, pero no lo hacen.

Juan Wesley

El más notable movimiento de protesta contra el tono de fría intelectualidad que parecía dominar la vida religiosa fue el pietismo. Este se opuso a la vez al dogmatismo que reinaba entre teólogos y predicadores, y al racionalismo de los filósofos. Ambos le parecían contrastar con la fe viva que es esencia del cristianismo.

Mas, antes de pasar adelante, conviene que nos detengamos a aclarar lo que quiere decir el término “pietismo”. Como ha sucedido en tantos otros casos, éste fue al principio un mote que sus enemigos le pusieron al movimiento, cuyos jefes no se daban tal nombre. Luego, la palabra “pietismo” frecuentemente ha tenido connotaciones negativas de santurronería. Pero, como veremos en el presente capítulo, los jefes de este movimiento, aunque sí se preocupaban por la santidad de vida y por los ejercicios religiosos, estaban lejos de ser santurrones de rostros pálidos y expresiones amargas. Al contrario, parte de lo que les preocupaba era que la fe cristiana parecía haber perdido algo de su gozo, que era necesario redescubrir.

Por otra parte, el término “pietismo” se utiliza a veces para referirse únicamente al movimiento que tuvo lugar en Alemania, entre luteranos, bajo la dirección de personas tales como Spener y Francke. Pero aquí incluiremos bajo ese título otros movimientos de semejante inspiración, dirigidos por Zinzendorf y Wesley.

Aunque muchos de los elementos que después recibieron el nombre de “pietismo” circulaban en Alemania desde antes, generalmente se ha llamado “el padre del pietismo” a Felipe Jacobo Spener (1635–1705). Este nació en Alsacia, en territorios que hoy son franceses, pero entonces eran parte de Alemania. Allí se crió entre aristócratas de profunda convicción luterana. Entre los libros que leyó de joven había varios que insistían en la necesidad de una fe personal por encima de la creencia en la recta doctrina. Además, en los círculos en que se movía se condenaban las diversiones frívolas y la falta de seriedad. A los dieciséis años de edad comenzó sus estudios teológicos, primero en la vecina Estrasburgo y después en Basilea y en Ginebra. En esta última ciudad conoció al francés Jean de Labadie, quien era uno de los principales críticos de la frialdad intelectual y dogmática en que había caído el protestantismo. Cuando, tras estudiar en varios otros centros, recibió el título de doctor, Spener estaba listo para dedicarse al pastorado, y en 1666 fue llamado al púlpito de Frankfurt. Allí fundó en 1670 sus “colegios de piedad”, que eran grupos dedicados a la devoción y al estudio cuidadoso de la Biblia. Cinco años más tarde publicó su obra *Pia desideria* —deseos píos— que pronto se volvió la carta fundamental del pietismo.

A quien no conozca el espíritu de la época, lo que Spener proponía en aquella breve obra podrá parecerle cuestión de sentido común. Y, sin embargo, los “deseos píos” del pastor de Frankfurt pronto provocaron amargos ataques.

Lo que Spener deseaba era un despertar en la fe de cada cristiano. Para ello apelaba a la doctrina luterana del sacerdocio universal de los creyentes, y sugería que se hiciera menos énfasis en las diferencias entre laicos y clérigos, y más en la responsabilidad de todos los cristianos. Esto a su vez quería decir que debía haber más vida devocional y más estudio bíblico por parte de los laicos, como sucedía ya en los “colegios de piedad”. En cuanto a los pastores y teólogos, lo primero que debía hacerse era asegurarse de que los candidatos a tales posiciones fueran “verdaderos cristianos” de fe profunda y personal. Pero además Spener invitaba a los predicadores a dejar su tono académico y polémico, pues el propósito de la predicación no era mostrar la sabiduría del predicador, sino llamar a todos los fieles a la obediencia a la Palabra de Dios.

En todo esto no había ataque alguno a la doctrina de la iglesia, hacia la cual Spener mostraba gran respeto y con la cual afirmaba estar de acuerdo. Pero sí había un intento de colocar esa doctrina en su justo lugar, de tal modo que no viniera a ser el centro de la fe. El propósito del dogma no es servir de sustituto a la fe viva y personal. Es cierto que el error en cuestiones de dogmas puede tener funestas consecuencias para la vida cristiana; pero también es cierto que quien se queda en el dogma no ha penetrado al centro del cristianismo, y confunde la envoltura con la sustancia.

Lo que Spener proponía era nada menos que una nueva reforma, o al menos que se completara la que había comenzado en el siglo XVI, y había quedado interrumpida en medio de las luchas doctrinales. Pronto algunos de entre sus seguidores empezaron a

ver en él a un nuevo Lutero. De todas partes de Alemania le llegaban cartas agradeciéndole su inspiración y solicitando sus consejos.

Pero los jefes de la ortodoxia luterana no veían con buenos ojos el movimiento que Spener encabezaba. Este parecía prestarles poca atención a las cuestiones doctrinales que tantas disputas habían costado. Las doctrinas luteranas, y los grandes documentos confesionales, le parecían útiles como modos de resumir las enseñanzas bíblicas; y lo mismo era cierto con respecto a los escritos de Lutero, a quien Spener citaba frecuentemente. Pero nada de esto podía ponerse al nivel de las Escrituras. Aun más, éstas no debían leerse con la actitud fría y objetiva de quien lee un documento jurídico, sino que era necesario leerlas con fe personal y bajo la dirección del Espíritu Santo. Todo esto no era sino lo que el propio Lutero había dicho. Empero ahora la ortodoxia luterana veía en ello una negación de la autoridad del gran Reformador, y por ello atacó vehementemente a Spener y sus seguidores.

Había, sin embargo, ciertos elementos en los que Spener iba más allá de lo que había dicho Lutero. Como hemos señalado anteriormente, el Reformador estaba tan preocupado por la doctrina de la justificación, que le prestó poca atención a la santificación. En medio de sus luchas por la doctrina de la justificación por la fe, Lutero había insistido en que lo importante no era la pureza del creyente, o la clase de vida que llevara, sino la gracia de Dios, que perdona al pecador. Calvino y los reformados, al tiempo que concordaban con Lutero, señalaban que el Dios que justifica es también el Dios que regenera y santifica al creyente, y que por tanto hay un lugar importante para el proceso de santificación. La santidad de vida no es lo que justifica al cristiano. Pero Dios sí le ofrece su poder santificador al creyente a quien justifica. En este punto, Spener y los suyos se acercaban más a Calvino que a Lutero. El propio Spener había conocido en Estrasburgo y en Ginebra las doctrinas y prácticas de la tradición reformada, y le parecía que el luteranismo necesitaba mayor énfasis en el proceso de la santificación. Esta era parte de la reforma que ahora proponía, y por ello algunos de los teólogos luteranos lo acusaban de ser un calvinista disfrazado de luterano.

Por último, aunque sea de pasada, conviene mencionar un aspecto de su doctrina en el que Spener se hizo vulnerable a los ataques de sus contrincantes. Desesperado por las condiciones reinantes en la vida de la iglesia, llegó a la conclusión de que las profecías del Apocalipsis se estaban cumpliendo. Cada símbolo que aparece en ese libro le parecía tener su contraparte en las cosas y acontecimientos de su época. El fin estaba cercano. Como en tantas otras ocasiones en la historia de la iglesia, el curso de los acontecimientos mostró que el profeta erraba en este punto, y por tanto sus enemigos pudieron acusarle de errar también en otros.

Pero en cierto sentido lo que estaba en juego en toda esta controversia era la cuestión de si la fe cristiana habría de servir sencillamente para sancionar la moral de la época, o si la vida cristiana era algo distinto a la del común de las gentes. La

predicación ortodoxa, ocupada como estaba en cuestiones académicas y detalles de doctrina, daba a entender que lo que Dios requería de los creyentes no era sino una vida decente, según los patrones de la época. El pietismo insistía en el contraste entre lo que la sociedad espera de sus miembros y lo que Dios requiere de sus fieles. Para muchos, tanto laicos como pastores, tal prédica era un reto incómodo.

Entre los muchos seguidores que Spener tuvo en toda Alemania, el más distinguido fue Augusto Germán Francke. Este también se había criado en el seno de una familia luterana de profunda devoción y buena posición económica. Tras estudiar en varios centros teológicos, y tras un breve período de interés en el quietismo de Molinos—a que nos hemos referido en otro capítulo—Francke se sintió fuertemente atraído por las ideas y propuestas de Spener. Tras una breve visita, quedó tan prendado de él que a partir de entonces lo trató de “padre mío”, y comenzó a utilizar sus conferencias en Leipzig para divulgar y defender las propuestas de Spener. Esas conferencias llegaron a ser las más populares en toda la ciudad, y pronto los profesores de la Universidad comenzaron a quejarse de que los estudiantes preferían ir a escuchar a Francke en lugar de dedicarse a estudios “más serios” de teología dogmática.

Mientras tanto, a través de sus contactos con el gobierno de Brandemburgo, Spener había logrado hacer de la Universidad de Halle un centro del movimiento pietista, y a esa universidad Francke fue llamado a fines de 1691. Poco antes, Francke había tenido una experiencia de conversión que él mismo describe en los siguientes términos: De repente, Dios me oyó. Así como uno vuelve la mano, todas mis dudas desaparecieron. En mi corazón tuve la seguridad de la gracia de Dios en Jesucristo. Desde entonces pude llamar a Dios, no solamente “Dios”, sino “Padre”. La tristeza y la angustia desaparecieron inmediatamente de mi corazón. Y repentinamente me sobrecogió una ola de gozo, de tal modo que en voz alta alabé y magnifiqué a Dios, quien me había mostrado tal gracia.

Esta descripción, y las de otros como Wesley, hicieron que después se pensara que los pietistas insistían en la necesidad de una experiencia semejante. Pero lo cierto es que tal no era el tema fundamental del movimiento. Lo importante era una fe viva y personal, y no el modo o el momento en que se había llegado a ella.

Las ideas de Francke eran semejantes a las de Spener, aunque nunca se dejó llevar por las tendencias apocalípticas de éste último. Aun más que Spener, Francke subrayaba el gozo de la vida cristiana, que debía convertirse en un canto al Señor. La nueva reforma que debía tener lugar no consistiría en una serie de dogmas rígidos, ni en legalismos morales, sino en una fe viva que, al tiempo que aceptara los dogmas establecidos, los aplicara a la vida cotidiana y a todas las decisiones que esa vida requiere. Para ello, era necesario que los cristianos invirtieran el tiempo y los esfuerzos necesarios, es decir, la vida toda. Hay que establecer una disciplina que incluya la lectura de la Palabra, tanto en público como en privado, la participación frecuente en el sacramento de la comunión, la oración, el examen de la propia vida, y el

arrepentimiento cotidiano.

El movimiento pietista pronto cautivó el interés y la dedicación de millares de cristianos. Muchos de los teólogos lo atacaban repetidamente, acusándolo de ser en extremo individualista, subjetivo, emotivo, y hasta herético. Pero a pesar de ello las gentes seguían sumándosele, pues veían en él un retorno a la fe viva del Nuevo Testamento y de los reformadores.

A la postre, y aun a pesar de la oposición de muchos círculos oficiales, el pietismo se adentró de tal modo en el luteranismo, que dejó sobre éste un sello indeleble, y le puso fin a la frialdad de la ortodoxia luterana.

Pero el pietismo tuvo otra consecuencia de gran importancia para la historia del cristianismo: el comienzo del movimiento misionero protestante. Los reformadores del siglo XVI no les habían prestado gran atención a las misiones, pues estaban enfrascados en difíciles luchas en sus propias tierras. Algunos hasta llegaron a decir que la comisión dada por Jesús de ir por todo el mundo y predicar se aplicaba solamente a los apóstoles, y que la tarea de los cristianos a partir de entonces consistía en permanecer en el lugar en que Dios los había colocado. Los primeros pietistas tampoco mostraron interés por las misiones. Pero sí se preocupaban por las necesidades de las gentes en su derredor, fundando escuelas, orfanatos y otras instituciones de servicio social. Fue en 1705 que el Rey de Dinamarca, admirador de los pietistas, decidió enviar unos misioneros a sus colonias en la India. En su propio país no encontró gran interés en la empresa, y solicitó entonces que le fueran enviados dos de los más prometedores discípulos de Francke en la Universidad de Halle. Estos dos, Bartolomé Ziegenbalg y Enrique Plutschau, fundaron en 1706 la misión de Tranquebar, en la India. Sus cartas e informes fueron muy bien recibidos por los pietistas alemanes, quienes los circularon. Pronto, bajo la dirección de Francke, la Universidad de Halle se volvió un centro en el que se recaudaban fondos y se preparaba personal para la obra misionera. También se fundó en Copenhague, con el apoyo del Rey y bajo inspiración pietista, una escuela de misiones que se interesó particularmente en Laponia y Groenlandia.

Zinzendorf y los moravos

Mientras tanto, el impacto de Spener y del pietismo se había hecho sentir en el joven Nicolás Luis, conde de Zinzendorf, en cuyo bautismo Spener había servido de padrino. Desde niño, Zinzendorf mostró profundos sentimientos religiosos, y él mismo decía, a diferencia de muchos otros pietistas, que, aunque recordaba varias experiencias religiosas, nunca se había sentido apartado de Dios, y por tanto ninguna de esas experiencias podría verdaderamente llamarse una conversión. Cuando llegó la hora de hacer estudios superiores, sus guardianes, pietistas convencidos, lo enviaron a

la Universidad de Halle, donde estudió bajo Francke. De allí pasó a la Universidad de Wittenberg, que era entonces uno de los principales centros de la ortodoxia dogmática, y sus conflictos con varios profesores y compañeros sirvieron para arraigar aún más sus convicciones pietistas. Más tarde viajó por Europa y, a insistencia de su familia, estudió derecho. Después se casó y entró al servicio de la corte de Dresden.

Fue entonces que Zinzendorf entró por primera vez en contacto con los moravos, quienes cambiarían el curso de su vida. Anteriormente nos hemos referido a Juan Huss y a la Unitas Fratrum o “Unidad de los hermanos”, y hemos dicho que ese movimiento llegó a hacerse fuerte en Moravia. Pues bien, los desastres de la Guerra de los Treinta Años y su secuela habían llevado a algunos de estos husitas moravos a emigrar, y Zinzendorf les ofreció asilo en ciertas tierras que había comprado recientemente. Allí se establecieron los moravos, y fundaron una comunidad que llamaron Herrnhut (el redil del Señor), y que estaba destinada a jugar un papel importantísimo en la historia de las misiones. Pronto Zinzendorf se interesó tanto en aquella comunidad, que renunció a sus responsabilidades en Dresden y se estableció en ella. Bajo su dirección, los moravos decidieron hacerse parte de la parroquia luterana que les correspondía. Pero siempre hubo tensiones, pues los luteranos no estaban dispuestos a aceptar en su seno a aquella comunidad que Zinzendorf había vuelto un foco de pietismo.

En 1731, en una visita a Copenhague, Zinzendorf conoció a unos esquimales que se habían convertido gracias a la labor del misionero luterano Hans Egede, y a partir de entonces su entusiasmo por la obra misionera no tuvo límites. Pronto la comunidad de Herrnhut se contagió con el mismo entusiasmo, y en 1732 partieron los primeros misioneros hacia el Caribe, donde se establecieron primero en las Islas Vírgenes y después en la Guayana. En 1735 un grupo de moravos partió para Georgia, en Norteamérica, para evangelizar a los indios, y poco después otro contingente los siguió. Este segundo grupo, sin embargo, acabó por establecerse en Pennsylvania. A la sazón, Zinzendorf se hallaba desterrado a causa de sus conflictos con las autoridades luteranas de Sajonia, y había ido a Norteamérica para ver lo que podía hacerse en pro de los indios. Además, soñaba con extender las ideas y el estilo de vida de los moravos a otros grupos religiosos. Luego, cuando el contingente moravo de Pennsylvania decidió establecer su propia comunidad, Zinzendorf estaba presente, y en la Nochebuena de 1741 fundó la aldea de Belén (Bethlehem). Esa comunidad, y las dos posteriores de Nazaret (también en Pennsylvania) y Salem (en Carolina del Norte) fueron el centro del movimiento moravo en Norteamérica. Allí se estableció un estilo de vida semimonástico y semicomunitario. Pero además esas comunidades se dedicaron a producir los recursos necesarios para sostener la obra misionera entre los indios. Su obra entre ellos logró buenos resultados, aunque parte fue destruida tras la independencia de los Estados Unidos, a consecuencia de los desmanes y atropellos cometidos contra los indios por los blancos (y por el gobierno de la nueva nación). Pero no fue solamente en Norteamérica que los moravos establecieron misiones, sino también en Sudamérica, Africa e India. Pronto aquel movimiento, que al principio

contaba solamente con doscientos refugiados, tuvo más de cien misioneros en esas regiones.

Mientras tanto, en 1747, se le permitió a Zinzendorf regresar a Sajonia, y al año siguiente se hicieron las paces entre los luteranos y la comunidad de Herrnhut, que fue reconocida como verdaderamente luterana. Pero Zinzendorf pasó algún tiempo más en Inglaterra, donde logró que el Parlamento reconociera la legitimidad del movimiento moravo y de sus órdenes (el propio Zinzendorf había sido hecho obispo de los moravos). Por fin, en 1755, regresó definitivamente a Herrnhut, donde murió en 1760. Poco después, el movimiento moravo rompió definitivamente con los luteranos. Aunque Zinzendorf deseaba que su movimiento permaneciera dentro de la iglesia luterana, lo cierto era que tal deseo se había vuelto imposible desde que, en 1735, el devoto conde aceptó el título de obispo, y fue consagrado como tal por quienes continuaban la sucesión de la antigua Unitas Fratrum.

Aunque la Iglesia de los Moravos nunca contó con grandes multitudes, y pronto le resultó imposible continuar sosteniendo un número muy elevado de misioneros, su impacto en la historia del cristianismo protestante fue notable, en primer lugar, porque contribuyó al gran despertar misionero del siglo XIX; y, en segundo lugar, porque imprimió su sello sobre Juan Wesley y, a través de él, sobre el metodismo.

Juan Wesley y el metodismo

Durante los últimos días de 1735, y los primeros de 1736, a bordo del navío Simmonds, el segundo contingente de moravos se dirigía hacia Georgia para evangelizar a los indios. A bordo iba también un sacerdote anglicano de vida austera, a quien Oglethorpe, el gobernador de Georgia, había invitado a servir de pastor de la congregación inglesa de Savannah. El sacerdote en cuestión había aceptado con la esperanza de poder también predicarles a los indios, acerca de cuyas virtudes se había hecho ideas románticas. Al principio, todo fue bien en el viaje, y el anglicano, hombre de intelecto excepcional, aprendió suficiente alemán para poder comunicarse con aquel extraño contingente de hombres, mujeres y niños que se dirigía hacia tierras desconocidas para dar a conocer el evangelio.

Pero tras algún tiempo de travesía el tiempo cambió, y una fuerte tormenta azotó al navío. El pastor anglicano, que había comenzado con gran entusiasmo sus labores como capellán del barco, tuvo que confesarse a sí mismo que estaba más preocupado por su propia vida que por las almas de sus compañeros de viaje. El peligro se hizo inminente cuando el palo mayor se quebró, y el pánico hizo presa de los pasajeros y hasta de la tripulación. Pero el grupo de moravos, sin dejar de cantar himnos y con una ecuanimidad sorprendente, logró calmarlos a todos.

Pasado el peligro, los moravos le dijeron al ministro anglicano que la razón por la

cual podían comportarse de tal modo era que no le temían a la muerte. El pastor, que hasta ese momento se había considerado buen cristiano, comenzó entonces a dudar de la profundidad de su fe.

Llegados por fin a Savannah, el joven anglicano tuvo la oportunidad de conocer al moravo Gottlieb Spangenberg, a quien le pidió consejo acerca de sus labores como pastor y como misionero a los indios. En su diario, dejó constancia de aquella conversación:—Mi hermano—, me dijo, —primero debo hacerte dos preguntas. ¿Tienes el testimonio dentro de ti? ¿Le da testimonio el Espíritu de Dios a tu espíritu, de que eres hijo de Dios? Yo me mostré sorprendido, y no sabía cómo contestarle. El se dio cuenta de ello, y me preguntó:—¿Conoces a Jesucristo?—Sé que es el Salvador del mundo.

—Cierto— me contestó, —pero, ¿sabes que te ha salvado a ti?—Tengo la esperanza de que murió por salvarme.

—Pero, ¿lo sabes?—Si, lo sé.

Después, en su diario, el joven sacerdote añadió las palabras: “Pero me temo que lo que dije no fueron sino palabras vacías”.

Esas experiencias con los moravos conmovieron al joven Juan Wesley—que así se llamaba aquel ministro anglicano. Desde su juventud se había considerado buen cristiano. Su padre, Samuel, también ministro anglicano, había tratado de inculcar en él los más rígidos principios morales. Su madre, Susana, cuyo padre había sido ministro, se había ocupado cuidadosamente de su educación, tanto en las letras como en la religión y la vida devocional. En medio de aquella familia numerosa (Susana y Samuel tuvieron diecinueve hijos), el joven Juan siempre se había mostrado ávido lector de obras de devoción. Cuando el niño tenía cinco años, hubo un incendio en la casa pastoral, y Juan quedó atrapado en un piso alto. Pero con singular presencia de ánimo, como si una fuerza superior lo inspirara, tomó las medidas necesarias para que pudieran rescatarlo. A partir de entonces Susana se refería a él como “un tizón arrancado del fuego”, y veía en aquel incidente una indicación de que Dios tenía planes para su hijo. En la Universidad de Oxford se había distinguido por su dedicación a los estudios y por sus lecturas de obras de devoción. Allí había quedado convencido de que era necesario llevar una vida santa y sobria para ser acepto ante los ojos de Dios. Su éxito en los estudios fue tal, que se le nombró para dar clases de griego y de filosofía. Después de un interludio como ayudante en la parroquia de su padre, había regresado a Oxford, donde se unió a una sociedad religiosa que su hermano Carlos y otros amigos habían fundado. Los miembros de esa sociedad se comprometían a llevar una vida santa y sobria, a recibir la comunión una vez por semana, a cumplir fielmente sus devociones privadas, a pasar tres horas reunidos cada tarde, estudiando las Escrituras y otros libros religiosos, y a visitar las cárceles regularmente. Por ser el único sacerdote ordenado entre ellos, y quizá también por sus dotes naturales, Juan se había convertido en el jefe de aquella sociedad que recibía los

nombres despectivos de “club santo”, “polillas de Biblia” y “metodistas”.

Tal era la historia de Juan Wesley antes de su encuentro con los moravos. Por tanto, las preguntas que Spangenberg le hizo, y su temor de no haber contestado con sinceridad, lo sorprendieron y dejaron en él un vago sentimiento de duda y de angustia. Por lo pronto, sin embargo, Wesley se dedicó a sus labores pastorales. Su hermano Carlos, que había viajado a Georgia en el mismo buque, fue a trabajar en el poblado de Frederica, y Juan se hizo cargo de la parroquia de Savannah. Pero ambos fracasaron rotundamente. Su ideal de la parroquia era el del “club santo” de Oxford, y los feligreses no respondían como ellos esperaban. Al poco tiempo, Carlos regresó a Inglaterra. Juan permaneció, no porque tuviera mejor éxito, sino por no darse por vencido.

Empero Juan también se vio obligado a regresar a Inglaterra en difíciles circunstancias. Una joven a quien había cortejado se casó con otro. Cuando ciertas actitudes de la joven esposa le parecieron frívolas, Wesley se negó a darle la comunión, y esto a su vez resultó en un pleito en que se le acusaba de difamación. Confuso y fracasado, Wesley decidió regresar a Inglaterra, que en fin de cuentas parece haber sido lo que sus feligreses deseaban.

De vuelta a Inglaterra, sin saber qué camino tomar, estableció relaciones con los moravos, que tanto lo habían impresionado. Uno de ellos, Pedro Boehler, se convirtió en su mentor en asuntos religiosos. Tras varias conversaciones, Wesley llegó a la conclusión de que no tenía verdadera fe, la fe que salva, y que por tanto debía dejar de predicar. Pero Boehler le aconsejó que predicara la fe hasta que la tuviera, y que cuando la tuviera continuara predicándola precisamente porque la tenía. Por fin, el 24 de mayo de 1738, Wesley tuvo la experiencia que cambió el curso de su vida, y que él mismo narra:

Por la noche fui de muy mala gana a una sociedad en la calle Aldersgate, donde alguien leía el prefacio de Lutero a la Epístola a los Romanos. Cuando faltaba como un cuarto para las nueve, mientras él describía el cambio que Dios obra en el corazón mediante la fe en Cristo, sentí en mi corazón un ardor extraño. Sentí que confiaba en Cristo, y solamente en él, para mi salvación, y me fue dada la certeza de que él había quitado mis pecados, los míos, y me había salvado de la ley del pecado y la muerte.

Aquella experiencia fue tal, que a partir de entonces Wesley no volvió a dudar de su salvación. Lo que es más, la cuestión de su propia salvación perdió el interés absorbente que había tenido hasta entonces. Allá en Georgia, Spangenberg le había preguntado si tenía el testimonio del Espíritu Santo, de que era hijo de Dios. Ahora estaba confiado en ese testimonio, y por tanto todas las energías que antes había vertido en su propia salvación podía dedicarlas a la salvación de los demás. Por lo pronto, sin embargo, decidió visitar la comunidad morava de Herrnhut. Aquella visita,

aunque inspiradora, lo convenció de que la espiritualidad morava no se ajustaba a su espíritu anglicano. Por tanto, a pesar de su gratitud, decidió no hacerse moravo.

Mientras todo esto sucedía en la vida de Wesley, otro de los miembros del “club santo” de Oxford se había vuelto un famoso predicador. Impulsado por una experiencia semejante a la de Wesley, aunque tres años antes, Jorge Whitefield decidió partir hacia Georgia, donde esperaba servir como pastor de la nueva colonia. Pero antes se dedicó a predicar en Inglaterra, y su éxito fue notable, particularmente en la ciudad de Bristol y sus alrededores. A partir de entonces, aunque continuó sirviendo como pastor en Georgia, pasó buena parte del tiempo predicando en la Gran Bretaña. Su estilo de predicación era emotivo, y cuando se le empezó a criticar por el uso que hacía de los púlpitos decidió predicar a campo abierto, como se hacía frecuentemente en Georgia.

Puesto que Whitefield necesitaba ayuda en la obra emprendida en Bristol, y en todo caso pronto tendría que partir hacia América, invitó a Wesley a que le ayudara y se hiciera cargo del trabajo durante su ausencia.

Aunque Wesley aceptó la invitación de Whitefield, los métodos del fogoso predicador no eran de su agrado. La predicación al aire libre le disgustaba. Mucho después comentó acerca de sus sentimientos en aquella época, diciendo que estaba tan convencido de que Dios quería que todo se hiciera ordenadamente, que casi pensaba que salvar almas fuera del templo era pecado. Poco a poco, en vista de los resultados alcanzados mediante tal predicación, fue acostumbrándose a practicarla. Pero hasta el fin de sus días deploró lo que le parecía ser una triste necesidad.

Otro fenómeno que le preocupaba era el modo en que algunos de sus propios oyentes respondían a su predicación. Empezaban a llorar, y a dolerse amargamente y en voz alta de sus propios pecados. Algunos caían desmayados a causa de la profunda angustia que sentían. Después, un gran gozo se posesionaba de ellos, y decían sentir que habían quedado limpios de su maldad. Todo esto no era del agrado de Wesley, quien prefería que el culto a Dios se llevara a cabo con más solemnidad. A la postre decidió que lo que estaba teniendo lugar en tales personas era una gran lucha entre Satanás y el Espíritu Santo, y que él no podía detener la obra de Dios. Pero en todo caso esas manifestaciones, relativamente comunes al principio de su predicación, después se hicieron menos frecuentes.

Wesley y Whitefield colaboraron durante algún tiempo, aunque poco a poco, debido en parte a las responsabilidades de Whitefield en Georgia, y en parte a sus propias dotes, Wesley se fue volviendo el jefe del movimiento. A la postre, los dos predicadores se separaron por razones teológicas. Ambos eran calvinistas en lo que se refería a cuestiones tales como el significado de la comunión, el modo en que la fe ha de redundar en santidad de vida, etc. Pero en cuanto a la predestinación y el libre albedrío Wesley se separaba del calvinismo ortodoxo, y seguía la línea arminiana. Tras varios debates sobre tales cuestiones, los dos amigos decidieron seguir cada cual por su

camino, y evitar controversias —aunque no siempre sus seguidores se abstuvieron de ellas. Con el apoyo de la Condesa de Huntingdon, Whitefield encabezó un movimiento que logró particular éxito en la región de Gales, y que después resultó en la formación de la Iglesia Metodista Calvinista.

Wesley no estaba interesado en fundar una nueva denominación. Al contrario, era y siguió siendo ministro de la Iglesia Anglicana. Su propósito era más bien despertar y cultivar la fe de las masas dentro de esa iglesia, como lo estaba haciendo el pietismo dentro del luteranismo alemán. Por ello sus prédicas nunca tenían lugar al mismo tiempo que los servicios de la iglesia, y siempre dio por sentado que las reuniones de sus seguidores debían servir de preparación para asistir a la iglesia el domingo y tomar la comunión. De hecho, para Wesley el centro de la adoración cristiana era la comunión, que se celebraba en los templos de la Iglesia Anglicana, y a la cual él y todos sus seguidores debían asistir por lo menos una vez por semana (recuérdese que éste era uno de los principios del “club santo” de Oxford).

Pero, aunque el movimiento no pretendía convertirse en denominación o iglesia aparte, era necesario darle una forma organizada. En Bristol, donde verdaderamente comenzó el movimiento, quienes pertenecían a él formaron “sociedades” que se reunían al principio en casas privadas, y que después llegaron a tener su propio edificio. Las gentes los llamaban “metodistas” en son de burla, y a la larga ellos mismos aceptaron aquel mote. Pero las “sociedades metodistas” no bastaban para el cuidado religioso de sus miembros, pues pronto se volvían demasiado grandes. Fue entonces que alguien le sugirió a Wesley el sistema de “clases”, que éste adoptó. Ese sistema consistía en reunir los creyentes en grupos de once, con un jefe de vida piadosa. Esas clases se reunían una vez por semana para estudiar las Escrituras, orar, recaudar fondos, y conversar acerca de cuestiones religiosas. Sus jefes no tenían que ser personas de alta educación o de prestigio social, sino que se les escogía más bien a base de su calidad de vida, de su sabiduría, y de la profundidad de su fe. Por tanto, las clases metodistas sirvieron para darles realce y autoridad a muchas personas que de otro modo no los hubieran tenido. Además, puesto que había clases aparte para las mujeres, pronto surgió un buen número de hábiles dirigentes entre ellas, y por tanto desde el principio el metodismo se distinguió por el lugar que las mujeres ocupaban dentro de él.

El movimiento creció rápidamente. Pronto Wesley se vio obligado a viajar, no solo por toda Inglaterra, sino también por Escocia, Gales e Irlanda. Cuando el Obispo de Bristol trató de someterlo a disciplina, señalándole que su predicación ambulante perturbaba el orden de las parroquias, Wesley le contestó: “Para mí, todo el mundo es mi parroquia”. Esas palabras después se volvieron lema del metodismo, que lo utilizó, no ya en sus conflictos con las estructuras eclesiásticas, sino en su expansión misionera.

Por lo pronto, sin embargo, Wesley y el metodismo naciente necesitaban quien

compartiera la tarea de la predicación. Junto a Juan Wesley estaba su hermano Carlos, también ministro anglicano, quien se distinguió por los himnos que escribió, y que vinieron a ser parte obligada de las reuniones metodistas. Además, varios clérigos anglicanos se unieron al movimiento, y participaron de él en todo lo que sus obligaciones pastorales les permitieron. El propio Juan Wesley era, sin embargo, quien llevaba la pesada carga de la predicación constante, predicando varios sermones cada día, y viajando a caballo millares de kilómetros todos los años—al menos, hasta que cumplió los setenta años de edad.

Fue debido a tales circunstancias que aparecieron los predicadores laicos. Cuando Wesley supo que el laico Tomás Maxfield había estado predicando en una sociedad metodista en Londres, se dispuso a tomar medidas contra tales prácticas. Pero su madre Susana le pidió que antes de hacerlo oyera al predicador en cuestión, y a base de ello decidiera si lo que estaba teniendo lugar era de Dios. Tras escuchar a Maxfield, Wesley decidió que los predicadores laicos eran la respuesta a la angustiosa necesidad del movimiento, y se dedicó a preparar otros más. Su propósito no era que tales laicos tomaran el lugar de los clérigos. Recuérdese que el centro del culto cristiano era la comunión, y que Wesley creía que ésta solamente podía ser administrada por pastores ordenados de la Iglesia Anglicana. La función de los predicadores laicos, como la de las “sociedades” y las “clases” metodistas, era paralela y complementaria a la función sacramental de la Iglesia Anglicana y su personal ordenado. Pero eso mismo le permitía a Wesley confiar la tarea de la predicación a laicos distinguidos por su fe, devoción y sabiduría. Entre esos predicadores laicos hubo también mujeres, lo que no era posible entre el clero anglicano.

Con todos estos elementos, Wesley organizó a sus seguidores en una “Conexión”. Varias sociedades formaban un “circuito”, bajo el cuidado de un “ayudante” que después se llamó “superintendente”. Para ayudarle a administrar la Conexión, Wesley comenzó a reunir periódicamente a sus predicadores laicos y a los clérigos que participaban del movimiento. Con el correr del tiempo, esta práctica se volvió la Conferencia Anual, en la que se nombraban los predicadores que debían servir en cada circuito—normalmente por un período de tres años.

En todo este proceso, no faltaron conflictos. Al principio, hubo frecuentes hechos de violencia contra los metodistas. Algunos de los nobles y de los clérigos poderosos no veían con buenos ojos la autoridad que el nuevo movimiento les daba a gentes humildes. Por tanto, las reuniones metodistas se vieron interrumpidas por grupos de rufianes pagados para ello. Y la vida del propio Wesley peligró en más de una ocasión. Poco a poco, sin embargo, la oposición violenta fue amainando, hasta que casi cesó por completo.

También hubo conflictos teológicos y eclesiásticos. Muy a pesar suyo, Wesley se vio obligado a romper con los moravos, de quienes se había posesionado el espíritu del quietismo. Aunque arminiano en lo referente a la predestinación, Wesley seguía siendo

calvinista en lo que se refería a la importancia de la santificación y a las obligaciones de los cristianos dentro de la sociedad. Por tanto, el quietismo místico de los moravos ingleses le resultaba inaceptable, y así lo hizo constar.

Empero el principal conflicto fue el que tuvo lugar con la Iglesia Anglicana. Wesley no tenía deseo alguno de separarse de esa iglesia en la que se había criado y hacia la que sentía gran respeto. Y hasta el fin de sus días reprendió a los metodistas que deseaban separarse de ella. Pero las causas de fricción eran muchas. Entre las autoridades anglicanas, había quienes veían en las actividades de los metodistas un índice acusador que señalaba sus propios fracasos. Otros veían en la insistencia de Wesley y los suyos en predicar por todo el país un acto de desobediencia contra el orden establecido. El propio Wesley se dolía de la necesidad de faltar a la disciplina de su iglesia, y predicar sin permiso de las autoridades de cada parroquia; pero se sentía obligado a hacerlo por no desobedecer a Dios. En cuestiones de doctrina, no había conflicto alguno; pero en la práctica sí existían dificultades crecientes.

Un factor que impulsó al metodismo a declararse independiente fue una difícil situación legal. Según una ley de 1689, se toleraban en Inglaterra los cultos y los edificios religiosos que no fuesen anglicanos, siempre que se inscribieran como tales ante la ley. Los metodistas estaban entonces en un aprieto, pues si no se inscribían quedarían fuera de la ley, y si lo hacían estarían declarando, tácitamente al menos, que no eran anglicanos. Tras largas vacilaciones, Wesley decidió que sus predicadores debían cumplir la ley, y por tanto, en 1787, les dio instrucciones en el sentido de que se inscribieran. Aunque todavía él, sus predicadores y sus sociedades seguían llamándose anglicanos, habían dado el primer paso legal hacia su separación de la iglesia nacional de Inglaterra.

Tres años antes, Wesley había dado otro paso mucho más drástico desde el punto de vista teológico. Desde hacía largo tiempo, se había convencido de que en el Nuevo Testamento un “obispo” era lo mismo que un “presbítero”, y que en la iglesia antigua, por lo menos durante más de dos siglos, los presbíteros habían tenido el derecho de ordenar a otros cristianos. Por largo tiempo se abstuvo de ejercer esa prerrogativa que creía poseer, por no enemistarse aún más con las autoridades eclesiásticas. Pero la independencia de los Estados Unidos (de que trataremos en nuestra próxima sección) cambió la situación. Durante la Guerra de Independencia la mayor parte del clero anglicano en Norteamérica había tomado el partido inglés. Al llegar la independencia, casi todos ellos se vieron obligados a regresar a Inglaterra. En tales circunstancias, se les hacía muy difícil, y hasta imposible, a los habitantes de la nueva nación participar frecuentemente de la comunión. Y Wesley estaba convencido de que tales servicios sacramentales eran fundamentales para la vida cristiana. El Obispo de Londres, que supuestamente tenía jurisdicción sobre las antiguas colonias inglesas, se negaba a ordenar nuevo personal para ellas.

Por fin, en septiembre de 1784, Wesley dio el paso definitivo y ordenó a dos de

sus predicadores laicos como presbíteros. También consagró al presbítero anglicano Tomás Coke como “superintendente”, sin duda teniendo en mente que ese título no es sino la forma latina del término griego “obispo”. Poco después ordenó a otros para servir en Escocia y otras tierras.

A pesar de haber dado estos pasos, Wesley continuaba insistiendo en la necesidad de no romper con la Iglesia Anglicana. Su hermano Carlos le decía que la ordenación misma era ya una ruptura. En 1786, la Conferencia decidió que, en aquellos lugares en que los ministros anglicanos fueran decididamente ineptos, o donde las iglesias no tuvieran lugar para toda la población, se permitiría celebrar las reuniones metodistas a la misma hora del culto anglicano. Una vez más, Wesley decidió dar ese paso muy a pesar suyo, pero constreñido por la necesidad de servir a una población urbana cada vez mayor, para la cual no bastaban los servicios que la Iglesia Anglicana ofrecía.

En parte, el éxito del metodismo se debió al modo en que respondía a nuevas circunstancias creadas por la llamada “Revolución Industrial”, de que trataremos más ampliamente en la próxima sección. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, comenzó a tener lugar en Inglaterra un rápido proceso de industrialización. Después ese proceso aparecería en otros países. Pero por lo pronto lo que sucedió en Inglaterra fue un vasto flujo de la población hacia las ciudades. Esas gentes, arrancadas por circunstancias económicas de las tierras en que se habían criado sus abuelos, tendían a perder sus vínculos con la iglesia, cuya estructura parroquial no bastaba para responder a las necesidades de las nuevas multitudes urbanas. Fue entre esas multitudes que el metodismo logró su más profundo arraigo en Inglaterra.

En Norteamérica, un proceso completamente distinto, la colonización de nuevas tierras, dio lugar también a una población carente de vínculos con la iglesia tradicional. Y fue entre esas personas que el metodismo creció más rápidamente.

Oficialmente, los metodistas norteamericanos se convirtieron en una iglesia aparte aun antes que los británicos. En 1771, Wesley había enviado a las colonias norteamericanas al predicador laico Francisco Asbury. Este tuvo un éxito notabilísimo, pues insistió en organizar el metodismo de tal manera que se encontrara siempre presente en la frontera occidental, donde el proceso colonizador iba avanzando. Cuando las trece colonias se declararon independientes de la corona británica, Wesley escribió contra esa actitud rebelde. Pero los predicadores metodistas norteamericanos, en su mayoría nativos de las colonias, se mostraron partidarios de la independencia, o al menos neutrales. El resultado fue que el movimiento metodista norteamericano, con todo y continuar admirando y respetando a Wesley, no estuvo dispuesto a seguir sus dictámenes. Contra los deseos de Wesley, y en respuesta a la falta de ministros anglicanos, la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos quedó formalmente constituida. El título de “Episcopal” era el resultado de uno de sus conflictos con Wesley. Aunque éste se daba a sí mismo, y le había dado a Coke, el título de “superintendente”, se enojó cuando Coke y Asbury —para entonces también

superintendente— empezaron a llamarse “obispos”. Desde entonces los metodistas norteamericanos han tenido obispos, y los británicos no.

Wesley murió en 1791. Tras su muerte, los metodistas pasaron por un largo período de luchas internas, principalmente en torno a la cuestión de su separación de la Iglesia Anglicana. A la postre, tanto en Inglaterra como en los demás países donde el movimiento había echado raíces, se constituyeron iglesias metodistas completamente separadas de la anglicana. Además, el interés misionero que Wesley había heredado de los pietistas alemanes y de los moravos hizo que el metodismo se extendiera hacia diversas regiones del globo.

Aunque Wesley difería en mucho de los pietistas alemanes y de los moravos, su interés en una vida religiosa personal, y el modo en que fundó “sociedades” dentro de la iglesia establecida en el país, lo colocan dentro de la tradición pietista. Pero también es cierto que su interés en la justicia social fue mayor que el de los más famosos pietistas del continente europeo, y que esto se debió en parte a sus raíces calvinistas, en contraste con las luteranas de los pietistas alemanes. En todo caso, ese interés en la justicia social, que puede verse en la cita que encabeza el presente capítulo, fue una de las características que Wesley trató de infundirle al metodismo, y que éste conservó, al menos en sus más auténticas manifestaciones.

Dios no requiere que se establezca y fuerce en estado alguno una uniformidad de religión que, tarde o temprano, resulta en guerra civil, violación de la conciencia, persecución contra Jesucristo en las personas de sus siervos, hipocresía, y destrucción de millones de almas.

Roger Williams

Al estudiar la Era de los Conquistadores, vimos cómo los motivos religiosos se mezclaron con los políticos y económicos en la empresa colonizadora de España y Portugal. La gran expansión ibérica tuvo lugar en el siglo XVI, y hacia fines de esa centuria, especialmente después de la destrucción de la Armada Invencible en 1588, otras potencias marítimas comenzaron a disputarles el dominio de los mares a España y Portugal. De éstas, la más pujante era Inglaterra, que se disponía a establecer un amplio imperio ultramarino. Los tres siglos que van del XVII al XIX fueron la gran época del colonialismo británico. Y éste a su vez, según veremos en la próxima sección, tuvo grandes repercusiones para la historia del protestantismo.

Por lo pronto, lo que aquí nos interesa es la colonización británica en Norteamérica, particularmente en las “trece colonias” que después se rebelarían y unirían para formar los Estados Unidos.

Al estudiar someramente la historia de esas colonias, frecuentemente se tiene la impresión de que los motivos que llevaron a su fundación contrastaban radicalmente con los que impulsaron la colonización española. Así se dice, por ejemplo, que mientras los españoles vinieron buscando oro los ingleses vinieron por motivos religiosos; que los españoles fueron crueles con los indios, y los ingleses trataron de vivir en paz con ellos; que los españoles trajeron la inquisición, y los ingleses la libertad religiosa; que los españoles vinieron en son de aristócratas, para enriquecerse a base del trabajo de los indios, y los ingleses vinieron para labrar la tierra.

Aunque haya algo de cierto en algunas de esas aseveraciones, el hecho es que la verdad histórica es mucho más compleja. La empresa colonial inglesa tuvo los mismos

motivos económicos que la española. Lo que sucedió fue que los españoles habían ya conquistado los más ricos imperios, y no existían ya en estas tierras tesoros como los de los aztecas y los incas. Por tanto, a fin de enriquecerse, los empresarios británicos no podían aspirar a conquistas como las de Cortés y Pizarro, sino que se veían obligados a fundar colonias con fines comerciales. Cuando resultó claro que el comercio con los indios no daría los resultados apetecidos, se comenzaron empresas agrícolas a base de mano de obra británica. Pero esa mano de obra no la proveían colonos libres, cada uno en su tierra. Al contrario, quienes trabajaban la tierra eran personas traídas al Nuevo Mundo por las compañías propietarias de la colonia, y al principio se prohibía que los colonos tuvieran tierras propias. En cuanto a la libertad religiosa, aunque es cierto que las colonias de Rhode Island y Pennsylvania fueron notables experimentos en esa dirección, y que a la postre sus principios se impusieron en la constitución norteamericana, también es cierto que los “peregrinos” puritanos de Nueva Inglaterra no fueron más tolerantes que los inquisidores españoles. Y, por último, en lo que se refiere al maltrato de los indios, la destrucción de la población india en las colonias inglesas fue mucho mayor que la que tuvo lugar en las españolas. Esto no se debió a que los españoles fueran mejores, o más compasivos. Se debió más bien a las diversas circunstancias económicas. Lo que los españoles deseaban de los indios era su trabajo, y por tanto su interés estaba en no diezmarlos. Los ingleses, por su parte, codiciaban las tierras de los indios, y por tanto frecuentemente se siguió contra ellos, tanto en el período colonial como tras la independencia norteamericana, una política de exterminio.

Lo que sí es cierto es que las nuevas circunstancias en Europa, y particularmente en la Gran Bretaña, llevaron a muchos a emigrar hacia América por motivos religiosos. El dogmatismo que se había posesionado de las diversas confesiones, y las muchas divisiones que habían surgido en el protestantismo europeo, creaban graves dificultades para los disidentes en materia religiosa. Al tratar acerca de la revolución puritana en Inglaterra, hemos mencionado la diversidad de opiniones y de prácticas religiosas que aparecieron en ese tiempo. Tal diversidad no tenía lugar en los designios de muchos gobernantes, que todavía soñaban con un estado en el que reinara la uniformidad religiosa. Empero las leyes que buscaban esa uniformidad eran más difíciles de aplicar en ultramar, y por tanto muchos disidentes partieron hacia las colonias en Norteamérica. Como veremos más adelante, muchos de estos colonos no estaban dispuestos a concederles a otros el mismo grado de libertad religiosa que habían venido a buscar a estas playas, mientras otros llegaron a la conclusión de que la tolerancia religiosa era necesaria, no solamente por razones de conveniencia, sino también porque tal era la voluntad de Dios.

Todo eso quiere decir que, como en tantos otros casos, la historia del cristianismo en las trece colonias que vinieron a ser los Estados Unidos es una compleja realidad en que se mezclan motivos y hechos admirables con otros que no lo son tanto, y que es la tarea del historiador consignar tanto los unos como los otros.

Por otra parte, las colonias fundadas en Norteamérica guardaban al principio muy poca relación entre sí. Cada una dependía directamente de Inglaterra. Y esto a su vez quiere decir que, al menos en lo que se refiere a sus primeros años de existencia, resulta más útil narrar la historia de cada colonia que tratar de esbozar a un tiempo lo que estaba sucediendo en todas ellas.

Virginia

Los primeros esfuerzos colonizadores por parte de los británicos en Norteamérica resultaron fallidos. En 1584, Sir Walter Raleigh, favorito de la reina Isabel, recibió permiso real para colonizar la costa de Norteamérica, a la que dio el nombre de “Virginia” en honor de Isabel, la “Reina Virgen”. Pero sus esfuerzos, primero en 1585 y después en 1587, fracasaron. Los colonos del primer contingente regresaron desalentados a Inglaterra, y los del segundo sencillamente desaparecieron, posiblemente muertos de hambre o a manos de los indios.

Fue en la primavera de 1607 que verdaderamente comenzó la colonización permanente de Virginia. En ese mes de mayo ciento cinco colonos pusieron pie cerca de la desembocadura de un río que llamaron James, en honor del rey Jaime que a la sazón gobernaba en Inglaterra —Isabel había muerto cuatro años antes. Poco después fundaron la ciudad de Jamestown, cuyo nombre también pretendía honrar al Rey. Con ellos iba un capellán, pues parte del plan de la Compañía de Virginia, bajo cuyos auspicios tenía lugar el proyecto colonizador, era establecer en el país la Iglesia de Inglaterra y ofrecerles sus recursos religiosos, no solo a los colonos, sino también a los indios. Además se deseaba ponerles coto a los españoles, que iban avanzando hacia el norte, y en ese empeño por parte de los ingleses se mezclaban los motivos nacionalistas con el deseo de detener el avance del “papismo”.

Empero estos propósitos de índole religiosa no eran la principal razón por la que los accionistas de la Compañía de Virginia habían emprendido la nueva colonia. Su meta era obtener beneficios económicos del comercio que esperaban establecer con los indios, y de la agricultura que se desarrollara en la región. Puesto que los primeros años de la colonia de Virginia coincidieron con el auge del movimiento puritano en el seno de la Iglesia Anglicana, muchos de los colonos y de los accionistas entendían que la colonia debía gobernarse según los principios puritanos. Las Leyes divinas, morales y marciales que uno de los primeros gobernadores promulgó establecían la asistencia obligatoria al culto divino dos veces al día, la observancia estricta del Día del Señor, y penas civiles por pecados tales como el lenguaje profano o el uso de indumentaria inmodesta. El ideal de tales leyes, como el de los puritanos de Inglaterra, era una sociedad santa, tanto en sus leyes y su vida cotidiana como en lo religioso.

Empero tales sueños estaban destinados a desaparecer, echados a un lado por las

realidades económicas. Los primeros años de la nueva colonia fueron harto difíciles, pues los rigores del clima eran grandes y lo que se producía les acarreaba pocos beneficios a los accionistas. Repetidamente la Compañía de Virginia tomó medidas para el mejoramiento de las condiciones de la colonia, y para que ésta resultara de mayor provecho económico. Pero ninguna de ellas tuvo gran éxito.

El gran cambio tuvo lugar cuando se comenzó a cultivar tabaco por iniciativa del colono Juan Rolfe. Este se había casado con la “princesa” india Pocahontas, hija del cacique Powhatan. Aunque Pocahontas se ha convertido en un personaje legendario, lo que nos importa saber aquí es que algún tiempo antes había sido secuestrada por un colono que esperaba de ese modo lograr una paz permanente con los indios. Pocahontas se crió y educó entre los blancos, y a la postre recibió el bautismo. Hizo un viaje a Inglaterra, donde sirvió de muestra del éxito que la colonia estaba teniendo evangelizando a los indios, y se volvió tema de moda en los círculos aristocráticos. Pero el hecho es que las relaciones con los indios se deterioraban progresivamente, y que poco se había logrado en cuanto a su evangelización. En todo caso, mucho más importante para el destino de Virginia fueron los experimentos que su esposo hizo cruzando diversas variedades de tabaco, de modo que para 1619 había hecho de éste un producto de exportación a Inglaterra. A partir de entonces, la gran riqueza de Virginia estuvo en el tabaco.

El cultivo del tabaco requería mayor mano de obra, y por tanto ya en 1619 se comenzó a importarla de Africa. Así comenzó la sociedad esclavista que se volvió característica de Virginia y de las demás colonias hacia el sur.

Durante todo este tiempo, bajo el gobierno de la Compañía de Virginia, que residía en Inglaterra, la vida religiosa de Virginia siguió la línea del puritanismo que ya hemos descrito. Pero el rey Jaime no estaba dispuesto a tolerar ese estado de cosas pues, como vimos al tratar de la revolución puritana en Inglaterra, detestaba las ideas puritanas. Además, gracias al tabaco, la colonia empezó a producir ganancias. Una guerra con los indios en 1622 le sirvió de excusa, y en 1624 Jaime colocó a Virginia bajo su gobierno directo. Algún tiempo después Carlos I, siguiendo la política de Jaime contra los colonos de Virginia, creó la nueva colonia de Maryland, con territorios que antes le pertenecían a Virginia, y se la concedió a un propietario católico.

A pesar de todo esto, la revolución puritana produjo pocos cambios en Virginia. Los colonos estaban más interesados en el cultivo del tabaco y en la preparación de nuevas tierras para esos fines que en los debates religiosos que conmovían a Inglaterra. Su antiguo puritanismo había perdido fuerza en medio de las nuevas condiciones de relativa prosperidad. Y el principio puritano del valor del trabajo había perdido vigencia debido al incremento de la esclavitud. Por tanto, cuando la revolución estalló en Inglaterra, y después cuando los Estuardo fueron restaurados, la colonia continuó su vida sin mayores desórdenes.

En medio de todo esto, la Iglesia Anglicana siguió siendo la de la mayoría de los

colonos. No se trataba ya del anglicanismo de tendencias puritanas de los primeros años, sino de un anglicanismo fácil y aristocrático, adaptado a la sociedad esclavista que iba apareciendo, y carente de impacto religioso, no solo entre los esclavos, sino también entre los colonos blancos de clases inferiores.

Entre los esclavos, los anglicanos llevaron a cabo escasísima labor misionera. Una de las razones era que había antiguos principios que prohibían tener como esclavo a un hermano en la fe. Por tanto, había quien sostenía que quien recibía el bautismo no podía continuar sometido a esclavitud. Y esto a su vez quería decir que los amos tenían interés en evitar las conversiones de sus esclavos. En 1667, en vista del debate que tenía lugar, se promulgó una ley según la cual el bautismo no cambiaba la condición de servidumbre de los esclavos —lo cual era un ejemplo más del modo en que la religión establecida se amoldaba a los intereses de los poderosos—. Pero a pesar de esa ley se hizo poco por educar o convertir a los esclavos, pues muchos pensaban que mantenerlos en ignorancia era uno de los mejores modos de asegurarse de su servicio y docilidad.

Entre los blancos, la adaptación de la iglesia a los intereses de los poderosos también tuvo consecuencias. Mientras la naciente aristocracia de Virginia continuaba en su mayor parte fiel al anglicanismo, muchas de las clases más bajas se inclinaban hacia los movimientos disidentes. Contra tales movimientos se tomaron varias medidas, y fueron cientos los que prefirieron abandonar la colonia y establecerse en la católica Maryland, donde había mayor libertad religiosa. También los cuáqueros penetraron en Virginia y, aunque había leyes contra ellos, su número aumentó. Cuando Jorge Fox visitó la colonia en 1662, se regocijó con el gran número de “amigos” que encontró en ella, y dejó constancia de que, aunque el movimiento se había extendido principalmente entre las clases más bajas, algunos miembros de la aristocracia lo veían con buenos ojos. Más tarde, gracias a la obra de Asbury y de sus compañeros, el metodismo avanzó rápidamente en Virginia. Aunque por lo pronto muchos de esos metodistas virginianos eran anglicanos, al menos de nombre, cuando se constituyó en los Estados Unidos la Iglesia Metodista Episcopal esas personas abandonaron la comunión anglicana.

Al sur de Virginia se fundaron otras colonias. Las Carolinas, concedidas por la corona a un grupo de aristócratas e inversionistas en 1663, tardaron largo tiempo en contar con un número considerable de colonos. Para fomentar la inmigración, los propietarios establecieron la libertad de conciencia, y buena parte de los primeros colonos de Carolina del Norte eran disidentes que provenían de la vecina Virginia. Poco a poco, en ambas colonias, y particularmente en la Carolina del Sur, se fue creando una aristocracia agrícola, y surgió una sociedad estratificada muy semejante a la de Virginia. En esa sociedad, las capas más elevadas pertenecían a la Iglesia Anglicana, que por ello contaba con cierto poder. Muchos de los colonos de las clases más bajas se hicieron cuáqueros o bautistas. En realidad, la mayor parte de la

población, aun sin contar los indios ni los esclavos, no parece haber pertenecido a iglesia alguna.

Georgia, al sur de las Carolinas, fue fundada con dos propósitos fundamentales. El primero era detener el avance de los españoles, que desde su base de San Agustín en la Florida amenazaban las colonias inglesas. El segundo era servir de refugio a quienes a causa de sus deudas habían sido encarcelados en Inglaterra. En esa época, es decir, a principios del siglo XVIII, comenzaba a tener lugar en Inglaterra un fermento religioso que buscaba mejorar las condiciones de los desheredados. Parte de ese fermento se dirigió hacia las cárceles, cuyas condiciones inhumanas fueron repetidamente atacadas en el Parlamento. Uno de los jefes de esos ataques era el héroe militar Jaime Oglethorpe, quien a la postre decidió fundar en América una colonia donde pudieran establecerse los condenados a causa de sus deudas. Obtenido el permiso real en 1732, los primeros convictos llegaron el año siguiente, y después se les sumaron otros contingentes. Al mismo tiempo, Georgia se volvía un sitio de refugio para exiliados procedentes de otras regiones, como los moravos y otros. Muchas de estas personas venían impulsadas por profundas convicciones religiosas. Pero las dificultades del clima, la falta de recursos económicos y la escasez de pastores dificultaron el progreso de la colonia, tanto en lo económico como en lo religioso. Ya hemos visto algo de las decepciones de los Wesley en el lugar. En general, el anglicanismo, que era la confesión oficial de la colonia, no logró gran arraigo. Los moravos tuvieron mejor éxito, pero su número nunca fue grande. Los más notables episodios religiosos en las primeras décadas de existencia de la colonia se relacionaron con la obra de Jorge Whitefield, el fogoso predicador de quien hemos tratado al narrar los orígenes del metodismo. Whitefield logró atraer grandes multitudes a sus servicios, y cuando murió en 1770 dejó implantado el sello de su fervor en buena parte de la población.

Las colonias puritanas del norte

Fue mucho más al norte que buena parte del movimiento colonizador británico dio más claras muestras de presentarse como una alternativa al dogmatismo y la intolerancia que reinaban en Inglaterra y otras partes de Europa. Allí, en lo que pronto se llamó Nueva Inglaterra, se fundó una serie de colonias en las que la motivación religiosa era uno de los impulsos predominantes.

La primera de estas colonias fue la “Plantación de Plymouth”. Un grupo de disidentes ingleses que había hallado refugio en Holanda, pero que no se sentía completamente cómodo en ese país cuyas costumbres no eran las suyas, comenzó a soñar con la posibilidad de establecerse en el continente americano, y allí organizar una comunidad que se ajustara a sus principios religiosos. Ese grupo de disidentes entró en negociaciones con la Compañía de Virginia, en la que no faltaban personas de

inspiración puritana que veían el proyecto con simpatía. Además, la Compañía estaba urgentemente necesitada de nuevos colonos. Por fin, a bordo del famoso Mayflower, ciento un colonos, hombres, mujeres y niños, partieron hacia el Nuevo Mundo. Durante la travesía, se desviaron hacia el norte, más allá de lo que se consideraban los límites de la colonia de Virginia, y por tanto antes de desembarcar algunos de ellos convencieron a los demás para que se constituyeran en “cuerpo político”, bajo el soberano de Inglaterra, pero con los atributos necesarios para gobernar sus asuntos. Según aquel Pacto del Mayflower, todos se comprometían a obedecer las leyes “justas e iguales” que la comunidad promulgara. Tras desembarcar en el cabo Cod, y decidir que el lugar no era propicio, se asentaron en Plymouth.

Los primeros meses de la colonia de Plymouth fueron trágicos. Una epidemia barrió la población, y solo quedaron cincuenta sobrevivientes. A la llegada de la primavera, los indios les enseñaron a sembrar maíz. A base de ese cultivo y de la caza y la pesca, cuando llegó el otoño tenían suficientes provisiones para el invierno, y celebraron una festividad de acción de gracias que después se volvió tradicional en toda la nación norteamericana.

A base del cultivo del maíz, y el comercio con los indios, los colonos lograron obtener suficientes pieles para cubrir sus deudas en Inglaterra, y para importar los aperos de labranza y otros útiles necesarios. Así la colonia, aunque no prosperó, al menos logró sobrevivir.

Poco después, un grupo de puritanos ingleses, deseosos de organizar una comunidad según los dictados de su conciencia, formó la Compañía de la Bahía de Massachusetts. Parte del pacto que estos colonos hicieron era que al trasladarse al Nuevo Mundo llevarían consigo la Compañía, cuyo cuartel general no estaría en Inglaterra, sino en América. De ese modo esperaban evitar las intervenciones reales, como había sucedido en Virginia. Obtenido el permiso de la corona, los colonizadores decidieron transferir la sede de la compañía a Massachusetts. Tras hacer las preparaciones necesarias, un millar de puritanos partió en más de una docena de buques.

Estos colonos de la Compañía de la Bahía de Massachusetts, a diferencia de los de la Plantación de Plymouth, no eran separatistas. Eran sencillamente puritanos que deseaban que la Iglesia Anglicana se adaptara a los usos del Nuevo Testamento y que, en vista de que esto no sucedía en Inglaterra, esperaban llevarlo a cabo en la nueva y santa comunidad que iban a fundar.

Estas colonias probablemente no hubieran pasado de unos cuantos centenares de habitantes, de no haber sido por las medidas represivas que el Arzobispo Laud comenzó a tomar contra los puritanos, y que hemos consignado en otro capítulo de esta sección. En vista de tales medidas, fueron muchos los que estuvieron dispuestos a abandonar su patria y partir hacia las nuevas colonias donde se les permitiría adorar según sus principios puritanos.

Además, tal decisión no era vista en términos negativos de fuga, sino que parecía ser más bien un llamado divino a establecer una nueva comunidad en la que se cumpliera verdaderamente la voluntad de Dios. Así, en los años que duró la persecución de Laud, unas diez mil personas se establecieron en lo que dio en llamarse Nueva Inglaterra. Esa ola migratoria produjo además las colonias de Connecticut y New Haven, organizadas según el patrón de la de Massachusetts.

Carlos I se disponía a tomar medidas contra ese creciente foco de puritanismo cuando se vio envuelto en la guerra civil que a la postre le costó la corona y la vida. Pero la guerra misma, y el triunfo de los puritanos, hizo menguar la ola migratoria, pues ahora existía la esperanza de establecer la comunidad santa, no ya en las lejanas playas americanas, sino en la propia Inglaterra. Aunque sus simpatías estaban con los rebeldes en Inglaterra, las colonias se mantuvieron neutrales, y se dedicaron a extender sus territorios y consolidar sus instituciones. Por tanto, la restauración de los Estuardo no fue para ellas el golpe que pudo haber sido. Algo más tarde, Jaime II intentó consolidar varias de las colonias en lo que llamó el “Dominio de Nueva Inglaterra”. Pero su deposición le puso término a ese proyecto, y las colonias recuperaron muchos de sus antiguos privilegios, aunque bajo estructuras distintas. Fue entonces que se impuso la tolerancia religiosa, no por el deseo de los colonos, sino por decisión de la corona.

Mientras tanto, las colonias puritanas de Nueva Inglaterra (que quedaron consolidadas bajo los nombres de Massachusetts y Connecticut) se vieron sacudidas por varias controversias teológicas. La principal dificultad estaba en que estos puritanos, al tiempo que continuaban bautizando niños, insistían en la necesidad de una experiencia de conversión para ser verdaderamente cristiano. ¿Qué sentido tenía entonces el bautismo? ¿No sería mejor esperar, como los bautistas, a que la persona tuviera esa experiencia? Esa solución, que, como veremos más adelante, algunos adoptaron, les hubiera planteado serias dificultades a los puritanos. En efecto, su propósito era fundar una sociedad que se guiara por los principios bíblicos —como algunos decían, “un pequeño modelo sobre la tierra del Reino de Dios”. Tal cosa sólo era posible si, como en el antiguo Israel, se era miembro de la comunidad por nacimiento. Por esa razón era necesario insistir en el bautismo de los “hijos del Pacto”, así como Israel había circuncidado a los hijos de su pacto cuando todavía eran párvulos. Pero, por otra parte, si todos los bautizados eran miembros del pacto, ¿cómo garantizar la pureza de vida y de doctrina que era tan importante para quienes tenían la experiencia personal de la gracia redentora? Aun más, si solamente los “hijos del Pacto” debían recibir el bautismo, ¿debían o no ser bautizados los hijos de quienes, aunque bautizados de niños, nunca habían tenido la experiencia de la salvación? Así se llegó a lo que algunos dieron en llamar el “pacto a medias”, es decir, el estado de quienes, habiendo sido bautizados, no habían tenido la experiencia personal. Esas personas eran miembros del Pacto, y por tanto sus hijos eran bautizados. Pero no eran miembros de la iglesia en todo el sentido de la palabra hasta tanto no tuvieran la

experiencia que les faltaba. Como es de imaginarse, estos problemas que hemos descrito en unas pocas líneas crearon amargos debates entre los colonos, y contribuyeron a debilitar el espíritu de optimismo que había reinado en los primeros años.

También hubo controversias en cuanto al modo en que las iglesias debían gobernarse, y en particular en cuanto a las relaciones entre ellas. A la postre se llegó a un sistema de gobierno congregacional. Pero la independencia de las congregaciones se limitaba por cuanto era necesario aceptar una Confesión de Fe que no era sino una revisión de la de Westminster, y las autoridades civiles quedaban encargadas de castigar a quien se apartara de ella.

Uno de los más tristes episodios en la historia de esas colonias fue el de los “brujos” de Salem, en Massachusetts. Antes de 1692, habían tenido lugar varios procesos por brujería en las colonias, y tres personas habían sido ahorcadas en Massachusetts por supuestas prácticas de hechicería. Pero en ese año de 1692, al parecer a base de las falsas acusaciones de unas jóvenes que solamente deseaban entretenerse, comenzaron a circular rumores acerca de la existencia de un nutrido círculo de hechiceros en Salem. Pronto los rumores dieron en histeria. A la postre veinte personas fueron ahorcadas (catorce mujeres y seis hombres). Además, varias murieron en prisión. Las cárceles rebosaban de acusados, y muchos confesaban prácticas de hechicería y acusaban a otros porque así lograban que se les perdonara la vida. Cuando las acusaciones llegaron a personajes más elevados, como los miembros más distinguidos del clero, los mercaderes y la esposa del Gobernador, las autoridades decidieron que habían ido demasiado lejos y le pusieron término a la investigación. Veinte años más tarde los tribunales de Massachusetts determinaron que se había cometido una grave injusticia, y ordenaron que se indemnizara a las familias de las víctimas.

Durante todo este tiempo, algunos de los colonos mostraron interés en la evangelización de sus vecinos indios. Una de las más notables manifestaciones de ese interés fue la obra de la familia Mayhew, que a partir de 1642 recibió la isla conocida como “Martha’s Vineyard”.

Allí se dedicaron a la conversión y educación de los indios del lugar, y continuaron esa obra por espacio de cinco generaciones, hasta que en 1806 murió Zacarías Mayhew, el último de esos notables evangelizadores. Mucho mayor impacto tuvo la obra de Juan Eliot, quien en 1646, con el apoyo de la Compañía de Massachusetts, empezó a trabajar entre los mohicanos. Eliot estaba convencido de que los indios eran las diez tribus perdidas de Israel, y que con su conversión se cumplirían ciertas antiguas profecías. Por esa razón organizaba a sus conversos en aldeas en las que se aplicaba la ley mosaica. Además les enseñaba artes agrícolas y mecánicas, y los guiaba en el estudio de la Biblia, que había traducido a su idioma (con ese propósito, estudió ese idioma con detenimiento y produjo un modo de escribirlo). Eliot fundó

catorce aldeas, y otros que seguían sus métodos fundaron varias más.

A mediados de 1675 algunos de los indios no convertidos, bajo el mando de un cacique a quien llamaban “el rey Felipe”, decidieron ponerles término a los abusos de que eran objeto por parte de los blancos, y a la continua y progresiva invasión de sus tierras. En esa “Guerra del Rey Felipe”, muchos de los indios convertidos tomaron el bando de los blancos. Pero a pesar de ello centenares de ellos fueron arrancados de sus aldeas y obligados a vivir hacinados en una isla en la bahía de Boston. Además, algunos blancos, convencidos de que todos los indios eran sus enemigos, mataron a cuantos pudieron.

Cuando por fin los colonos derrotaron a los indios, los que se rindieron o fueron cautivados fueron repartidos entre los blancos—las mujeres y los niños como sirvientes en las colonias, y los hombres como esclavos que fueron exportados al Caribe y Africa. La casi totalidad de la obra de Eliot se perdió en medio de tales descalabros.

Rhode Island y los bautistas

La intolerancia religiosa que existía en las colonias puritanas pronto obligó a algunos a abandonarlas. El más famoso de éstos fue Roger Williams, quien llegó a Massachusetts en 1631. Tras negarse a servir de pastor en Boston, declaró que los puritanos de esa colonia se equivocaban al darles a los magistrados civiles la autoridad de hacer cumplir los mandamientos que tienen que ver con las relaciones de la persona con Dios. La autoridad de los magistrados debía limitarse, según Williams, a los mandamientos que tienen que ver con el modo en que los seres humanos han de tratarse unos a otros. Además, decía Williams, las tierras que los colonos reclamaban para sí les pertenecían en realidad a los indios, y el establecimiento mismo de la colonia era por tanto una usurpación. Estas y otras ideas que entonces parecían radicales lo hicieron persona no grata en Boston, y partió hacia Plymouth, donde pasó dos años en los que estableció buenas relaciones con los indios vecinos. Después fue pastor en Salem, que pertenecía a Massachusetts. Pero cuando trató de hacer que su iglesia se separara de las del resto de la colonia, las autoridades decidieron deportarlo. Entonces Williams huyó de Massachusetts y se estableció con un pequeño grupo de amigos, primero en tierras que pertenecían a Plymouth, y después en otras en la bahía de Narragansett que les compró a los indios. Allí fundó la colonia de Providence—hoy capital del estado de Rhode Island—a base del postulado de la libertad de conciencia. Para Roger Williams, esa libertad era corolario de la obligación que los humanos tenemos de adorar a Dios. Esa adoración ha de ser sincera, y por tanto todo intento de forzarla en realidad la imposibilita. Como consecuencia de tales opiniones, Williams y sus compañeros decidieron desde un principio que en su nueva colonia habría libertad

de conciencia, y los derechos de ciudadanía no se limitarían a base de las opiniones religiosas de las personas. El argumento de Williams en pro de la libertad de conciencia fue expuesto en su tratado, publicado en 1644, *Discusión de la sangrienta doctrina de la persecución a causa de la conciencia*. Y poco después uno de los principales pastores de Massachusetts le contestó en otro tratado, *La sangrienta doctrina lavada y emblanquecida en la sangre del Cordero*.

Mientras tanto, otros habían acudido a las cercanías de Providence por motivos semejantes. A fines de 1637 la profetisa Ana Hutchinson fue expulsada de Massachusetts, entre otras razones, por pretender haber recibido revelaciones personales. Ella y otras dieciocho personas fundaron la comunidad de Portsmouth en una isla cerca de Providence, también a base de la libertad de conciencia. Poco después un grupo procedente de Portsmouth fundó Newport, al otro extremo de la misma isla.

Estas comunidades crecieron rápidamente con el influjo de personas de ideas bautistas, cuáqueras, etc. procedentes de las colonias puritanas. Pero hasta entonces su único derecho se basaba en haberles comprado sus tierras a los indios, y parecía probable que sus vecinos puritanos trataran de aplastar lo que llamaban “la cloaca de Nueva Inglaterra”. Por tanto, Williams viajó a Inglaterra, y en 1644 obtuvo del Parlamento Largo la autorización necesaria para darle legalidad a la nueva colonia ante las autoridades inglesas. Los diversos poblados quedaron entonces unidos bajo el nombre de “Plantaciones de Providence”, y Williams y los suyos le dieron a la nueva colonia un gobierno democrático. Tras la restauración de los Estuardo, Carlos II confirmó lo hecho.

Al tratar acerca de la revolución puritana en Inglaterra, dijimos que, entre los muchos grupos que surgieron en esa época, se contaban los bautistas. Aunque algunas de las ideas de éstos eran parecidas a las de los anabaptistas del continente europeo, no parece que en realidad las tomaran de ellos, sino más bien del intenso estudio del Nuevo Testamento, y del deseo de conformarse a todas sus prácticas, que eran características del puritanismo. Algunos de estos bautistas ingleses pasaron un tiempo exiliados en Holanda, y regresaron a Inglaterra imbuidos de ideas arminianas. Otros permanecieron en Inglaterra, y continuaron participando del calvinismo que era el trasfondo común de los diversos movimientos puritanos. Así surgieron dos clases de bautistas, los “generales” y los “particulares”. Los “bautistas generales” recibían ese nombre porque sostenían, como los arminianos, que Jesucristo había muerto por todo el género humano. Los “particulares” sostenían frente a ellos la postura del calvinismo ortodoxo, según el cual Jesucristo murió únicamente por los que estaban predestinados a la salvación.

La iglesia que Williams dirigía en Providence se hizo bautista. Uno de sus miembros bautizó a Williams, quien a su vez lo bautizó a él y a los demás. Pero el propio Williams no continuó mucho tiempo en el seno de aquella iglesia, pues sus ideas se iban haciendo cada vez más radicales. Sus contactos con los indios, hacia

quienes mostraba un respeto inusitado entre los blancos de esa época, lo llevaron a decir que quizá la religión de los indios era tan aceptada a los ojos de Dios como la de los cristianos, y que en todo caso los indios no tenían que hacerse cristianos para alcanzar salvación. Esto no fue del agrado de algunos de sus conciudadanos en Providence, y mucho menos de los puritanos de Massachusetts y las demás colonias. Pero Williams fue más lejos, moviéndose progresivamente hacia un espiritualismo absoluto que lo llevó a declarar que todas las iglesias eran falsas y a interpretar las Escrituras en un sentido puramente “espiritual”.

Mientras tanto, los bautistas de Providence tenían sus propias controversias. Algunos adoptaban el arminianismo de los “bautistas generales”, y otros optaban por el calvinismo de los “particulares”. Puesto que los arminianos insistían también en la práctica de la imposición de manos, a base de Hebreos 6:1–2, donde se mencionan seis “principios” de la fe cristiana, se dio en llamarles también “bautistas de los seis principios”; y a los calvinistas, “bautistas de los cinco principios”. El movimiento bautista se extendió por todas las colonias, aunque en varias de ellas se le persiguió. Congregaciones enteras fueron expulsadas de Massachusetts, sin que con ello se lograra detener el supuesto contagio, que alcanzó hasta a las más prestigiosas personas de la comunidad, como el presidente de Harvard. Poco a poco, según fue abriéndose paso la tolerancia religiosa, los grupos bautistas surgieron a la superficie, y mostraron cuánto arraigo habían logrado. Al principio, los bautistas generales tuvieron mayor éxito. Pero al llegar el Gran Avivamiento, de que trataremos más adelante, éste le dio gran auge al calvinismo, con el resultado de que los bautistas particulares o de los cinco principios sobrepasaron en mucho a los generales.

Maryland y el catolicismo

El principal centro del catolicismo en las colonias británicas en Norteamérica fue Maryland. En 1632, Carlos I le otorgó a Cecilio Calvert, Lord Baltimore, los derechos de propiedad y colonización sobre una parte del territorio que antes le había pertenecido a Virginia. Lord Baltimore era católico, y la concesión de estas tierras era parte de la política de Carlos I de tratar de ganarse la amistad de los de esa fe. Como hemos visto anteriormente, a la postre esa política lo llevó al patíbulo. Por lo pronto, lo que se deseaba era fundar una colonia donde los católicos pudieran vivir libres de las muchas restricciones y dificultades que los asediaban en Inglaterra. Pero la fundación de una colonia estrictamente católica no era posible, dadas las circunstancias políticas de Inglaterra y los sentimientos anticatólicos del país. Por tanto, lo que se promulgó para la nueva colonia fue la libertad religiosa. En sus instrucciones a sus representantes en Maryland, Lord Baltimore explícitamente les ordenaba que se abstuvieran de tomar medidas que pudieran servir de excusa para acciones contra los católicos por parte de

los protestantes.

Los primeros colonos desembarcaron en 1634, y la composición misma de ese grupo señalaba ya el orden social y religioso que existía en la colonia. Una décima parte de los colonos, además de católica, era aristocrática. Los demás eran protestantes destinados a servir a los aristócratas católicos. A base del cultivo del tabaco, se fundaron entonces grandes plantaciones que lograron cierta prosperidad. Los católicos, dueños de las tierras y del poder, gobernaban en la colonia. Pero la mayoría era protestante. Esa situación hizo que el orden social en la colonia fuera en extremo inestable, y por ello Maryland se vio repetidamente sacudida por las repercusiones de los cambios políticos que tenían lugar en Inglaterra. Cada vez que esos cambios les dieron ocasión para ello, los protestantes trataron de arrebatarle el poder a la aristocracia católica. Cuando Jaime II fue destituido, esos deseos se hicieron realidad, y el anglicanismo se convirtió en la religión oficial de la colonia, sostenido mediante impuestos. Al mismo tiempo se restringían los derechos de los católicos.

El catolicismo logró penetrar además en otras colonias, particularmente en Pennsylvania, donde la política de libertad religiosa establecida por Guillermo Penn le permitía asentarse. También durante el período que siguió a la restauración de los Estuardo el catolicismo logró extenderse. Pero la caída de esa dinastía en 1688 le creó nuevas dificultades, y durante todo el resto del período colonial los católicos no pasaron de ser una pequeña minoría.

Entre Nueva Inglaterra y Maryland

Las colonias que se fundaron entre Nueva Inglaterra y Maryland —Nueva York, Nueva Jersey, Pennsylvania y Delaware— no fueron desde el principio refugio de un grupo religioso particular. Ya nos hemos referido a Guillermo Penn y su “experimento” de Pennsylvania. Aunque en esa colonia la inspiración básica era cuáquera, pronto hubo gran diversidad de confesiones. Lo mismo sucedió en Delaware, territorio comprado por Penn al Duque de York, y que por tanto fue parte de Pennsylvania hasta 1701.

La historia política y religiosa de Nueva Jersey es compleja. Pero en términos generales la porción oriental del territorio fue una réplica del puritanismo estricto de Nueva Inglaterra, mientras que en el occidente fueron los cuáqueros quienes determinaron el carácter de la sociedad. En esta zona occidental de Nueva Jersey, como en Pennsylvania, hubo libertad de conciencia, y la colonización prosperó rápidamente. Pero poco a poco los cuáqueros se fueron convirtiendo en una aristocracia en cuyas manos estaba buena parte de los bienes raíces, y cuya riqueza se basaba en la esclavitud.

Los territorios de lo que después fue Nueva York fueron colonizados primero por

los holandeses, cuya Compañía de las Indias Occidentales estableció una base en la isla de Manhattan. Estos colonos holandeses eran en su mayor parte protestantes de tradición reformada que trajeron su iglesia consigo. Los holandeses conquistaron en 1655 la colonia rival de Nueva Suecia, que los suecos habían establecido en el Delaware, y a su vez fueron conquistados por los ingleses en 1664. Entonces lo que antes se llamó Nueva Holanda pasó a ser Nueva York, al tiempo que los habitantes holandeses, que en todo caso estaban descontentos con el antiguo régimen, permanecían allí y se hacían súbditos británicos. Con los ingleses llegó la Iglesia Anglicana, que al principio no tuvo más miembros que el gobernador y sus tropas y allegados. Pero poco a poco, al aumentar la inmigración británica, creció el número tanto de los anglicanos como de los miembros de otros grupos religiosos.

En resumen, hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII existía una larga cadena de colonias británicas en Norteamérica. Varias de éstas habían sido fundadas, en parte al menos, por motivos religiosos. Pero en todas ellas la uniformidad confesional tendía a desaparecer, y en varias la libertad de conciencia daba muestras de ser una alternativa viable a la intolerancia dogmática que tanta sangre había costado en Europa. Al mismo tiempo el régimen esclavista, el sistema de las grandes plantaciones, la explotación de los indios y muchos otros factores habían hecho olvidar el fervor religioso que había impulsado a muchos de los primeros colonizadores.

El Gran Avivamiento

El siglo XVIII trajo a Nortamérica las mismas corrientes pietistas que ya hemos visto en Europa y en Inglaterra. Los presbiterianos, por ejemplo, se vieron divididos por una controversia entre los del “bando antiguo”, que exigían ante todo una adherencia estricta a las decisiones de Westminster, y los del “bando nuevo”, para quienes la experiencia de la gracia redentora era primordial. Aunque a la postre los dos partidos volvieron a unirse en una sola organización eclesiástica, por algún tiempo la controversia dio en cisma. Y lo que agudizó ese cisma fue la ola pietista que recibe el nombre de “Gran Avivamiento”.

Desde fecha muy temprana, algunos entre los colonos norteamericanos habían insistido en la importancia para la vida cristiana de una experiencia personal. Pero ese énfasis cobró mayor ímpetu con una serie de acontecimientos que tuvieron lugar a partir de 1734. En esa fecha aparecieron en Northampton, Massachusetts, las primeras manifestaciones del Gran Avivamiento. El pastor de esa ciudad era Jonathan Edwards, quien se había formado intelectualmente en la Universidad de Yale y era calvinista convencido. Pero, con los del “nuevo bando”, Edwards creía también en la necesidad de una experiencia personal de conversión, y él mismo la había tenido. Edwards llevaba varios años predicando en Northampton sin obtener resultados sorprendentes,

cuando él mismo se maravilló al ver la respuesta que su predicación comenzó a provocar. Sus sermones no eran excepcionalmente emotivos, pero sí subrayaban la necesidad de una experiencia de convicción de pecado y de perdón por parte de Dios. En ese año de 1734, las gentes empezaron a responder, algunos con demostraciones de profunda emoción, y muchos con un cambio de vida notable, y con una profundidad de devoción hasta entonces insólita. En unos pocos meses, el movimiento barrió la comarca, y llegó hasta Connecticut. Pronto las experiencias extraordinarias se hicieron menos frecuentes, y a los tres años habían cesado por completo. Pero siempre quedó el recuerdo de aquel avivamiento, y la esperanza de que volviera a surgir.

Poco después, Jorge Whitefield visitó Nueva Inglaterra, y su predicación causó gran revuelo y nuevas experiencias de conversiones unidas a un profundo sentimiento de arrepentimiento y de gozo. Edwards, a pesar de ser congregacionista, invitó al anglicano Whitefield a predicar en su iglesia, y se dice que mientras el visitante predicaba el pastor lloraba. A partir de entonces el Gran Avivamiento cobró fuerzas. Los ministros del “bando nuevo” entre los presbiterianos se sumaron a él. Al mismo tiempo que algunos predicadores seguían el ejemplo de Whitefield, e iban predicando de lugar en lugar, muchísimos pastores locales de diversas tradiciones (anglicanos, presbiterianos y congregacionistas) comenzaron a predicar con nuevos bríos en sus propias iglesias, y allí también tuvieron lugar escenas extraordinarias. Las gentes se arrepentían de sus pecados en medio de lágrimas, daban gritos de alborozo por el perdón alcanzado, y algunas hasta se desmayaban.

Por razón de tales experiencias, sus enemigos acusaron al Gran Avivamiento de destruir la solemnidad del culto divino, y colocar la emoción en lugar del estudio y la devoción. Pero tal acusación no era del todo cierta, pues muchos de los dirigentes del movimiento no eran personas particularmente emotivas, y en todo caso lo que se buscaba no era que los creyentes tuvieran constantes experiencias religiosas. Se trataba más bien de una experiencia que tenía lugar de una vez por todas, y que debía llevar a quien la tenía a una mayor devoción y más cuidadoso estudio de las Escrituras. En sus mejores manifestaciones, lo que el gran Avivamiento buscaba no era convertir el culto en una serie de experiencias emocionales, sino hacer que las gentes tuvieran una experiencia que le diera nuevo sentido al culto y a la doctrina cristiana.

Esto puede verse en los sermones de Jonathan Edwards. No se trata en ellos de un llamado a la emoción, sino todo lo contrario, de sermones altamente doctrinales en los que se discuten las más profundas cuestiones teológicas. La emoción era importante para Edwards. Pero esa emoción, que llegaba a su cima en la experiencia de la conversión, no debía ocultar la necesidad de la recta doctrina ni del culto racional que Dios demanda.

Los principales jefes del Gran Avivamiento eran calvinistas convencidos. Ya hemos mencionado los conflictos de Whitefield con Wesley sobre este punto. Jonathan Edwards escribió sólidas defensas de la doctrina de la predestinación, a base de la

filosofía más avanzada de la época. Pero a la postre las denominaciones que más provecho recibieron no fueron los presbiterianos ni los congregacionalistas, sino los bautistas y los metodistas.

Al principio, los bautistas se opusieron al avivamiento, que les parecía frívolo y superficial. Pero el hecho fue que el avivamiento inclinó a muchas gentes hacia posiciones que concordaban con las de los bautistas. En efecto, si el tener una experiencia de conversión era tan importante para la vida cristiana, cabía poner en duda el bautismo de niños. Luego, muchas personas de origen presbiteriano o congregacionista, llevadas por el énfasis del avivamiento sobre la experiencia personal, acabaron por negar el bautismo de párvulos, rebautizarse y hacerse bautistas. Frecuentemente, fueron congregaciones enteras las que dieron ese paso. Así, aunque al principio la mayoría de los bautistas de las colonias eran “bautistas generales”, es decir, no calvinistas, tras el avivamiento los más eran “particulares”.

Además, tanto los metodistas como los bautistas se sintieron impulsados por el Gran Avivamiento hacia las nuevas fronteras. En esa época, los blancos se adentraban cada vez más en el país, y fueron los bautistas y los metodistas quienes, gracias al espíritu del Gran Avivamiento, tomaron sobre sí la tarea de predicarles y proveerles vida eclesiástica. Esa fue la principal razón por la que pronto esas dos denominaciones fueron las más numerosas en los nuevos territorios.

A consecuencia de aquel Gran Avivamiento, buena parte del protestantismo norteamericano ha retenido el ideal del “avivamiento”. Varias décadas más tarde, según veremos, hubo otro gran despertar religioso. Pero en ciertos círculos protestantes norteamericanos se llegó a pensar que lo normal era tener “avivamientos” periódicos, y hasta hubo iglesias que empezaron a celebrar “cultos de avivamiento” todos los años.

Por último, el Gran Avivamiento tuvo otras consecuencias de carácter político. Por primera vez hubo un movimiento que se extendió a las trece colonias que después serían los Estados Unidos. Gracias a aquel movimiento, comenzó a forjarse un sentido de comunalidad entre las colonias que hasta entonces habían existido en relativo aislamiento unas de otras. Puesto que al mismo tiempo circulaban nuevas ideas con respecto a los derechos humanos, y tenían lugar en Europa hechos portentosos, todo esto se conjugó para producir, tanto en el Nuevo Mundo como en Europa, fuertes sacudidas que le presentarían al cristianismo nuevos desafíos y nuevos horizontes. Empero la narración de tales acontecimientos corresponde a la próxima sección de esta historia.

PARTE IX

La era de los nuevos horizontes

Horizontes políticos:

Los Estados Unidos

95

Aquí termina el siglo XVIII. El XIX empieza con una bella brisa mañanera del sudoeste; y el horizonte político también aparece prometedor bajo la administración de Jefferson . . . con el avance irresistible de los derechos humanos, la erradicación de la jerarquía, de la opresión, de la superstición y de la tiranía sobre el mundo...

Diario de Nathaniel Ames, 31 de diciembre de 1800

Los últimos años del siglo XVIII, y los primeros del XIX, trajeron consigo una serie de cambios políticos que sacudieron a Europa y al Hemisferio Occidental. En términos generales, esos cambios fueron el resultado de la convergencia de las nuevas ideas políticas a que nos referimos en la sección anterior con los intereses de la pujante burguesía.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en Francia como en el Hemisferio Occidental, una nueva clase había ido acrecentando su poder económico. En Francia, se trataba de la burguesía, que había logrado mayor auge con el crecimiento de las ciudades, del comercio y de la industria. En el Hemisferio Occidental, la nueva riqueza se debía mayormente a la agricultura y al comercio que resultaba de ella, y le dio origen a una acaudalada clase criolla, que bien podría llamarse una nueva aristocracia. Los intereses de esa aristocracia, y los de la burguesía francesa, chocaban con los de la vieja aristocracia de la sangre. En Francia, los burgueses, y tras ellos los artesanos y otras clases más bajas, veían buena parte del producto de sus esfuerzos ir a dar a las arcas de la corona y de los nobles, que despilfarraban el dinero en pasatiempos y diversiones. En el Nuevo Mundo, la aristocracia criolla, y junto a ella las clases más bajas, recelaban de las autoridades europeas, cuyo interés parecía ser enriquecer a la vieja aristocracia de la sangre a base del producto de sus esfuerzos. A la postre ese choque de intereses llevó a la independencia de los países americanos y a la Revolución Francesa. En el presente capítulo trataremos sobre Norteamérica, para pasar en el próximo a Francia, y después a la América Latina.

La independencia de las Trece Colonias

Al terminar la sección anterior, vimos cómo, por diversas razones y medios, los ingleses habían establecido en la costa atlántica de Norteamérica una serie de colonias, y cómo varios acontecimientos habían ido creando cierto sentido de comunalidad entre trece de ellas. Puesto que durante el siglo XVIII Inglaterra pasó por un período de gran incertidumbre política —recuérdese la revolución puritana y la deposición de los Estuardo— fue poco lo que quiso o pudo hacer para imponer su voluntad e intereses en sus colonias ultramarinas. Por ello esas colonias, algunas de las cuales habían gozado desde el principio de cierto grado de autonomía, se acostumbraron a dirigir sus propios asuntos, y particularmente su comercio, no según los intereses de la metrópoli, sino según los de ellas mismas. Muchas de las leyes hechas en Inglaterra para regular el comercio de las colonias se cumplían solo a medias, y de otras se hacía caso omiso.

Hacia fines del siglo XVIII, el gobierno británico empezó a tomar medidas para gobernar las colonias más directamente, y a partir de entonces los conflictos se fueron haciendo cada vez más agudos. Las principales causas de desavenencia fueron tres. Una de ellas fue la presencia de diecisiete regimientos británicos en las colonias. Puesto que la defensa de las colonias no parecía requerir tan fuerte contingente militar, muchos lo vieron como un instrumento de represión en manos de las autoridades británicas, y como una amenaza a las libertades a que los colonos estaban acostumbrados. La presencia de esos regimientos fue una de las principales causas del segundo motivo de fricción: los impuestos. Las autoridades en la metrópoli dictaminaron que las colonias debían cubrir una parte sustancial de los gastos de esos regimientos, así como de otras funciones del gobierno. Con ese propósito establecieron en las colonias una serie de impuestos que resultaron altamente impopulares. Puesto que en Inglaterra se había aceptado desde mucho antes el principio de que la imposición de tributos debía quedar en manos de una asamblea representativa (el Parlamento), los colonos se sentían justificados en su negativa a aceptar los impuestos que la metrópoli dictaminaba sin consultar con ellos. Por último, la tercera causa de conflictos fue la cuestión de las tierras de los indios. Movidas por una serie de consideraciones tanto morales como de conveniencia, las autoridades británicas prohibieron la ocupación de territorios más allá de los Apalaches. Esta era una ley impopular en las colonias, puesto que muchos de los pobres aspiraban a establecerse como agricultores en las tierras que ahora quedaban vedadas, mientras que entre la aristocracia había especuladores que habían formado compañías para explotar esos lugares. De hecho, varios de los adalides de la independencia norteamericana tenían inversiones en tales compañías.

Por todas estas causas, la tensión entre las colonias y la metrópoli fue aumentando. A medidas cada vez más severas, los colonos respondían con una desobediencia cada vez más terca. En 1770, las tropas británicas abrieron fuego sobre una multitud en

Boston, y cinco personas resultaron muertas. Frente a las amenazas de esos regimientos extranjeros, las milicias coloniales se volvieron más activas y aumentaron su material de guerra. En 1775, cuando un contingente británico se disponía a destruir un arsenal colonial, la milicia le ofreció resistencia, y con ello empezó la Guerra de Independencia norteamericana.

El 4 de julio de 1776, más de un año después de abiertas las hostilidades, los delegados de las trece colonias, reunidos en un Congreso Continental en Filadelfia, proclamaron su independencia de la corona británica. Francia y España se declararon aliadas de la nueva nación, mientras Inglaterra pudo contar con el apoyo de muchas tribus indias, que temían que la independencia norteamericana tendría por consecuencia su propia destrucción, como en efecto sucedió.

Por fin, en 1782, se llegó a un acuerdo provisional, confirmado al año siguiente en el Tratado de París. Según los términos de tratado, Inglaterra reconocía la independencia de los Estados Unidos, cuyo territorio se extendía hasta el Misisipí, y le cedía la Florida a España. Por su parte, los ciudadanos norteamericanos debían cumplir con sus deudas hacia los súbditos británicos, y se tomarían medidas para proteger los derechos de quienes en las colonias se habían mostrado leales a la corona. Luego, como en tantos otros episodios de la historia del Hemisferio Occidental, los verdaderos perdedores de aquella guerra resultaron ser los indios, cuyas tierras pronto fueron ocupadas por la nueva nación.

Todo esto tuvo gran impacto en la vida religiosa estadounidense. Buena parte de la ideología que sirvió de base al movimiento independentista, y al establecimiento de la democracia capitalista norteamericana, consistía en una religiosidad “ilustrada” y antidogmática, como la que vimos surgir en Europa en el tomo anterior. El “culto a la razón” se difundió entre la aristocracia criolla, y junto a él una actitud de escepticismo hacia todo lo que no fuera parte de una “religión natural”, o en el mejor de los casos de un “cristianismo esencial”. En consecuencia, las doctrinas de los diversos cuerpos eclesiásticos debían abandonarse o relegarse a segundo plano. La Providencia era sobre todo un principio de progreso. La nueva nación era prueba palpable del progreso humano. Las doctrinas y prácticas eclesiásticas, excepto en lo absolutamente esencial, parecían ser restos de una época pasada, lastre innecesario que se oponía al progreso universal. Dadas tales ideas por parte de muchos de los principales personajes en la nueva república, no ha de extrañarnos el que pronto buena parte de la población se hiciera partícipe de ellas.

Estas ideas tomaron forma institucional en dos movimientos al principio independientes, pero que se entremezclaron: el unitarianismo y el universalismo. El primero surgió prácticamente junto con la independencia norteamericana, y mayormente entre iglesias anglicanas y congregacionales que no estaban dispuestas a seguir la ortodoxia tradicional. Aunque estas iglesias recibieron el nombre de “unitarias” porque rechazaban la doctrina de la Trinidad, el hecho es que diferían de la

ortodoxia en mucho más que eso. Eran esencialmente racionalistas, que subrayaban la libertad y el intelecto humanos frente al énfasis más tradicional en el misterio divino y en el pecado. Por lo general, el movimiento unitario se abrió paso mayormente entre las clases más elevadas de la sociedad mercantil de Nueva Inglaterra.

El universalismo, es decir, la doctrina según la cual todos han de salvarse, fue introducido en los Estados Unidos poco antes de la independencia por metodistas ingleses que se habían convencido de que la doctrina de la eterna perdición de algunos negaba el amor de Dios. Poco después de la independencia, organizaron en Nueva Inglaterra su primera iglesia. A la postre, los unitarios y los universalistas se unieron. Fue principalmente entre unitarios que surgió el movimiento de los “trascendentalistas”, cuyo principal exponente fue Ralph Waldo Emerson. En este movimiento se mezclaban las ideas del romanticismo y del idealismo europeos. Lo que se subrayaba era la capacidad del individuo de conocerse a sí mismo, como medio para entender el universo y su propósito. Como el unitarianismo, el trascendentalismo logró sus principales adeptos entre las clases altas, aunque varias de sus ideas poco a poco fueron penetrando todo el país.

Empero la principal dificultad a que tuvieron que enfrentarse las diversas iglesias en las trece colonias fue la de sus relaciones con la Gran Bretaña. Como era de esperarse, la que más sufrió debido a sus conexiones con la metrópoli fue la Iglesia de Inglaterra. Desde mucho antes de la independencia, había quienes veían a los obispos anglicanos como agentes de la corona, y por tanto se oponían a que se nombraran obispos para las colonias. Al aumentar las tensiones entre éstas y la metrópoli, la Iglesia de Inglaterra se distinguió por los muchos partidarios de la corona que en ella había. A consecuencia de la guerra y de la independencia norteamericana, varias decenas de millares de anglicanos partieron para Inglaterra y Canadá. Por fin, en 1783, los anglicanos que quedaban en el país organizaron la Iglesia Protestante Episcopal, que incluía buena parte de la aristocracia norteamericana.

Al principio el metodismo sufrió reveses parecidos, y por causas semejantes. Juan Wesley era partidario decidido de la corona, y exhortó a los metodistas norteamericanos a obedecer los edictos reales. Tras la declaración de independencia, todos los predicadores metodistas ingleses, excepto Asbury, regresaron a la Gran Bretaña. Por esas razones, los metodistas eran impopulares entre los patriotas norteamericanos. Pero, gracias a la tenacidad de Asbury, el metodismo norteamericano cobró su propia forma e independencia, y se reclutaron nuevos predicadores. Por fin, en 1784, en la “Conferencia de Navidad”, se organizó la Iglesia Metodista norteamericana, con su propia jerarquía, aparte tanto de la Iglesia Episcopal como del metodismo británico. A diferencia de este último, el metodismo norteamericano quedó bajo la dirección de obispos cuya autoridad era grande. A partir de entonces, y por varias décadas, el metodismo continuó creciendo en el país.

El otro grupo que logró gran crecimiento a raíz de la independencia fue el de los

bautistas, cuyo número aumentó notablemente en Virginia y otras regiones del sur, y de allí se extendió hacia los nuevos territorios de Tennessee y Kentucky.

Las otras iglesias siguieron diversos rumbos. Los congregacionalistas, a pesar del gran prestigio que su apoyo a la revolución les dio, solo se extendieron hacia los territorios colonizados a partir de Nueva Inglaterra. Los presbiterianos lograron algún crecimiento, aunque no tanto como los metodistas y los bautistas. Las demás denominaciones se dedicaron a reorganizarse según lo requería la nueva situación política, y a reparar los daños causados por la guerra.

Esa palabra que acabamos de emplear, “denominación”, representa una de las características principales del cristianismo que resultó de la experiencia norteamericana. La palabra misma da a entender que las diversas “iglesias” son en realidad “denominaciones”; es decir, distintos nombres que los cristianos se dan. Ya hemos indicado que para muchas personas las diferentes doctrinas de las iglesias eran cuestión de poca importancia o hasta de valor negativo. Estas ideas, llevadas al ámbito de la vida eclesiástica, implicaban que los distintos grupos o “iglesias” no debían pretender ser “la iglesia”, sino “denominaciones” que los cristianos se daban. De aquí surge un modo de ver la iglesia que se ha generalizado cada vez más en el cristianismo norteamericano: la Iglesia verdadera es invisible, y consiste de todos los creyentes; las “iglesias” son organizaciones voluntarias de miembros de la Iglesia, que se reúnen según sus convicciones y deseos. Una consecuencia práctica de este modo de ver la “Iglesia” y las “iglesias” es que los grandes debates que han dividido al cristianismo norteamericano no se han limitado a una u otra “iglesia”, sino que se han cruzado las barreras “denominacionales”. Así, por ejemplo, temas tales como la esclavitud, las actitudes ante la teoría de la evolución, el fundamentalismo, el liberalismo y las luchas raciales han dividido a varias denominaciones al mismo tiempo, y los partidarios de una posición dada se han unido a través de supuestas barreras denominacionales.

Uno de los más interesantes resultados de ese modo de ver las “denominaciones” fue la formación de los “discípulos”. Los iniciadores de este movimiento, Thomas Campbell y su hijo Alexander, no querían fundar una nueva iglesia, sino más bien llamar a todos a la unidad cristiana mediante la proclamación del evangelio en su pureza original. Alexander Campbell, quien pronto se convirtió en jefe del movimiento, era un hombre en quien se combinaba algo del racionalismo común de su época con un sentido profundo de la autoridad del Nuevo Testamento. Por ello, buena parte de su interpretación del Nuevo Testamento tomaba forma parecida a la de los racionalistas, pero con un celo inusitado entre ellos. Convencido de que su interpretación del cristianismo primitivo llevaría a la unidad cristiana, Campbell se lanzó a un plan de reforma que a la postre produjo una nueva denominación, la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo). Debido a las tensiones en el pensamiento del propio Campbell, así como a varias influencias posteriores, los “discípulos” han incluido a través de su historia tanto un ala racionalista como otra mucho más conservadora. Pero

por lo general todos han conservado su interés original en la unidad cristiana.

La inmigración

Las trece colonias que a la postre se volvieron los Estados Unidos habían sido pobladas por inmigrantes, en su mayoría de la Gran Bretaña, pero también de Alemania y otras regiones de Europa. Empero hacia fines del siglo XVIII, y durante todo el XIX, se desató una gran ola migratoria desde Europa hacia los Estados Unidos. Esto se debió en parte a los drásticos cambios que estaban teniendo lugar en Europa — las guerras napoleónicas, las convulsiones sociales causadas por la industrialización, la tiranía de algunos regímenes, etc.— y en parte a las grandes extensiones de terreno que parecían estar disponibles hacia el occidente de la nueva nación. La otra gran inmigración, la involuntaria de los esclavos procedentes de Africa, también cobró nuevas dimensiones según fue aumentando la necesidad de mano de obra barata.

Las consecuencias de todo esto para las iglesias norteamericanas fueron notabilísimas. Así, por ejemplo, la Iglesia Católica, que al llegar la independencia no contaba sino con una pequeña fracción de la población, a mediados del siglo XIX se había vuelto la más numerosa de todas las iglesias del país. Al principio, casi todos los católicos norteamericanos eran de origen inglés, a los que después se añadieron franceses y alemanes. Pero hacia 1846 hubo una gran hambre en Irlanda que duró varias décadas, y pronto los inmigrantes irlandeses y sus descendientes se volvieron el grupo más numeroso dentro de la Iglesia Católica. Todo esto a su vez trajo tensiones dentro de esa iglesia, tanto al nivel local como al nacional. En la parroquia, los diversos grupos de inmigrantes veían en la iglesia uno de los principales medios de mantener sus tradiciones culturales, y por ello los irlandeses querían parroquias y sacerdotes irlandeses, al tiempo que los alemanes los querían alemanes, y así sucesivamente. Al nivel nacional, pronto comenzó a haber luchas por el poder por parte de los diversos grupos pues, por ejemplo, los católicos irlandeses no estaban dispuestos a someterse a una jerarquía completamente inglesa. Estas tensiones continuaron a través de los años, según otros grupos se fueron añadiendo a la grey católica: los italianos, los polacos y otros por inmigración; los franceses de la Luisiana por la compra de ese territorio, y los hispanos de México y Puerto Rico por conquista militar.

Todo esto dio origen a un catolicismo típicamente norteamericano, que difiere del catolicismo de otros países precisamente por su diversidad cultural y por el modo en que esa diversidad y las tradiciones democráticas del país han limitado el poder tradicional de la jerarquía. Así, hubo parroquias que se negaron a aceptar un pastor de otro origen cultural, y la jerarquía se vio obligada a ceder a sus demandas. Por lo menos hasta bien avanzado el siglo XX seguirían existiendo tales tensiones en el seno

de la Iglesia Católica norteamericana.

El crecimiento de la Iglesia Católica también creó una fuerte reacción en diversos centros. Ya a principios del siglo XIX había quienes se oponían a la inmigración ilimitada de católicos, alegando que la democracia norteamericana, de origen protestante, no era compatible con el catolicismo romano y su concepto jerárquico de la autoridad, y que el creciente número de católicos era una amenaza para la nación. Más tarde, el Ku Klux Klan desató su fanatismo xenofóbico, no solo contra los negros, sino también contra los católicos y los judíos, a base de la misma idea de que los Estados Unidos estaban llamados a ser una nación blanca, protestante y democrática, y que estas tres características eran inseparables. Cuando en 1864 el papa Pío IX condenó una lista de ochenta “errores” entre los que se encontraban varias de las tesis fundamentales de la democracia estadounidense, hubo numerosos norteamericanos, tanto liberales como conservadores, que vieron en esa acción una confirmación de sus peores temores con respecto a los designios políticos del catolicismo romano. Todo esto tuvo por consecuencia una fuerte resistencia y antipatía hacia el catolicismo durante todo el siglo XIX y buena parte del XX.

La otra confesión cristiana que recibió gran aumento numérico gracias a la inmigración fue el luteranismo. Al principio la casi totalidad de los inmigrantes luteranos era de origen alemán. Pero después se les sumaron fuertes contingentes procedentes de los países escandinavos. Cada uno de estos grupos trajo consigo sus propias tradiciones, y por ello la principal agenda del luteranismo norteamericano por largo tiempo fue el modo en que esos diversos cuerpos eclesiásticos debían relacionarse entre sí.

Además de católicos y luteranos, los nuevos inmigrantes representaban todos los otros matices de la tradición cristiana: menonitas, moravos, husitas, ortodoxos griegos y rusos, etc. Todos ellos, junto a los judíos, han hecho su contribución al complicadísimo caleidoscopio religioso de los Estados Unidos.

Una consecuencia notable de las muchas olas de inmigración fue la fundación de comunidades religiosas. Desde los inicios de la colonización británica en Norteamérica, uno de los impulsos que habían traído a los europeos a estas playas era la posibilidad de crear una nueva sociedad en una nueva tierra.

Tras los peregrinos del Mayflower vinieron millares de personas con sueños parecidos, aunque diferentes. Los moravos fundaron sus comunidades en Pennsylvania, y lo mismo hicieron los menonitas y otros anabaptistas, buscando un lugar donde les fuera posible practicar su pacifismo y apartarse de la corrupción del resto de la sociedad. Los pietistas alemanes fundaron en el mismo estado la comunidad de Efrata, y varias otras tanto en Pennsylvania como en Ohio. En algunos casos, estos experimentos comunitarios se iban a los extremos, como en la comunidad de Oneida, donde llegó a practicarse no solo la comunidad de bienes, sino lo que llamaban el “matrimonio complejo”, en el que todos los adultos decían estar casados entre sí.

Probablemente el más notable de estos experimentos fue el de los Shakers o “tembladores”, bajo la dirección de la profetisa Ann Lee Stanley, conocida dentro del movimiento como la Madre Ann Lee. En sus inicios, los Shakers intentaron vivir según sus aspiraciones en su Inglaterra natal. Pero a la postre las presiones sociales fueron tales que decidieron emigrar a Norteamérica. En los nuevos territorios, inspirados quizá por los muchos otros ejemplos en su derredor, decidieron llevar una vida comunitaria. Las doctrinas de los Shakers, y sus prácticas, eran únicas. La Madre Ann Lee decía ser la Segunda Venida de Cristo, quien había regresado ahora en forma femenina, como antes había venido en forma masculina.

A la postre todos se salvarían, y por tanto la función de la comunidad de creyentes era ser la vanguardia de la salvación final. En el entretanto, era necesario abstenerse del sexo, que era la raíz de todo mal. En el culto, una de las características de los Shakers era el baile con que adoraban a Dios. Durante unas pocas décadas, el movimiento floreció, y se fundaron varias comunidades. Como experimentos de vida comunitaria, fueron un verdadero éxito, pues las condiciones de vida eran mejores que las de la sociedad circundante. Empero a la postre, por falta de conversos y de nuevas generaciones, desaparecieron.

El Segundo Gran Avivamiento

A fines del siglo XVIII, comenzó en Nueva Inglaterra un Segundo Gran Avivamiento semejante al primero, del que tratamos en las últimas páginas de la sección anterior. Contrariamente a lo que podría pensarse, este avivamiento no se caracterizó por grandes explosiones emotivas, sino que lo que sucedía era más bien que, de modo inusitado, las gentes empezaban a tomar su fe con mayor seriedad, y reformaban sus costumbres para ajustarse mejor a las exigencias de esa fe. La asistencia a los cultos aumentó notablemente, y eran numerosas las personas que contaban experiencias de conversión. Tampoco tuvo este avivamiento al principio los matices antiintelectuales que han caracterizado otros avivamientos. Al contrario, se abrió paso entre muchos de los más distinguidos teólogos de Nueva Inglaterra, y pronto uno de sus principales predicadores fue el presidente de la Universidad de Yale, Timothy Dwight, nieto de Jonathan Edwards. En esa universidad, y en muchos otros centros docentes, se notó un gran despertar religioso, que hallaba eco en el resto de la comunidad. Como resultado de aquella primera fase del avivamiento, se fundaron docenas de sociedades con el propósito de difundir el mensaje del evangelio. De ellas, las más importantes fueron la Sociedad Bíblica Americana, fundada en el 1816, y la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras, fundada seis años antes. Esta última fue el resultado de un compromiso mutuo que un grupo de estudiantes hizo años antes cuando, reunidos sobre un montón de heno, decidieron dedicarse a las

misiones extranjeras. Cuando uno de los misioneros enviados por esa organización, Adoniram Judson, se hizo bautista, los bautistas norteamericanos se sintieron llamados a dejar a un lado algo de su congregacionalismo y organizar una Convención General cuyo propósito original era apoyar a misioneros bautistas en otras partes del mundo.

Otras sociedades surgidas de aquel avivamiento se dedicaron a diversas causas sociales, tales como la abolición de la esclavitud (la Sociedad Colonizadora, de que trataremos más adelante) y la guerra contra el alcohol (la Sociedad Americana para la Promoción de la Temperancia, fundada en 1826). Las mujeres fueron ocupando una posición cada vez más destacada en esta última causa. En la segunda mitad del siglo, bajo Frances Willard, la Unión Femenina Cristiana de Temperancia se volvió un instrumento en la lucha por los derechos femeninos. En buena medida, entonces, el feminismo norteamericano tiene sus orígenes en el Segundo Gran Avivamiento.

Entretanto, el avivamiento había roto las barreras de Nueva Inglaterra y de las clases más educadas, y empezado a abrirse campo entre las personas menos instruidas, muchas de las cuales marchaban hacia los nuevos territorios del occidente. (Recuérdese que según el Tratado de París los Estados Unidos tenían el derecho de colonizar todas las tierras entre los Apalaches y el Misisipí.) Muchas de las personas que marchaban hacia el oeste llevaban consigo la fe vibrante que las primeras fases del avivamiento habían despertado, y en sus nuevos lugares de residencia trataron de mantener viva esa llama. Puesto que allí la situación era diferente, pronto el despertar religioso tomó un tono más popular, más emotivo, y menos intelectual, hasta el punto de que a la postre se volvió antiintelectual.

Quizá el paso más notable en esa transformación fue el avivamiento de Cane Ridge, en Kentucky, organizado “en la medida en que lo fue” por el pastor presbiteriano de la iglesia local.

Con el fin de despertar la fe de los habitantes de la comarca, este pastor anunció una gran asamblea de avivamiento, o “reunión de campamento”. Al llegar el día asignado, fueron decenas de millares las personas que se congregaron. En una zona en que eran pocas las oportunidades que había para reunirse y festejar, el anuncio del pastor atrajo a toda clase de gentes. Muchos venían por motivos religiosos. Otros venían para jugar y emborracharse. Posiblemente muchos ni sabían a ciencia cierta por qué venían. A más del pastor presbiteriano del lugar, había otros predicadores bautistas y metodistas. Mientras unos jugaban y otros bebían, los pastores predicaban. Un enemigo del movimiento llegó a decir que en Cane Ridge se concibieron más almas que las que se salvaron.

Inesperadamente, comenzaron a darse inauditas expresiones de emoción, pues unos lloraban, otros reían, otros temblaban, algunos salían corriendo, y no faltaban quienes ladraban.

Una semana duró aquella gran reunión, y al salir de allí muchos iban convencidos de que aquél era el verdadero modo de dar a conocer el mensaje del Señor. A partir de

entonces cuando se habló en los Estados Unidos de “evangelismo” o de “avivamiento” se pensó en términos parecidos a los de Cane Ridge. Pronto en muchos círculos comenzó la costumbre de organizar un “avivamiento” todos los años.

Aunque la reunión de Cane Ridge había sido organizada por un pastor presbiteriano, esa denominación no veía con buenos ojos las manifestaciones de emoción desenfrenada que estaban teniendo lugar. Pronto se tomaron medidas disciplinarias contra los pastores que participaban en cultos al estilo del de Cane Ridge, y la Iglesia Presbiteriana por ello no tuvo en los nuevos territorios el impacto que tuvieron los bautistas y los metodistas. Estas dos denominaciones tomaron la idea de celebrar “reuniones de campamento” y, aunque pocas llegaron a los extremos de Cane Ridge, ése fue su principal método de trabajo en los nuevos territorios. En lugares en que, como hemos dicho, las gentes no tenían ocasión de reunirse en grandes multitudes, el “avivamiento” periódico llenaba una gran necesidad, no solo religiosa, sino también social.

Otra de las razones del crecimiento metodista y bautista fue que esas dos denominaciones estuvieron dispuestas a presentar su mensaje en la forma más sencilla posible, y a utilizar para ello a predicadores de escasa preparación. Mientras las otras denominaciones carecían de personal porque no había dónde ni cómo educarlo, los metodistas y bautistas estaban dispuestos a utilizar a quien se sintiera llamado por el Señor. La vanguardia de los metodistas eran los predicadores laicos, a quienes se les permitía predicar, aunque no se les ordenaba.

Algunos de ellos tenían varios lugares de predicación, en lo que se llamaba un “c circuito”. Los escasos pastores ordenados, que en su mayoría tenían más instrucción, nunca hubieran podido alcanzar el número de personas que los predicadores laicos tocaban con sus mensajes sencillos, en el idioma del pueblo. Todo esto, sin embargo, se encontraba bajo el gobierno rígido de la “conexión” y sus obispos. Los bautistas, por su parte, utilizaban sobre todo a agricultores que vivían de su trabajo y servían de pastores en la iglesia local. Era esa iglesia la que los ordenaba y les daba su autorización para predicar. Cuando se abría algún nuevo territorio, nunca faltaba entre los nuevos colonos algún bautista dispuesto a tomar sobre sí las responsabilidades del ministerio de la predicación. Así, por métodos diversos, los bautistas y metodistas lograron arraigarse en los nuevos territorios, y a mediados de siglo eran las dos principales denominaciones protestantes del país. Una consecuencia importante de este Segundo Gran Avivamiento en lo que a la historia de la iglesia se refiere fue que contribuyó a romper las barreras del origen étnico. Entre los nuevos metodistas y bautistas había exluteranos alemanes, expresbiterianos escoceses y excatólicos irlandeses. Luego, aunque todavía en términos generales continuó siendo cierto que las divisiones denominacionales coincidían con los orígenes de diversos grupos de inmigrantes, esa coincidencia se hizo menor.

El “Destino Manifiesto” y la guerra con México

Desde la llegada de los “peregrinos” del Mayflower, existió la idea de que las colonias británicas en Norteamérica habían sido fundadas con el auxilio divino, para cumplir una misión providencial. Para muchos de los inmigrantes posteriores, Norteamérica era una tierra prometida de abundancia y libertad. Para los portavoces de la independencia, era un nuevo experimento que marcaría la pauta que el mundo debería seguir en el camino hacia la libertad y el progreso. Frecuentemente, tales ideas se entremezclaban con la de la superioridad del protestantismo frente al catolicismo. Desde muy temprano, Inglaterra sintió que sus colonias estaban amenazadas por los católicos españoles al sur, y por los católicos franceses al norte, y por ello vio en sus colonias un baluarte de la causa protestante. A todo esto se unía una actitud racista que daba por sentado que la raza blanca era superior, y que servía para justificar tanto la esclavitud de los negros como el robo de las tierras de los indios.

Aunque todo esto estaba presente en la historia norteamericana desde mucho antes, en 1845 apareció por primera vez la frase “destino manifiesto”, que resumía la convicción de los blancos norteamericanos de que su país tenía un propósito asignado por la divina providencia de guiar al resto del mundo en los caminos del progreso y la libertad. Puesto que en 1823 el presidente James Monroe había proclamado su famosa doctrina, que los Estados Unidos no tolerarían nuevas incursiones colonizadoras europeas en el Hemisferio Occidental, el “destino” de los Estados Unidos parecía ser particularmente “manifiesto” en lo referente a ese hemisferio. Por la misma época, el Ministro Plenipotenciario de México en los Estados Unidos había notado que muchos norteamericanos estaban convencidos de que el resultado final de las gestas independentistas hispanoamericanas sería que buena parte del continente quedaría bajo el poder de los Estados Unidos.

Cuando la frase “destino manifiesto” apareció por primera vez en 1845, se refería particularmente a la expansión del país hasta el Pacífico, ocupando el territorio de Oregón, que estaba en disputa con la Gran Bretaña, y todos los territorios que México poseía al oeste de los Estados Unidos. Puesto que la cuestión de Oregón se resolvió pacíficamente mediante negociaciones, lo que quedaba pendiente era la posesión del territorio mexicano. El expansionismo norteamericano se había manifestado desde antes en el caso de Texas. Ese territorio, que pertenecía al estado mexicano de Coahuila, había sido invadido en 1819 por el aventurero James Long, si no con el beneplácito, al menos sin la oposición de los Estados Unidos. Esa invasión fue derrotada por el ejército mexicano, y poco después empezó la inmigración pacífica de norteamericanos a Texas. A fin de disuadir a otros aventureros como Long, México comenzó a permitir la inmigración de colonos norteamericanos, siempre que fueran católicos y que juraran su adhesión a su nueva patria, México. Empero lo que resultó fue una gran inmigración de norteamericanos que se hacían nominalmente católicos a

fin de obtener tierras, y que, como blancos, se sentían superiores a los mestizos que gobernaban la provincia en nombre de México. Años después Esteban Austin declararía que “durante quince años he estado trabajando como un esclavo para americanizar a Texas”, y añadiría que sus contrincantes eran “una población de indios, mexicanos y renegados, todos mezclados, y todos enemigos naturales de los blancos y de la civilización”.

En el caso de Texas, el “destino manifiesto” de los Estados Unidos se unió a la cuestión de la esclavitud y a la especulación en tierras. Cuando México declaró abolida la esclavitud en 1829, los norteamericanos residentes en Texas, que se estaban enriqueciendo a base del trabajo de sus esclavos, respondieron con el subterfugio de declararlos libres y entonces hacerles firmar contratos de servidumbre vitalicia. Además, puesto que tal situación no podía durar, les dieron nuevo impulso a las conspiraciones que habían existido desde antes, con vista a separarse de México y unirse a los Estados Unidos. Esto a su vez les ganó el apoyo de los estados esclavistas del Sur norteamericano, que empezaban a temer las consecuencias del movimiento antiesclavista, y veían en Texas un posible aliado.

Además, había en los Estados Unidos, y entre los norteamericanos texanos, quienes veían posibilidades de enriquecerse a base de las tierras de los mexicanos si Texas se hacía independiente, o si se anexaba a los Estados Unidos.

El gobierno norteamericano se mostraba interesado en adquirir el territorio texano, hasta tal punto que el legado estadounidense ante México trató de sobornar a un alto oficial mexicano ofreciéndole doscientos mil dólares a cambio de que hiciera gestiones para la venta de Texas a los Estados Unidos.

Por fin la guerra estalló. Los mexicanos contaban con más soldados, pero los texanos norteamericanos estaban mejor armados, con rifles cuyo alcance era casi tres veces el de los mosquetes mexicanos. En la antigua misión de El Alamo, en San Antonio, menos de doscientos defensores le hicieron frente a todo un ejército mexicano. La lucha fue feroz, pues además de la superioridad de sus rifles los rebeldes contaban con veinte cañones, frente a los diez de los mexicanos. A la postre, los últimos defensores se rindieron y fueron ejecutados por orden del Presidente de México, Santa Anna. La versión que corrió en los Estados Unidos, y que a la postre se hizo oficial, fue que habían muerto luchando hasta el último hombre. A partir de entonces el lema de “Remember the Alamo” (acuérdate de El Alamo) se volvió grito de guerra de los rebeldes, y se usó en los Estados Unidos para reclutar refuerzos y recaudar fondos. De hecho, los historiadores han mostrado que la mayoría de los defensores de El Alamo no eran verdaderamente texanos, sino aventureros recién llegados, y que lo mismo era cierto del ejército rebelde que luchó por la causa de la independencia. Luego, la rebelión texana se volvió una confrontación entre mexicanos y norteamericanos.

Repetidamente, los primeros vencieron a los últimos, pero en abril de 1836 Sam

Houston, al mando de un fuerte contingente norteamericano, sorprendió el cuartel general de Santa Anna y se apoderó de su persona. No le quedó entonces más remedio al presidente cautivo que acceder a la independencia de Texas. Poco después, Houston fue electo presidente de la República de Texas. México consintió a lo hecho, siempre que Texas continuara siendo independiente y no se anexara a los , pues conocía los impulsos expansionistas que existían en esa nación. En 1844 esos impulsos lograron una gran victoria en la elección de James K. Polk a la presidencia, y aun antes que el nuevo presidente tomara posesión de su cargo, mediante resolución conjunta del Congreso de los Estados Unidos, Texas vino a ser un estado norteamericano.

Pero esto no bastaba a los designios de Polk y del partido expansionista. Recuérdese que, como hemos consignado, 1845 fue el año en que se acuñó la frase del “destino manifiesto” estadounidense. Ese destino, y diversos intereses económicos, requerían la expansión de los Estados Unidos a lo menos hasta el Pacífico. Para lograr tal expansión, no había otro medio que provocar la guerra con México, y la política de Polk se dirigió hacia ese fin.

Empero había sentimientos en los Estados Unidos que se oponían a una posible guerra con México, por creerla injusta. Esos sentimientos habían sido expresados en 1836 por el ex presidente John Quincy Adams, quien declaró ante la Cámara de Representantes que en tal guerra “los estandartes de 12 libertad serán los de México; y los de ustedes, me ruborizo al decirlo, serán los de la esclavitud”. Por tales razones, era necesario provocar a México de tal modo que el pueblo norteamericano se sintiera agredido y requiriera venganza.

Con ese propósito, el presidente Polk ordenó que un contingente militar, al mando del general Zachary Taylor (más tarde presidente de la república) ocupara el pequeño poblado de Corpus Christi, que se encontraba en una franja de terreno en disputa entre México y los Estados Unidos. Años más tarde, el entonces teniente Ulysses S. Grant declaró: “Se nos envió para provocar una guerra, pero era necesario que fuera México quien la empezara”. Cuando los mexicanos se limitaron a protestar, sin atacar a las tropas de Taylor, éste recibió órdenes de adentrarse en el territorio en disputa, y continuó marchando en él hasta que los mexicanos, exasperados, abrieron fuego. El presidente Polk se presentó entonces ante el Congreso norteamericano, y a base del ataque supuestamente injustificado por parte del ejército mexicano logró una declaración de guerra. Grant, a quien hemos citado más arriba, estaba convencido de que detrás de todo esto había una conspiración para aumentar el número de los estados esclavistas.

La guerra fue breve. Taylor atacó a Monterrey y, tras numerosas bajas, se vio obligado a permitir que el ejército mexicano se retirara de la ciudad sin rendirse. Polk envió entonces refuerzos al mando del general Winfield Scott, quien desembarcó cerca de Veracruz, sitió y tomó la ciudad, y marchó contra la capital. En esa marcha tuvieron lugar varias sangrientas batallas, culminando con la de Chapultepec, donde los cadetes

conocidos en la historia mexicana como “los niños héroes” prefirieron arrojarse al abismo antes que rendirse al ejército invasor. Taylor entró entonces victorioso en la capital. Aunque el ejército mexicano continuaba ofreciendo resistencia en el interior del país, la guerra estaba perdida, y se comenzaron las negociaciones conducentes a un tratado de paz.

En los Estados Unidos, las opiniones estaban divididas en cuanto a lo que debía hacerse. Unos pocos, en su mayoría cristianos de profunda convicción, seguían declarando que la guerra era injusta, y que Dios no se agradaría de tales conquistas territoriales. Otros creían que el “destino manifiesto” de los Estados Unidos debía llevarle a anexarse todo el territorio mexicano, y así llevar a esas tierras los beneficios de la democracia y del progreso estadounidenses. Muchos se oponían a tal anexión, no por considerarla injusta, sino porque temían la inclusión en el país de un número tan grande de católicos, indios y mestizos. A la postre, aun contra la voluntad del presidente Polk, que aspiraba a mayores concesiones territoriales, se llegó al tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848).

En ese acuerdo, México le cedía a los Estados Unidos, a cambio de quince millones de dólares, un territorio de más de tres millones de kilómetros cuadrados (los actuales estados de Nuevo México, Arizona, California, Utah, Nevada y parte de Colorado), y reconocía además el Río Grande como la frontera entre Texas y México. Los Estados Unidos, por su parte, les garantizaban ciertos derechos a los mexicanos que decidieran permanecer dentro del territorio conquistado. Como en los muchos casos de tratados con los indios, esta segunda parte del tratado nunca se cumplió a cabalidad, y los mexicanos que quedaron bajo la soberanía estadounidense pronto fueron objeto de discriminación por parte de los nuevos residentes.

Para las iglesias norteamericanas, todo esto tuvo varias consecuencias. Una de ellas fue el debate que tuvo lugar dentro de ellas acerca de la justicia de la causa estadounidense, que frecuentemente se entremezcló con otro debate de que trataremos mas adelante, en torno a la esclavitud. Pero una vez firmado el tratado de Guadalupe-Hidalgo, casi todos los norteamericanos olvidaron los medios por los que habían adquirido esas tierras, y se empezó a colonizarlas como si no tuvieran dueño alguno. Junto a ellos vinieron predicadores y misioneros de diversas iglesias, que veían en todos estos acontecimientos una “gran puerta” que Dios había abierto para la predicación del evangelio. Al igual que en los otros territorios recientemente tomados de los indios, al principio fueron los bautistas y los metodistas quienes lograron mayor aumento en el número de sus miembros.

Para la Iglesia Católica, la conquista de los nuevos territorios tuvo consecuencias diferentes. La principal fue que se le agregó a su feligresía un número considerable de fieles que pertenecían a una cultura diferente a la norteamericana. En lugar de aceptar esa diferencia, y tratar de servir a los católicos de origen mexicano según sus propias tradiciones, la Iglesia Católica estadounidense se dedicó a la “americanización” de

esos feligreses. A partir de 1850, el catolicismo en la región quedó en manos de la jerarquía norteamericana, y el número de sacerdotes de tradición hispana fue disminuyendo. Además, algunos historiadores han consignado un contraste entre los nuevos sacerdotes, que se dedicaban a servir principalmente a las nuevas clases ricas de origen anglosajón, y los viejos sacerdotes mexicanos, que mostraban verdadera compasión por el pueblo y se ocupaban de ayudarlo en sus problemas de toda clase.

Esto puede verse en el conflicto entre el padre Antonio José Martínez, conocido como “el cura de Taos”, y el vicario general para Nuevo México, Jean B. Lamy. Aunque de origen francés, Lamy trabajaba bajo la diócesis de Baltimore, y era amigo de muchos de los nuevos ciudadanos de la región, entre ellos Kit Carson, famoso por sus abusos contra los mexicanos. Desde 1824, Martínez había tenido un seminario en Taos, donde se había formado buena parte del clero de Nuevo México. Aunque no era célibe, muchos de los fieles de la región lo tenían por santo, pues se ocupaba asiduamente de las necesidades de los pobres. El contraste con Lamy era notable, y pronto éste comenzó a insistir en que los sacerdotes mexicanos exigieran los diezmos y las primicias de los pobres.

Martínez y los suyos le contestaron que era inmoral tomar el dinero de los pobres, y se negaron a hacerlo. Lamy excomulgó al cura desobediente y a sus seguidores, pero Martínez continuó administrando los sacramentos y sirviendo a los pobres. Tras su muerte, en 1867, hubo otros que continuaron su obra por algún tiempo. Después disminuyó el número de sacerdotes mexicanos, y la jerarquía eclesiástica se “americanizó” hasta tal punto que no fue sino bien avanzado el siglo XX que hubo en la región obispos de origen hispano.

La cuestión de la esclavitud y la Guerra Civil

La cuestión de la esclavitud había molestado la conciencia norteamericana desde la era colonial. Al acercarse la independencia, no faltaron quienes sostuvieron que la nueva nación debía nacer limpia de tan execrable mal. Empero, a fin de poder presentar un frente unido ante el enemigo británico, la voz antiesclavista fue acallada, y los Estados Unidos, al tiempo que se proclamaban el país de la libertad, continuaban practicando la esclavitud. A esa práctica se oponían los Amigos, que en 1776 expulsaron de su seno a quienes insistieran en tener esclavos; los metodistas, que en su Conferencia de Navidad de 1784, al tiempo que organizaban la iglesia norteamericana, excluían de ella a los amos de esclavos; y los bautistas, que no tomaron medidas semejantes por carecer de la organización necesaria para ello, pero que sí sostuvieron posturas abolicionistas. Esas actitudes tempranas, sin embargo, se fueron modificando con el correr del tiempo. Unicamente los Amigos, que no contaban con fuertes números en el sur del país, permanecieron firmes. Tanto los metodistas como los

bautistas, a fin de atraerse a los blancos del Sur, se amoldaron progresivamente al hecho de la esclavitud, hasta tal punto que en el 1843 había unos mil quinientos esclavos en manos de mil doscientos ministros y predicadores metodistas.

Otras denominaciones adoptaron posturas igualmente ambiguas. Así, por ejemplo, en 1818 la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana, al tiempo que declaraba que la esclavitud era contraria a la ley de Dios, se declaraba también contraria a su abolición, y deponía a un ministro por sostener tesis abolicionistas.

Durante esos primeros años del siglo, los sentimientos antiesclavistas se hacían oír tanto en el Norte como en el Sur. En 1817 se fundó la Sociedad Colonizadora, cuyo propósito era recaudar fondos para comprar esclavos, liberarlos, y devolverlos al continente africano. A consecuencia de sus esfuerzos se fundó en Africa la república de Liberia.

Pero de hecho ese trabajo sirvió, más bien que para liberar esclavos, para deshacerse de negros libertos. A pesar de todos sus esfuerzos, el número de los esclavos no disminuyó. Poco a poco, el sentimiento abolicionista fue concentrándose en el Norte, mientras que en el Sur, donde la economía dependía de la esclavitud en mucho mayor grado, se empezó a buscar justificaciones para continuarla. A esto se añadía el temor de los blancos en el Sur de que, una vez liberados, los negros, que eran un número elevadísimo, se volverían una amenaza. Tales opiniones parecieron confirmarse con la rebelión que en 1831 dirigió el predicador negro Nat Turner, y con otros episodios semejantes. Pronto buena parte de la predicación en el Sur se dedicó a mostrar cómo la esclavitud era voluntad divina, y cuán grande era la ganancia de los negros, que de haber permanecido en el Africa nunca hubieran oído el mensaje del evangelio. Mientras tanto, en el Norte, el sentimiento antiesclavista iba aumentando. La novela de Harriet Beecher Stowe, *La cabaña del Tío Tom*, sacudió las conciencias. En la Iglesia Metodista, los abolicionistas nortños comenzaron a exigir que se regresara a las viejas posturas antiesclavistas. Cuando, en 1844, los abolicionistas lograron que la Conferencia General condenara al Obispo de Georgia, que era dueño de esclavos, los metodistas sureños se separaron del resto de la iglesia. Al año siguiente fundaron la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Algo parecido aconteció con los bautistas, pues cuando su agencia misionera se negó a comisionar a un recomendado de la Convención de Georgia que tenía esclavos, los bautistas de ese estado y del resto del Sur se reunieron para formar la Convención Bautista del Sur. De igual manera, en 1857 los presbiterios del Sur se separaron de la Iglesia Presbiteriana y fundaron su propia denominación. Todas esas divisiones perduraron hasta el siglo XX, en que la Iglesia Metodista logró reunirse. También los presbiterianos se volvieron a unir, mientras los bautistas del Sur continuaron separados de los del Norte. De las principales iglesias, únicamente la Católica y la Episcopal lograron permanecer unidas, a costa de desentenderse del conflicto y de sus motivos.

En 1861, seis estados sureños rompieron con el resto de la nación y fundaron los

Estados Confederados de América. Poco después en ese mismo año, estalló el conflicto armado. En esa guerra, tanto las iglesias del Norte como las del Sur apoyaron sus respectivas causas: las del Norte proclamando que la esclavitud era inhumana, y las del Sur arguyendo que la Biblia hablaba de ella sin condenarla. Aunque al principio las tropas sureñas lograron penetrar en el norte del país, pronto el curso de la guerra cambió, y el principal teatro del conflicto fue el Sur, que quedó devastado. Cuando por fin la Confederación reconoció su derrota, su resentimiento hacia el Norte era grande. Y ese resentimiento aumentó en la época de la “Reconstrucción”, cuando, so pretexto de reconstruir el Sur, hubo numerosos nortños que se dedicaron a explotarlo.

En tales circunstancias, las iglesias del Sur prefirieron permanecer separadas de sus supuestas hermanas del Norte, y se volvieron portavoces de la causa perdida. Entre los blancos del Sur había gran temor de los negros libertos, y hubo numerosos púlpitos desde los que se fomentó ese temor, y hasta se llamó a los blancos a tomar medidas contra los negros. Cuando esos temores le dieron origen al Ku Klux Klan y a sus atropellos, no faltaron predicadores que manifestaran su regocijo. De hecho, hasta bien avanzado el siglo XX buena parte de los miembros del Klan eran también miembros de iglesias.

Mientras tanto, al período de la Reconstrucción siguió un acuerdo tácito entre los magnates económicos del Norte y los blancos del Sur. A estos últimos se les dio libertad para dirigir los asuntos políticos y sociales de la región, siempre que no obstaculizaran los intereses nortños en el Sur. El resultado fue que la región quedó convertida en colonia económica del Norte, y reducida a condiciones económicas deplorables. En reacción a tales condiciones, el odio de los sureños hacia los blancos nortños (los “yankees”) y hacia los negros se exacerbó.

Puesto que los blancos sureños no podían hacer efectivo su odio contra los “yankees”, lo vertieron contra toda idea que procediera o pareciera proceder del Norte. Por eso las iglesias continuaron separadas por largo tiempo. Además, dado que tradicionalmente los principales centros docentes estaban en el Norte, pronto un antiintelectualismo agudo se posesionó de la mentalidad sureña. Toda idea que de algún modo pudiera parecer proveniente del Norte era rechazada únicamente por esa razón. Y, en vista de que muchas ideas nuevas venían del Norte, el Sur se volvió cada vez más conservador.

Por otra parte, el odio contra los negros sí podía hacerse efectivo. Durante el período de la Reconstrucción, el racismo sureño tuvo que contenerse. Pero después se desató en una serie de prácticas y leyes en perjuicio de los negros. Cuando, en 1892, el Tribunal Supremo aprobó la segregación, declarando que los negros podían ser tratados “por separado, pero con equidad”, surgió una ola de tales leyes, que recibieron el nombre de “leyes de Jim Crow”. A los negros se les negó el acceso al voto, a los lugares públicos, a la mejor educación pública, etc. Tales leyes no fueron abrogadas sino a mediados del siglo XX.

Mientras tanto, las iglesias blancas del Sur continuaban su mensaje y sus prácticas racistas. A los negros que en tiempos de la esclavitud habían asistido a ellas se les instó a abandonarlas. Aunque esas mismas iglesias rechazaban la teoría de la evolución por creerla antibíblica, en ellas se oía decir a veces que los negros eran “el eslabón perdido” entre el ser humano y el mono. Aun en el siglo XX, cuando por fin las diversas iglesias metodistas se reunieron, se creó una jurisdicción aparte para los negros. Después esa jurisdicción se disolvió y se integró al resto de la iglesia. Pero no fue sino a finales del siglo XX que la Jurisdicción Sudeste, que incluía los antiguos territorios de la Confederación, eligió su primer obispo negro.

Como acabamos de decir, las iglesias del Sur instaron a los negros que pertenecían a ellas a abandonarlas. Ese fue el origen de varias denominaciones negras, paralelas a las denominaciones blancas. Tal fue particularmente el caso de los bautistas, cuyas iglesias negras después se unieron en la Convención Bautista Nacional, y de los metodistas, que formaron la Iglesia Metodista Episcopal de Color (C.M.E., que después se llamó “Metodista Episcopal Cristiana”).

Al mismo tiempo, las iglesias blancas del Norte, particularmente la presbiteriana y la metodista, se dedicaron a trabajar entre los negros libertos del Sur. Así resultó que la mayoría de los negros presbiterianos en el Sur perteneciera a la iglesia del Norte. Y lo mismo era cierto de los metodistas antes de la reunión de las iglesias.

Empero también en el Norte existió la discriminación racial, y desde antes de la Guerra Civil habían surgido allí dos denominaciones negras que después tendrían gran impacto entre los libertos del sur: la Iglesia Metodista Episcopal Africana y la Iglesia Metodista Episcopal Africana de Sión. La primera fue fundada por Richard Allen, un liberto que fue el primer negro ordenado diácono por los metodistas norteamericanos. Allen organizó una iglesia metodista para negros en Filadelfia, pero repetidos conflictos con la jerarquía blanca resultaron a la postre en la fundación de una denominación aparte para negros. Cinco años más tarde, en 1821, otro episodio semejante, esta vez en la ciudad de Nueva York, le dio origen a la Iglesia Metodista Episcopal Africana de Sión. Estas dos denominaciones jugaron un papel importante entre los negros del Norte y, tras la Guerra Civil, entre los libertos del Sur. Además se distinguieron por sus misiones al África.

Estas dos iglesias, y las muchas otras que resultaron de la expulsión de los negros de las iglesias blancas, pronto se volvieron una de las principales instituciones de la sociedad negra. Puesto que la única posición de prestigio a que los negros tenían acceso relativamente libre era el ministerio, durante un siglo muchos de los negros más distinguidos fueron pastores. En algunas de esas iglesias se predicaba la sumisión a la injusticia presente, en espera de la vida celestial. En otras se predicaba un mensaje más radical. Pero todas ellas contribuyeron a darle a la población negra el sentido de identidad y de cohesión que cien años más tarde se manifestaría en su lucha por los derechos civiles.

De la Guerra Civil a la Guerra Mundial

Los años que siguieron a la Guerra Civil vieron agudizarse los problemas económicos y sociales de las décadas anteriores. El Sur, convertido en colonia económica del Norte, se atrincheró en su racismo y antiintelectualismo. En el Norte, la inmigración produjo un enorme aumento en la población urbana, y las estructuras eclesiásticas se mostraron cada vez menos capaces de responder al reto de esa población, o al de los muchos negros procedentes del Sur, que llegaban en busca de mejores condiciones de vida. En el Oeste, continuó la presión inexorable sobre las tierras de los indios, y la población de origen hispano fue objeto de humillación cada vez mayor.

En medio de tal diversidad, uno de los elementos que contribuían a unificar el país era la idea de que éste tenía un destino providencial para el bien del resto de la humanidad. Por lo general, ese destino se veía en términos de superioridad racial, religiosa e institucional, es decir, de la superioridad de la raza anglosajona, de la fe protestante, y del gobierno democrático. Así, por ejemplo, hacia fines del siglo el secretario general de la Alianza Evangélica, Josiah Strong, declaraba que Dios estaba adiestrando a la raza anglosajona para un gran momento, “la competencia final entre las razas, para la cual la anglosajona está siendo preparada”. Entonces esa raza, que representaría “la más amplia libertad, el cristianismo más puro y la más elevada civilización” cumpliría su destino de desposeer a las más débiles, assimilar otras, y moldear las demás, hasta que hubiera “anglosajonado a la humanidad”. Y esos sentimientos, expresados por uno de los jefes del ala conservadora del protestantismo norteamericano, eran semejantes a los de los jefes del liberalismo, que sostenían que el protestantismo y el derecho a pensar libremente eran la gran contribución de las razas nórdicas frente al catolicismo y la tiranía de las razas del sur europeo, y que por tanto los nórdicos tenían la responsabilidad de civilizar las razas más “atrasadas” del resto del mundo.

Tales ideas, sin embargo, contrastaban con la realidad urbana de los propios Estados Unidos, donde los nuevos inmigrantes vivían en condiciones de hacinamiento y explotación, y carentes de todo contacto con las iglesias, particularmente las protestantes. El protestantismo respondió a ese reto de diversos modos. Uno de ellos fue la fundación de varias organizaciones que se distinguieron por su trabajo en las ciudades. De ellas, las que más éxito tuvieron fueron las sociedades de jóvenes: la Young Men’s Christian Association (YMCA) para varones, y la Young Women’s Christian Association (YWCA) para mujeres. Traídas de Europa a mediados del siglo XIX, esas instituciones se distinguieron por el modo en que proveían diversos servicios y programas, no solamente religiosos, sino también de recreo y de educación.

Otro modo en que las iglesias protestantes respondieron a las necesidades de las

masas fue la escuela dominical. En una época en que no podía darse por sentado que las gentes estudiaban la Biblia en el seno de sus familias, y en que el conocimiento de las Escrituras parecía disminuir, esa institución llenó un gran vacío, hasta tal punto que llegó a haber iglesias en las que la escuela dominical cobró mayor importancia que el culto. En 1872, las principales denominaciones adoptaron la práctica de coordinar los textos bíblicos que se estudiaban cada domingo, y esto a su vez contribuyó a un mayor acercamiento entre las iglesias.

Empero los principales modos en que el protestantismo respondió al reto urbano fueron la adaptación de los “avivamientos” al contexto de las ciudades, y la formación de nuevas denominaciones.

La figura cimera de los avivamientos urbanos en sus primeros años fue Dwight L. Moody. Este era un vendedor de zapatos en Chicago quien se sintió conmovido por la falta de vida religiosa entre las masas de esa gran ciudad. Primero se dedicó a traer gentes a su iglesia, que era congregacional. Pero en 1861 decidió dedicarse por entero a sus labores religiosas, y dos años después fundó en Chicago una iglesia independiente. Al mismo tiempo se involucró en el trabajo de la YMCA, donde se distinguió por su celo evangelizador. Fue en 1872, mientras estaba en Londres por razones de su trabajo con la YMCA, que se le invitó a predicar. El resultado fue tal que a partir de entonces Moody se sintió llamado a predicarles a las grandes masas urbanas, primero en Inglaterra y después en los Estados Unidos. Su método consistía en la predicación sencilla y emotiva, llamando a las gentes al arrepentimiento, y a aceptar la salvación ofrecida en Cristo Jesús. Su mensaje tocaba el alma de las masas urbanas, aunque no se ocupaba directamente de los grandes problemas de la ciudad. Según Moody esperaba, la conversión de las masas llevaría al mejoramiento de las condiciones de vida en la ciudad.

Pronto Moody tuvo numerosos imitadores, unos con mayor éxito que otros. El “avivamiento” se volvió uno de los fenómenos característicos de las ciudades norteamericanas. Los sucesores de Moody empezaron a hacer uso de las prácticas de organización y de publicidad que se utilizaban en las firmas comerciales. Muchos trataron de lograr popularidad convirtiendo sus campañas en grandes espectáculos. Por todo ello, hacia fines del siglo el movimiento fue fuertemente criticado.

El otro modo en que el protestantismo respondió al reto urbano fue mediante la creación de nuevas denominaciones, particularmente de inspiración wesleyana. Dentro de la tradición metodista, tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra, había muchos que se dolían del modo en que la Iglesia Metodista había abandonado diversos aspectos de la predicación de Wesley. Esto había sucedido paulatinamente según el metodismo se fue moviendo más hacia las clases medias, y ocupándose menos de los pobres, particularmente en las ciudades. En Inglaterra, esto le dio origen al Ejército de Salvación, fundado por el predicador metodista William Booth y por su esposa Catherine Munford, también predicadora, pues una de las características del Ejército de

Salvación fue su énfasis en la igualdad de los sexos. El Ejército de Salvación, a diferencia de muchas de las otras denominaciones surgidas de semejantes impulsos, se ocupó de las masas urbanas, no solo en lo referente a su vida religiosa, sino también en lo que tenía que ver con sus necesidades materiales, y se distinguió por su obra de auxilio a los pobres, dándoles comida, albergue, trabajo, etc. Dadas las condiciones de la vida urbana en los Estados Unidos, esta nueva denominación encontró campo fértil en las ciudades norteamericanas.

Al mismo tiempo, surgían en los Estados Unidos numerosos grupos, casi todos de origen metodista, que sentían la necesidad de volver a ocuparse de las masas, como Wesley lo había hecho. Puesto que esos grupos subrayaban la doctrina wesleyana de la santificación, se dio en llamarlos “iglesias de santidad”. Al principio, tales grupos no guardaban relaciones institucionales entre sí, pero poco a poco fueron organizándose en nuevas denominaciones, de las cuales la más numerosa fue la Iglesia del Nazareno, surgida en 1908 de la unión de varios grupos de santidad. Sin embargo, la mayor fuerza del movimiento estuvo en las muchas iglesias independientes, y en las pequeñísimas denominaciones, que había diseminadas por todo el país.

Al principio, muchas de las iglesias de santidad se caracterizaban por cultos en los que se manifestaban los “dones del espíritu”: las lenguas, los milagros de sanidad, la profecía, etc. Aunque muchos fueron abandonando tales prácticas, éstas aparecieron de nuevo con redoblada fuerza en 1906, en la Misión de la Calle Azusa, en Los Angeles. A partir de ese “avivamiento de la Calle Azusa”, el “fuego pentecostal” fue esparciéndose por todo el país. Puesto que aquella misión tenía miembros tanto blancos como negros, pronto hubo un fuerte movimiento pentecostal entre los negros. Al mismo tiempo, entre los blancos, el movimiento se extendió no solo entre personas de tradición wesleyana, sino también entre bautistas y otros. Por fin, en 1914, el director de una publicación pentecostal convocó a una gran reunión de “creyentes en el bautismo del Espíritu Santo”, y de allí surgieron las Asambleas de Dios, la principal denominación pentecostal de los Estados Unidos. Esta denominación, y muchas otras, tuvieron gran éxito entre las masas norteamericanas, tanto urbanas como rurales, y pronto contaron con misioneros en diversas partes del mundo.

Otra denominación que tomó su forma definitiva por esta época, pero que había estado en proceso de formación desde mucho antes, es la de los Adventistas del Séptimo Día. A principios del siglo XIX, el bautista William Miller, de Vermont, se dedicó al estudio de la Biblia, particularmente del libro de Daniel. Uniendo datos tomados de Daniel con algunos del Génesis y de otros libros de la Biblia, Miller llegó a la conclusión de que el Señor retornaría en el año 1843. Al principio no divulgó esa convicción. Pero luego se sintió llamado a predicar e invitar a las gentes a prepararse para la Segunda Venida. Su éxito, y el de otros que pronto comenzaron a predicar el mismo mensaje, fue enorme. Centenares de millares de personas se convencieron de que el fin vendría en el 1843. Cuando llegó esa fecha y nada ocurrió, casi todos los

seguidores de Miller se sintieron defraudados. Pero un pequeño grupo se reunió alrededor de él y formó en Vermont una iglesia que continuaba aguardando ansiosamente la Segunda Venida. Así pasaron los años, y el movimiento continuó existiendo hasta que apareció la profetisa Ellen Harmon, cuyo nombre de casada era White. La Sra. White, además de tener innumerables visiones, resultó ser una magnífica organizadora que dio a conocer sus profecías en una serie de publicaciones. Poco a poco, los diversos grupos surgidos de la predicación de Miller y de otros como él se fueron reuniendo alrededor de la Sra. White, hasta que en el 1868 tuvo lugar la primera conferencia general de los adventistas. Bajo el impulso de la Sra. White, los adventistas cobraron gran interés en la medicina, la dietética y las misiones. Además, aun desde antes de la intervención de la Sra. White, debido en parte a sus contactos con los Bautistas del Séptimo Día, los adventistas habían empezado a guardar el sábado en lugar del domingo. Cuando la Sra. White murió en 1915, el movimiento contaba con millares de adherentes tanto en los Estados Unidos como en varias otras naciones.

Por otra parte, el protestantismo norteamericano tenía que enfrentarse a retos de carácter intelectual. De Europa llegaban continuamente, además de inmigrantes, nuevas ideas que ponían en duda buena parte de lo que antes se había dado por sentado. La teoría de la evolución, propuesta por Darwin, creó gran revuelo, pues parecía contradecir la historia de la creación del Génesis. Empero entre teólogos tuvieron mayor importancia los estudios históricos y críticos que estaban teniendo lugar en Europa, particularmente en Alemania. Esos estudios ponían en duda la autenticidad histórica de varios libros de la Biblia. En muchos casos la metodología misma de quienes se dedicaban a ellos los llevaba a negar la veracidad de todo lo que pudiera parecer extraordinario o milagroso. Además, ese ambiente intelectual se caracterizaba por un gran optimismo en cuanto al ser humano y sus posibilidades. Gracias a la evolución y al progreso que ella conllevaba, parecía acercarse el momento en que los humanos se mostrarían capaces de resolver problemas que hasta entonces pudieron parecer insolubles.

Tales ideas le dieron origen al “liberalismo”, que fue ante todo un intento de entender la fe cristiana de tal modo que fuera compatible con ellas. El liberalismo no fue en modo alguno un movimiento monolítico. Al contrario, la noción misma de “liberalismo” implicaba libertad para pensar de diferentes modos, siempre que no se cayera en lo que los liberales llamaban “superstición”. Lo que hubo fue una amplia corriente de pensamiento que muchos vieron como una negación de la fe cristiana. Dentro de esa corriente había un pequeño número de radicales —los llamados “modernistas”— para quienes la fe cristiana y la Biblia no eran sino una religión y un gran libro entre muchas religiones y muchos libros. Pero por lo general los liberales eran personas de profunda convicción cristiana, que se sentían obligados por esa misma convicción a responder a los retos intelectuales del momento, y a hacerle posible la fe al ser humano moderno.

Al mismo tiempo, cabe decir que el liberalismo se abrió paso mayormente en el nordeste del país, y sobre todo entre gentes de clase media, para quienes las cuestiones intelectuales de la época parecían ser un reto más urgente que las condiciones sociales de los obreros urbanos. En el Sur y el Oeste, el liberalismo hizo poco impacto.

La respuesta no se hizo esperar, pues muchos veían en el liberalismo una amenaza al centro mismo de la fe cristiana. Al nivel popular, lo que más se discutió fue la teoría de la evolución, y hasta hubo intentos de dirimir la cuestión en los tribunales de justicia. Hacia fines del siglo XX, se continuaba discutiendo en algunas regiones de los Estados Unidos si las escuelas públicas debían o no exponer la teoría de la evolución, y cómo debían hacerlo para no contradecir la Biblia. Entre los teólogos conservadores, sin embargo, la cuestión de la evolución era solamente un ejemplo del modo en que las nuevas ideas amenazaban los “fundamentos” de la fe, negando la autoridad de las Escrituras.

Pronto esa palabra, “fundamentos”, se volvió el tema característico de la reacción antiliberal, que por ello recibió el nombre de “fundamentalismo”. En 1846, cuando ese movimiento comenzaba a tomar forma, se organizó la Alianza Evangélica, con el propósito de unir a todos los que veían el liberalismo como una amenaza a la fe. Pero fue en 1895, en una reunión junto a las cataratas del Niágara, que el movimiento anunció los cinco “fundamentos” de la fe que no podían negarse sin caer en los errores del liberalismo. Esos fundamentos eran la infalibilidad de las Escrituras, la divinidad de Jesucristo, su nacimiento virginal, su sacrificio expiatorio en la cruz en sustitución por los pecados humanos, y su resurrección física y pronto retorno. Poco después, la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana adoptó principios semejantes. A partir de entonces, y por varias décadas, el fundamentalismo logró la adhesión de la mayoría de los protestantes, particularmente en el sur del país.

Por otra parte, es interesante notar que, aunque el fundamentalismo se declaraba defensor de la ortodoxia tradicional, también sirvió para dar origen a nuevas interpretaciones del mensaje bíblico. Su énfasis en la infalibilidad absoluta de las Escrituras, y su rechazo de buena parte de los estudios históricos sobre la Biblia, le hacían posible crear interpretaciones en las que diversos textos se yuxtaponían para así crear nuevas doctrinas. De todos estos esquemas, el que mayor éxito tuvo fue el “dispensacionalismo”, que tomó varias formas, de las cuales la más conocida es la propuesta por Cyrus Scofield. Este dividía la historia humana en siete “dispensaciones”, de las cuales la sexta es la presente. En 1906 publicó la “Biblia de Scofield”, que pronto logró gran popularidad en diversos círculos fundamentalistas. Así el fundamentalismo se alió al dispensacionalismo, aunque no siempre siguiendo todos los detalles del esquema de Scofield.

En el entretanto, el liberalismo hacía su más notable contribución en lo que se llamó el “evangelio social”. La mayor parte de los liberales, por pertenecer a las clases medias y educadas, no estaba interesada en los graves problemas de las masas urbanas.

Por ello, la mayoría de los liberales no siguió el camino del evangelio social. Empero un pequeño núcleo sí se dedicó con ahínco a mostrar las relaciones entre las demandas del evangelio y las condiciones onerosas en que vivían las masas urbanas. El más famoso de los proponentes del evangelio social, Walter Rauschenbush, fue profesor de historia eclesiástica desde 1897 hasta que murió, en 1918. Pero lo que le hizo famoso fue su insistencia en la necesidad de ajustar el sistema económico norteamericano a las exigencias del evangelio. Según él, el liberalismo económico, es decir, la doctrina de que la ley de la oferta y la demanda basta para regular la economía, resulta en gran desigualdad e injusticia social. La tarea de los cristianos es entonces ponerles coto a ese liberalismo y al poder desenfrenado del capital. Al mismo tiempo, los cristianos tienen que ocuparse de que se promulguen leyes que reorganicen la sociedad de tal modo que se alivie el sufrimiento de los pobres y se haga mayor justicia.

El punto de unión entre el evangelio social y el liberalismo en general era su optimismo en cuanto a la capacidad humana y al progreso de la sociedad. Pero los proponentes del evangelio social no concordaban con los demás liberales, para quienes bastaba con confiar en el progreso natural de la criatura humana y de la sociedad capitalista. Para el evangelio social, el progreso debía dirigirse en pos de la justicia social.

Tanto el liberalismo como el fundamentalismo lograron su apogeo en tiempos en que el progreso económico y político de los Estados Unidos parecía garantizado. La guerra con México, la abolición de la esclavitud y la guerra con España en 1898 (que llevó a la anexión de Puerto Rico y la independencia de Cuba y, mucho después, de Filipinas) parecían indicar que los Estados Unidos, y las razas nórdicas que en ellos predominaban, estaban destinados a guiar al mundo hacia una época de adelanto y prosperidad. Entonces estalló la Primera Guerra Mundial, y muchos comenzaron a dudar de tales esperanzas. Pero la narración de esos acontecimientos corresponde a la próxima sección de esta historia.

Nuevas religiones

Uno de los más notables fenómenos en la vida religiosa norteamericana durante el siglo XIX fue la aparición de varios movimientos de inspiración cristiana, pero que por sus prácticas y doctrinas eran más bien nuevas religiones. De los muchos grupos así surgidos, los más notables son los de los mormones, los Testigos de Jehová y la Ciencia Cristiana.

Durante sus años mozos, el fundador del mormonismo, Joseph Smith, pareció ser un fracaso. Sus padres eran campesinos que habían emigrado de Vermont al estado de Nueva York en busca de mejores condiciones económicas, pero sin éxito. El joven Joseph no tenía interés alguno en las labores agrícolas, y se dedicó a buscar tesoros

ocultos, a base de supuestas visiones. Tales actividades le acarrearón conflictos con la ley, y en términos generales el futuro profeta no era bien visto en la comunidad. Entonces declaró que el “ángel Moroni” se le había aparecido mostrándole una colección de tabletas de oro, escritas en jeroglíficos egipcios.

Además, Moroni le entregó dos “piedras de vidente” que le permitirían leer los jeroglíficos. Escondido tras una cortina, Smith se dedicó a traducir las tabletas en voz alta, mientras otros, al otro lado de la cortina, escribían lo que él dictaba. Así surgió el Libro de Mormón, publicado en 1830. Al principio del libro, se incluía el testimonio de varias personas que decían haber visto las tabletas originales, antes que Smith declarara que Moroni las había reclamado y llevado consigo. En el libro mismo se narraba el origen de los indios americanos, a partir de la confusión de Babel. Tras una larga lucha entre los indios buenos y los malos, solo dos quedaron de los buenos: Mormón y su hijo Moroni. Estos dos escondieron las tabletas de oro, hasta que Moroni, reaparecido en forma de ángel, se las mostró a Smith.

Poco tiempo después de publicado su libro, Smith contaba con buen número de seguidores. Cuando una de las muchas comunidades religiosas que entonces existían en los Estados Unidos se les unió, los mormones empezaron a organizarse en vida comunitaria. Según ellos, su nueva religión era al cristianismo lo que éste había sido al judaísmo: su culminación. Smith continuaba teniendo nuevas visiones, que le apartaban cada vez más del cristianismo ortodoxo. Tras establecerse por un tiempo en Ohio, Smith y los suyos se trasladaron a Illinois, donde fundaron una comunidad autónoma, con su propia milicia, y que llegó a llamar a Smith “Rey del Reino de Dios”. Las tensiones con la sociedad circundante se hicieron cada vez mayores, al tiempo que Smith se declaraba candidato a la presidencia de los Estados Unidos y suprimía toda oposición a sus ideas. A la postre, la turba enardecida se posesionó del profeta y de uno de sus seguidores, y los linchó.

La dirección del movimiento quedó entonces en manos de Brigham Young, quien guió a los mormones (oficialmente llamados “Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”) a Utah. Allí fundaron un estado autónomo, hasta que en 1850, en su expansión hacia el oeste, los Estados Unidos se posesionaron de la región. Esto trajo nuevos conflictos, particularmente por cuanto dos años después Young declaró que Smith había tenido una visión, hasta entonces guardada en secreto, ordenando la poligamia. En 1857 estalló la guerra entre los mormones y los Estados Unidos. A la postre, los mormones se fueron amoldando a la vida norteamericana, dejando a un lado su espíritu visionario y comunitario, acomodándose a la clase media y por fin, en 1890, abandonando la poligamia de modo oficial, aunque muchos continuaron practicándola por largo tiempo. A partir de entonces, se volvieron una gran fuerza política en el estado de Utah y en los alrededores. Y, a través de su obra misionera, se extendieron a diversas partes del mundo.

Los Testigos de Jehová son el resultado del modo en que muchos en los Estados

Unidos empezaron a leer la Biblia como un libro donde encontrar claves escondidas acerca de los tiempos por venir y del fin del mundo. Su fundador, Charles Taze Russell, fue también expresión del resentimiento, profundamente arraigado en las clases bajas, contra el orden político, económico y religioso. Por ello declaró que los tres grandes instrumentos de Satanás eran el gobierno, los negocios y las iglesias. Además se pronunció en contra de la doctrina trinitaria y de la divinidad de Jesús, y declaró que su segunda venida ya había tenido lugar en 1872, y que el fin ocurriría en 1914.

El año 1914, aunque trajo la Primera Guerra Mundial, no trajo el Armagedón esperado, y Russell murió dos años después. Su sucesor fue Joseph F. Rutherford, más conocido como “el juez Rutherford”. Fue éste quien, en 1931, le dio al movimiento el nombre de “Testigos de Jehová”, y lo organizó en una gran maquinaria misionera y publicitaria, al tiempo que reinterpretaba las profecías de Russell de acuerdo con los nuevos tiempos. A partir de entonces el movimiento ha crecido rápidamente en diversas partes del mundo.

La Ciencia Cristiana es la principal expresión norteamericana de una larga tradición religiosa que hemos encontrado en varios puntos de la presente Historia, al tratar acerca del gnosticismo, del maniqueísmo, y del espiritualismo de Swedenborg. En términos generales, esta tradición sostiene que el mundo material es, o bien imaginario, o bien de importancia secundaria; que el propósito de la vida humana está en vivir en armonía con el Espíritu universal; y que las Escrituras han de ser interpretadas a base de una clave espiritual, generalmente desconocida por el común de los cristianos.

La fundadora de la Ciencia Cristiana, Mary Baker Eddy, sufrió diversas enfermedades desde su juventud, al parecer varias de ellas de carácter nervioso. Casada y viuda dos veces, pobre y enferma, víctima de dolores que la llevaron al uso inútil de la morfina, Mary Baker acudió por fin a P.P. Quimby, quien sostenía que la enfermedad no era sino un error, y que el conocimiento de la verdad bastaba para curarla. Sanada por Quimby, a partir de entonces se dedicó a dar a conocer sus ideas, hasta tal punto que a la muerte del maestro quedó convertida en su principal exponente.

Varios años después, en 1875, Mary Baker publicó la primera edición de su libro Fe y ciencia, con clave de las Escrituras. Este libro, que en vida de su autora fue publicado 382 veces, se volvió el manifiesto fundamental de la nueva doctrina. En él Mary Baker (que tomó de su tercer esposo el nombre de Eddy) utilizaba los términos tradicionales de la ortodoxia cristiana (“Dios”, “Cristo”, “Jesús”, “Salvación”, “Trinidad”, etc.), al mismo tiempo que les daba un sentido “espiritual” distinto del tradicional. En esto nos recuerda las interpretaciones gnósticas de la Biblia, donde palabras tales como “verdad”, “vida” y otras tomaban un sentido distinto del comúnmente aceptado. En todo caso, al igual que Quimby, Mary Baker Eddy sostenía

que las enfermedades no eran sino un error mental, el resultado de una perspectiva equivocada, y que para sanarlas no se debía acudir a médicos ni medicinas, sino a la “ciencia” espiritual que Jesús empleó, y que ahora ella había redescubierto. De igual modo, el conocimiento de esa “ciencia” produciría felicidad y prosperidad—según las entendía la clase media norteamericana.

En 1879 se fundó oficialmente la Iglesia Científica de Cristo, que pronto tuvo adeptos en diversas partes del país, y dos años después Mary Baker Eddy fundó en Boston un “Colegio Metafísico”, donde se adiestraban los “practicantes” (no “pastores”) de la nueva fe.

Mary Baker Eddy se dedicó entonces a centralizar cada vez más el gobierno de la Iglesia Científica de Cristo. La de Boston fue declarada “Iglesia Madre”, a la cual debían pertenecer todos los que verdaderamente quisieran ser miembros de la Iglesia Científica de Cristo. Al mismo tiempo, se tomaron medidas para evitar que se introdujeran cambios doctrinales en el movimiento. Mary Baker Eddy declaró que la segunda venida de Jesús había tenido lugar en la inspiración divina que la había dirigido al escribir su libro. Para evitar toda desviación doctrinal, se prohibieron los sermones, sustituyéndolos por la lectura alterna de textos selectos de la Biblia y del libro de Eddy, “a fin de que no se mezcle error humano en la doctrina divinamente inspirada”. Estos textos, seleccionados y ordenados por Mary Baker Eddy, se leen hasta el día de hoy en el culto de la Iglesia Científica de Cristo, alternadamente, por un hombre y una mujer, pues las mujeres tuvieron siempre un lugar importante en el movimiento.

A pesar de la salud y felicidad que sus doctrinas prometían, los últimos años de vida de Mary Baker Eddy fueron tiempos de dolor y desasosiego. Sus dolores físicos no se aliviaban sino con repetidas dosis de morfina, y su angustia espiritual era tal que se creía en necesidad de estar rodeada de sus seguidores para evitar las ondas de “magnetismo animal” de sus enemigos.(Figura La “Iglesia Madre” de Boston) Así terminamos nuestra rápida ojeada del cristianismo norteamericano durante el primer siglo después de la independencia del país. Resulta claro que ese cristianismo presenta un mosaico tan complejo como el de la sociedad norteamericana, y quizá el lector se sienta confuso al leer de un número tan grande y complicado de “denominaciones” y movimientos. Pero esos años, y las décadas que los siguieron, marcaron la gran época de expansión de la influencia norteamericana, y que por tanto el cristianismo que hemos estudiado, con todas sus características peculiarmente norteamericanas, dejó su huella sobre el cristianismo en varias regiones del mundo.

Horizontes políticos:

Europa

96

No hay sistema religioso ni superstición alguna que no se base en el desconocimiento de las leyes de la naturaleza. Los creadores y defensores de tales necedades no previeron el progreso de la mente humana. Convencidos de que en su época se sabía todo lo que habría de saberse, . . . construyeron sus sueños sobre las opiniones de entonces.

Antoine-Nicolas de Condorcet

En Europa, los últimos años del siglo XVIII trajeron profundas convulsiones políticas y sociales. Aunque de hecho hubo sacudimientos en diversos países, los más notables tuvieron lugar en Francia, en la serie de acontecimientos conocidos como la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa

Luis XVI (el mismo que en 1787 decretó la tolerancia para los protestantes franceses) no fue hábil administrador ni político sabio. Durante su reinado, las condiciones económicas de Francia empeoraron, al tiempo que los gastos del Rey y su corte aumentaban desmesuradamente. Falta de fondos, la corona trató de obtenerlos de la nobleza y del clero, dos grupos que tradicionalmente se habían visto libres de impuestos. Ante la resistencia que era de esperarse, el Rey y sus ministros convocaron a los Estados Generales. Estos eran una especie de parlamento, constituido por tres “órdenes”: el clero, la nobleza y la burguesía. Puesto que el propósito del Rey era utilizar los Estados Generales para vencer la resistencia del clero y de la nobleza, sus ministros sugirieron que la convocatoria se hiciera de tal modo que el Tercer Orden, es decir, la burguesía, tuviera mayor representación que los otros dos. Bajo la dirección del primer ministro Necker, un banquero protestante en quien el Rey confiaba para obtener los fondos necesarios, los Estados Generales fueron convocados.

Además de darle al Tercer Estado tanta representación como al clero y la nobleza combinados, la convocatoria y las reglas de elección se aseguraban de que entre los representantes del clero los hubiera, no solo de la jerarquía, en su casi totalidad aristocrática, sino también de los curas locales, gente del pueblo que se mostraría dispuesta a tomar medidas contra la aristocracia.

Cuando por fin se abrieron las sesiones de los Estados Generales, el 4 de mayo de 1789, el Tercer Estado contaba con más representantes que los otros dos combinados, y entre los casi trescientos representantes del clero menos de la tercera parte eran prelados. Los demás eran curas del pueblo, que al tiempo que representaban la iglesia sentían profunda simpatía hacia las quejas de las masas.

El conflicto surgió apenas convocados los Estados Generales. El Tercer Orden insistía en que la asamblea debía reunirse en una sola cámara, y las decisiones debían hacerse por mayoría de votos. El clero y la nobleza, por su parte, preferían las sesiones y votaciones por separado, de modo que que ambos tuvieran dos votos frente al voto único de la burguesía. Empero el Tercer Orden se mostró inflexible.

Unos pocos curas, disgustados con la actitud aristocrática de los prelados, se unieron al Tercer Orden, que por fin, el 17 de junio, se declaró “Asamblea Nacional”, reclamando que en todo caso contaba con la mayoría de votos de los Estados Generales. Dos días después el clero votó a favor de unirse con esa Asamblea. Al día siguiente, cuando los asambleístas encontraron que el gobierno había cerrado su sala de sesiones, se reunieron en un campo de tenis e hicieron voto solemne de no desbandarse hasta tanto le dieran a Francia una constitución.

Entretanto, las dificultades económicas iban en aumento, y el hambre se hacía cada vez más general entre el bajo pueblo. El Rey y los suyos, por su parte, acuartelaron tropas en las cercanías de París, y se deshicieron de Necker. La reacción popular no se hizo esperar. Por toda la ciudad hubo motines que culminaron cuando, el 14 de julio de 1789, el pueblo amotinado se apoderó de la Bastilla, un viejo castillo que servía de prisión a los enemigos del Rey.

A partir de entonces, los acontecimientos se sucedieron con vertiginosa rapidez. El Rey capituló al ordenarles a la nobleza y al clero que se reunieran con el Tercer Estado para formar una Asamblea Constituyente. Esta asamblea promulgó entonces la Declaración de derechos del hombre y ciudadano, que vino a ser uno de los documentos fundamentales de los movimientos democráticos tanto en Francia como en otras partes del mundo. Cuando el Rey se negó a aceptar ésta y otras acciones de la Asamblea, el pueblo de París se sublevó, y a partir de entonces la familia real quedó virtualmente prisionera en París.

Siguiendo las líneas trazadas por su propia Declaración de derechos, y por los filósofos a que nos referimos en la sección anterior, que abogaban por un orden político distinto, la Asamblea reorganizó el gobierno nacional, no sólo en los asuntos políticos y fiscales, sino también en lo religioso. En este último campo, el paso crucial

fue la promulgación de la Constitución civil del clero, en 1790.

Por siglos la iglesia francesa se había enorgullecido de sus “libertades galicanas” frente a la autoridad romana. Luego, la Asamblea Constituyente, que se consideraba a sí misma depositaria de la soberanía nacional, tenía razones para considerarse también autorizada a reorganizar la vida eclesiástica. Esa reorganización era a todas luces necesaria, pues los abusos eran muchos. Los altos cargos eclesiásticos, ocupados en su casi totalidad por miembros de la aristocracia, no se utilizaban para pastorear la grey, sino para el beneficio personal de quienes los ocupaban. Varios de los antiguos monasterios y abadías se habían vuelto centros de buen vivir, y ricas prebendas para los privilegiados. Todo esto requería reforma. Pero también había en la Asamblea Constituyente un buen número de delegados que se consideraban a sí mismos ilustrados, y que creían que la iglesia no era sino un baluarte de la superstición y del privilegio social. Luego, en la promulgación de la Constitución civil del clero se conjugaron diversos intereses y opiniones.

En general, el propósito de la Constitución era reformar la iglesia. Casi todo lo que en ella se estipulaba era de beneficio para la vida religiosa. El problema estribaba en si la Asamblea tenía o no derecho de reformar la iglesia, como decían algunos, “sin consultar a la iglesia”. Quién era esa “iglesia” que debía consultarse, no estaba claro. Algunos abogaban por un concilio nacional. Pero la Asamblea Constituyente no podía permitirse el lujo de convocar tal concilio, que sería dominado por los prelados y les daría nuevo auge a los privilegios de la aristocracia. Otros sugerían que se consultara al papa, y ése fue el camino que el Rey siguió antes de sancionar lo promulgado por la Asamblea. Pero esto en sí mismo parecía ser una violación de la soberanía nacional. Al mismo tiempo, puesto que la Asamblea misma había revocado las leyes sobre los diezmos, parecía necesario que fuera ella la que se hiciera responsable de reorganizar y sostener la iglesia.

Cuando el Papa, a la sazón Pío VI, le comunicó al Rey que la Constitución era cismática, y que no la aceptaría, el Rey, temeroso de la reacción de la Asamblea, no dio a conocer la decisión pontificia, y continuó haciendo gestiones para que el Papa cambiara de opinión. A la postre, llevada a posiciones cada vez más extremas, la Asamblea decretó que todos los que tuvieran cargos eclesiásticos debían aceptar bajo juramento la Constitución civil del clero, so pena de perder dichos cargos. Ya para entonces el Rey había capitulado una vez más a la presión de la Asamblea, y se había declarado a favor de la Constitución Civil, con la reserva de que esperaba que el Papa la aprobase.

El resultado fue que toda la iglesia francesa se dividió. En teoría, el único castigo que los “no juramentados” recibirían era ser depuestos de sus cargos. A base de la Declaración de derechos, no se les podía privar de su libertad de conciencia, y quienes quisieran seguir teniéndoles por sacerdotes podrían hacerlo, con la sola salvedad de que tendrían que cubrir sus propios gastos, mientras los “juramentados” serían

sostenidos económicamente por el gobierno. Pero en realidad pronto se desató la persecución contra los no juramentados, a quienes se consideraba sospechosos de falta de patriotismo, o de sentimientos antirrevolucionarios.

Mientras tanto, en el resto de Europa, los elementos revolucionarios, que poco antes habían sido derrotados en diversas intentonas en los Países Bajos y en Suiza, cobraban nuevos alientos, al tiempo que las monarquías y las aristocracias temían que lo que estaba sucediendo en Francia repercutiera en sus propios territorios. Esto a su vez le dio más fuerza al elemento extremista dentro de Francia. Cuando, en 1791, la Asamblea Constituyente le cedió el lugar a la Asamblea Legislativa, en el nuevo cuerpo había muchas menos voces de moderación. Medio año más tarde, Francia le declaraba la guerra a Austria y a Prusia, con lo cual se inició una serie de conflictos bélicos que continuaron casi sin interrupción hasta el fin de las guerras napoleónicas en 1815. Cuando la guerra con Austria y Prusia tomó un mal giro, la enemistad de la Asamblea se dirigió contra el Rey, a todas luces simpatizante de los aristócratas y monarcas extranjeros. Al día siguiente de la batalla de Valmy, en que los franceses pudieron por fin detener el avance de los prusianos, la Convención Nacional ocupó el lugar de la Asamblea Legislativa. En su primera sesión, la Convención abolió la monarquía y proclamó la república. Cuatro meses más tarde, el Rey, condenado por alta traición, era ejecutado.

A los pocos meses, en la región de la Vendée, se produjo un alzamiento cruento, especialmente por parte de campesinos pobres exasperados por el gobierno de la burguesía, que solo había logrado desquiciar la economía y no había resuelto las dificultades de la clase baja rural. La presión por parte de las potencias extranjeras aumentaba. En el país se desató una ola de terror que, uno tras otro, fue llevando a la guillotina a todos los principales jefes revolucionarios.

A todo esto se unió una fuerte reacción contra el cristianismo, tanto protestante como católico. Los nuevos jefes de la revolución estaban convencidos de que eran heraldos de una nueva era en que la ciencia y la razón se sobrepondrían a todas las supersticiones y los sistemas religiosos, que en fin de cuentas no eran sino producto de la ignorancia humana. Con el nacimiento de la nueva edad, era hora de dejar a un lado las supersticiones de la vieja.

Fue a base de esas ideas que la Revolución Francesa creó su propia religión, que se llamó primero “Culto a la Razón”, y después “Culto al Ser Supremo”. Llevada a sus extremos, la Revolución no se ocupó más de hacer valer la Constitución civil del clero, sino que prefirió crear su propia religión, con sus propias ceremonias. Al principio, esto no fue política oficial del gobierno, sino que surgió en diversas partes del país, donde personas ilustradas, tratando de hacer que la religión se conformase a la nueva era, comenzaron una gran campaña de “descristianización”. A la postre, el gobierno nacional tomó la dirección del nuevo movimiento. Como parte de él, se abolió el viejo calendario y se creó uno más “razonable”, con nombres de meses tomados de la

naturaleza, como “Brumario”, “Vendimiario” y “Termidor”, y con “semanas” de diez días. A esto se unieron grandes ceremonias que ocupaban el lugar de las antiguas festividades religiosas. La primera de ellas fue la procesión y ceremonias que acompañaron el traslado de los restos de Voltaire al “Panteón de la República”. Después se construyeron templos a la Razón, se crearon “santorales” que incluían, junto a Jesús, a Sócrates, Marco Aurelio y Rousseau, y se inventaron ceremonias para las bodas, la dedicación de niños a la Libertad, y los funerales. En cierto modo, los esfuerzos por parte del gobierno de crear una nueva religión a base de ceremonias civiles y de decretos oficiales nos recuerdan los intentos fallidos de Juliano, muchos años antes, de resucitar el viejo paganismo. Al igual que el paganismo de Juliano, el “Culto al Ser Supremo” carecía de fuerza vital, y desaparecería tan pronto como dejara de ser política oficial del gobierno.

Todo esto no pasaría de lo ridículo, de no ser por los millares de vidas que costó. Juliano se limitó a burlarse de los “galileos” y a fomentar el paganismo. Pero los promotores de la nueva religión francesa usaron de la guillotina con cruel liberalidad. Supuestamente se permitía el culto cristiano. Pero cualquier clérigo que se negara a prestar juramento a la Libertad, o cualquiera que tuviese el más mínimo contacto con fuerzas o ideas opuestas a las de la Revolución, era guillotinado. Así murieron entre dos mil y cinco mil sacerdotes, varias docenas de monjas, y numerosos laicos. Y el número de los que murieron en las cárceles fue también crecido. A la postre, no solamente la iglesia de los que se habían negado a prestar juramento, sino también la de los juramentados, y la protestante, sufrieron tales presiones que casi llegaron a desaparecer. (Triste es decirlo, pero el protestantismo francés, la antigua “iglesia del desierto”, no contó en esa hora con los recios héroes que fueron la gloria del catolicismo. Pasada la Revolución, la tarea de reconstrucción del protestantismo fue por tanto mucho más ardua que la del catolicismo.) Aunque la ola de terror amainó en 1795, la política del gobierno continuó siendo anticristiana. Al mismo tiempo, las victorias militares del régimen revolucionario en Suiza, Italia y los Países Bajos extendieron esa política a nuevos territorios. En 1798 los franceses se adueñaron de los territorios papales y de la persona de Pío VI, a quien llevaron prisionero a Francia.

Empero hacia fines del siglo Napoleón Bonaparte iba cobrando prominencia en Francia, hasta que se adueñó del poder mediante el golpe de estado del 18 Brumario del año VIII de la Revolución (9 de noviembre de 1799). Pío VI había muerto, todavía en manos de los franceses, unos meses antes. Pero Napoleón estaba convencido de que la mejor política no era enemistarse con la iglesia católica, sino lo contrario. Pronto empezó negociaciones con el nuevo papa, Pío VII. Se cuenta que, al enviar un emisario a Roma, Napoleón le mandó a decir al Papa que quería “regalarle cuarenta millones de franceses”. Por fin, en 1801, se llegó a un Concordato entre el papado y el gobierno francés. En ese tratado se reconocía que la religión católica era la de la mayoría de los franceses, y se establecía el modo en que obispos y curas serían nombrados, de tal modo que se salvaguardaran tanto los intereses del estado como los

de la iglesia. Tres años más tarde, cuando Napoleón decidió que el título de “cónsul” no le bastaba, tomó el de “emperador”, y como tal lo coronó Pío VII, en la catedral de Nuestra Señora de París, el 2 de diciembre de 1804. Al mismo tiempo que se acercaba a Roma, Napoleón había dictaminado la libertad religiosa para los protestantes.

En cierto modo, el papado salió ganando de todas estas vicisitudes. Hasta entonces, las “libertades de la iglesia galicana” habían sido celosamente defendidas, tanto por los reyes franceses como por los obispos del país. Pero ahora, al llegar la hora de reorganizar la vida eclesiástica en Francia, Napoleón trató directamente con el Papa, quien a su vez asumió sobre la iglesia francesa, con el visto bueno del Emperador, una autoridad que no habían tenido sus predecesores.

Empero aquella paz no duró largo tiempo. Pronto las ambiciones del Emperador chocaron con la firmeza del Papa, quien vio sus territorios invadidos de nuevo, y a la postre quedó prisionero de los franceses. Aun en medio de su cautiverio, Pío VII se negaba a doblegarse ante el Emperador, cuyo divorcio de Josefina le acarreó nuevos conflictos con la Iglesia Católica. Estos conflictos no amainaron hasta la caída de Napoleón, cuando Pío VII, restaurado a su sede en Roma, concedió una amnistía general a todos los que habían sido sus enemigos, e intercedió ante los ingleses para que éstos garantizaran que Napoleón sería tratado digna y humanamente.

La nueva Europa

Las guerras napoleónicas habían llevado el caos a buena parte de Europa. En España, Portugal, Italia, los Países Bajos y Escandinavia varias casas reinantes habían sido derrocadas. Tras la derrota de Napoleón, las principales potencias que lo habían vencido —Inglaterra, Austria, Prusia y Rusia—negociaron entre sí la forma que tomaría el mapa político de Europa. Francia regresó a sus viejas fronteras antes de la Revolución, y la casa de Borbón fue restaurada en la persona de Luis XVIII, hermano de Luis XVI. Fernando VII de España, y varios otros monarcas depuestos por Napoleón, fueron restaurados. Juan VI de Portugal, que se había refugiado en el Brasil, tardó algún tiempo en regresar a Lisboa, y cuando lo hizo dejó el gobierno del Brasil en manos de su hijo Pedro. Holanda y Bélgica quedaron unidas bajo una sola corona. En Suecia continuó reinando Bernardotte, uno de los antiguos mariscales de Napoleón que había dado pruebas de ser buen gobernante.

Lo que se esperaba con estos arreglos era garantizar la paz en Europa, que en cierto modo quedaba bajo el cuidado de las cuatro potencias vencedoras de Napoleón. Y de hecho, con excepción de la guerra de Crimea en 1854–56, y de la guerra entre Francia y Alemania en 1870–71, el resto del siglo transcurrió en relativa paz internacional.

Pero bajo esa paz internacional existían dentro de cada país y en cada región

tensiones internas que dieron lugar a repetidas conspiraciones, revueltas y derrocamientos. Uno de los principales motivos de tensión era el nacionalismo alemán e italiano. Esos dos países no habían alcanzado todavía su unidad política, y en cada uno de ellos se debatía acerca del modo de alcanzar esa unidad. A tales aspiraciones se oponía Austria, cuyos dominios carecían de unidad cultural y nacional, e incluían extensas porciones de Alemania e Italia. Bajo la dirección de Metternich, canciller de Austria, se creó todo un sistema de espionaje internacional, con el propósito de detener el avance de los movimientos nacionalistas en Alemania e Italia, y de las corrientes liberales y socialistas que existían en toda Europa.

El liberalismo económico y político (que no ha de confundirse con el teológico) era expresión de los intereses de la creciente burguesía mercantil y capitalista. Esta clase veía con buenos ojos la teoría económica del *laissez-faire* —"dejad hacer"—según la cual la ley de la oferta y la demanda bastaba para regular el orden económico. Los gobiernos no debían intervenir para reglamentar el comercio ni el uso del capital. Puesto que era la época en que la revolución industrial hacía su mayor impacto sobre el continente europeo, fue también la época en que se crearon los grandes capitales, precisamente a base del *laissez-faire*. En cuanto a las clases bajas, se pensaba sencillamente que, con el desarrollo industrial, su condición económica mejoraría, y de ese modo todos saldrían ganando. A estas ideas económicas se unían frecuentemente, aunque no siempre, las del liberalismo político, que ponía grandes esperanzas en el sufragio universal (aunque casi siempre de los varones únicamente), y en las monarquías constitucionales al estilo de la de Inglaterra.

La pugna entre estas ideas y el absolutismo tradicional tuvo diversos resultados de país en país. En España, Fernando VII regresó al absolutismo prerrevolucionario. En Francia Luis XVIII, más prudente, estableció un sistema parlamentario. En Alemania, Prusia se volvió campeona del nacionalismo, mientras Austria sostenía el viejo orden. En Italia, unos buscaban la unidad nacional bajo la dirección del Reino de Piamonte y Cerdeña, otros trataban de establecer una república, y aun otros veían en el papado el centro de la futura unidad nacional. En 1830 Bélgica se independizó de Holanda, y en esa lucha las cuestiones religiosas jugaron un papel importante, pues Bélgica era católica, y Holanda protestante. Ese mismo año, elementos republicanos trataron de derrocar la monarquía francesa. Aunque no alcanzaron su objetivo, sí lograron que Carlos X, quien había sucedido a su hermano Luis XVIII, fuera depuesto, y le sucediera Luis Felipe de Orleans, un monarca de ideas mucho más liberales.

El año 1848 trajo nuevas revoluciones. En Italia, Bélgica, Gran Bretaña, Suiza y Francia hubo motines y alzamientos. Suiza logró una nueva constitución. Y en Francia Luis Felipe fue derrocado y se proclamó la Segunda República, que perduró hasta 1851, cuando Luis Napoleón, sobrino del difunto Emperador, se adueñó del poder y tomó el título de emperador, con el nombre de Napoleón III. También en 1848 cayó Metternich en Austria. Y—hecho que al principio pasó casi inadvertido —ese mismo

año Marx y Engels publicaron el Manifiesto comunista.

El mapa de Italia comenzó a cambiar poco después que Camilo de Cavour fue nombrado premier del Reino de Piamonte, en 1852. Con la ayuda de Luis Napoleón de Francia (Napoleón III), Cavour comenzó la tarea de la unificación italiana. A su muerte, en 1861, solo faltaban por unirse al nuevo Reino de Italia los territorios de Venecia y de Roma. Los primeros fueron anexados en 1866, con la ayuda de Prusia frente a Austria.

Los estados pontificios siguieron una historia accidentada durante todo este período. En 1849, la ola revolucionaria que barrió a Europa llevó a la creación de una “República Romana”, y el papa Pío IX, refugiado en territorios napolitanos, fue restaurado por las tropas de Napoleón III. Bajo la protección de Francia, los estados papales lograron mantener una independencia constantemente amenazada. Por fin, en ocasión de la guerra entre Francia y Alemania en 1870, el rey Víctor Manuel de Italia se posesionó de Roma, y con ello completó la unidad nacional.

Víctor Manuel le concedió entonces al Papa, además de una fuerte renta anual, los palacios del Vaticano, de Letrán y de Castelgandolfo, con derechos de extraterritorialidad y de soberanía. Pero Pío IX declaró que esto no era aceptable, y por tanto siguieron años de tensión entre el Vaticano y el gobierno italiano, hasta que en 1929, al firmarse los tratados de Letrán, el papado aceptó los hechos consumados.

Mientras todo esto sucedía en Italia, en Alemania y el norte de Europa la figura dominante era Otto von Bismarck, quien en 1862 había llegado a ser canciller de Prusia. La tarea de Bismarck consistió en excluir a Austria de la Confederación Alemana, y entonces crear una nación de los diversos estados independientes que formaban esa Confederación. Tras diez años de hábil diplomacia y conquistas militares, que culminaron en la guerra con Francia de 1870–71, Alemania quedó unida bajo el rey Guillermo de Prusia, quien tomó el título de Emperador de Alemania.

La política religiosa de Bismarck fue dirigida principalmente contra el catolicismo romano. Esa era la religión de la mayoría de los súbditos de Austria, y por ello el Canciller temía que los católicos en sus propios territorios sintieran simpatías hacia Austria. Además, la política internacional de Bismarck requería buenas relaciones con el Reino de Italia, y la insistencia por parte de los católicos alemanes en el sentido de que su país debía intervenir para devolverle sus estados al Papa le causaba inconvenientes. El Canciller estaba convencido de que el catolicismo era esencialmente oscurantista, y que el protestantismo liberal se adaptaba mejor a la gran misión histórica que aguardaba a Alemania en el futuro cercano. Por todas estas razones, bajo el gobierno de Bismarck se tomaron medidas que no fueron bien vistas por los católicos. Alemania rompió relaciones con el papado, al tiempo que varias órdenes religiosas eran expulsadas del país y se cortaban algunos de los subsidios que los obispos habían recibido del estado. Aunque en 1880, por motivos de conveniencia política, Bismarck reanudó relaciones diplomáticas con el papa, y pronto se abrogaron

muchas de las medidas contra el catolicismo, el conflicto con Bismarck fue uno de los muchos factores que convencieron a Pío IX, quien fue papa del 1846 al 1878, de que existía una oposición inevitable entre el catolicismo romano y la idea moderna del estado. Sobre esto volveremos en otro capítulo de la presente sección. Por lo pronto, baste recalcar que la posición del papado en la nueva Europa que surgió tras las guerras napoleónicas fue en extremo incómoda, y que por ello los papas del siglo XIX dirigieron a la iglesia católica en el período más reaccionario de toda su historia.

Aparte las corrientes teológicas y la obra misionera de que hemos de tratar en otros capítulos, los hechos más notables en el protestantismo del continente europeo durante el siglo XIX se derivaron de la creciente separación entre la iglesia y el estado. Tras la Reforma del siglo XVI, en aquellos países en que el protestantismo triunfó se estableció entre él y el estado una relación semejante a la que antes había existido con la iglesia católica. Pero a raíz de la Revolución Francesa ese estado de cosas comenzó a cambiar.

En Holanda, por ejemplo, la unión entre la Iglesia Reformada y el estado fue rota cuando los franceses conquistaron el país y crearon la República de Batavia. Tras la Restauración, la alianza entre iglesia y estado en ese país fue mucho menos estrecha de lo que había sido antes. Algo semejante sucedió en diversas regiones de Alemania, donde las leyes que fomentaban la uniformidad religiosa se mitigaron en pro de la unidad nacional. En Escandinavia, el impacto del liberalismo político trajo también consecuencias semejantes.

En parte debido a estas nuevas condiciones políticas, y en parte debido al individualismo que caracterizó al siglo XIX, hubo un gran auge del pietismo y de las “iglesias libres”, es decir, aquéllas de que se es miembro por decisión propia, y cuyos miembros las sostienen, en contraste con las iglesias sostenidas por el estado, de las que se es miembro por ser ciudadano de ese estado. Los metodistas y los bautistas se abrieron paso en Alemania y en otros países del norte europeo. Al mismo tiempo, el pietismo luterano y reformado cobró mayor ímpetu, e hizo fuerte impacto en la teología de la época.

Como señalamos anteriormente, el pietismo se caracterizó por su profundo interés misionero. Luego, el auge del pietismo en el siglo XIX fue una de las principales causas de la gran expansión misionera protestante de ese siglo. La otra causa fue la expansión económica, comercial y política de las potencias protestantes. Alemania dominaba la política y la economía del continente europeo. Tanto ella como Holanda crearon vastos imperios ultramarinos, aunque ninguno de ellos llegó a tener la extensión del Imperio Británico. Dadas tales circunstancias, protestantes de tendencias pietistas crearon varias sociedades misioneras cuyo propósito era llevar el evangelio a las colonias de ultramar. En Alemania y Holanda surgieron varias de estas sociedades. Y el mismo fenómeno apareció pronto en países que no contaban con tales imperios, como es el caso de la Sociedad Misionera Evangélica de Basilea y de la Alianza

Misionera Sueca. Al mismo tiempo se organizaban otras sociedades que se ocupaban de los problemas internos de Europa. En Dinamarca, el luterano N.F.S. Grundtvig dedicó sus esfuerzos al cooperativismo agrícola. En Alemania y otros países, las organizaciones de “diaconisas” se consagraron al servicio en hospitales, hogares de ancianos, casas de huérfanos y otras instituciones. Por todas partes surgían organizaciones dedicadas al servicio de los necesitados.

Durante todo este período, la Gran Bretaña siguió un curso paralelo al del resto de Europa. Allí también la revolución industrial hizo su impacto, pero más temprano y en mayor grado. Esa revolución fue de beneficio para la clase media y los capitalistas, al tiempo que actuó en perjuicio de la vieja aristocracia y de las clases más pobres. Estas últimas se vieron sumidas en tristísimas condiciones de trabajo y vivienda. El crecimiento de las ciudades, gracias al auge de la industria y del comercio, trajo consigo la aparición de vastas zonas en que los pobres se veían obligados a vivir virtualmente amontonados. Al mismo tiempo, el liberalismo económico y político avanzaba rápidamente, dándole cada vez más poder a la Cámara de los Comunes frente a la de los Lores.

Tales condiciones produjeron varios resultados. Uno de ellos fue una gran ola migratoria, no solamente hacia los Estados Unidos, sino también hacia Canadá, Australia, Nueva Zelandia y el sur de Africa. Otro fue el surgimiento del movimiento obrero. Al principio de siglo se prohibían los sindicatos, pero en 1825 los mismos fueron autorizados y a principios del siglo XX el Partido Laboral era una gran fuerza política. Fue también en Inglaterra, a la vista cotidiana de las condiciones del proletariado londinense, que Karl Marx desarrolló sus teorías económicas y políticas.

Todo esto hizo también un profundo impacto sobre la iglesia. Al estallar la Revolución Francesa, la Iglesia Anglicana estaba plagada de muchos de los males que hemos visto antes en la iglesia medieval: el absentismo, el pluralismo, y la falta de dedicación por parte de muchos miembros de la alta jerarquía, extraídos en su mayoría de la aristocracia. Durante el siglo XIX, hubo un profundo despertar dentro de esa iglesia. El gobierno promulgó reformas prácticas, prohibiendo los abusos más extremos. Pero hubo también fuertes corrientes de reforma dentro de la iglesia misma. Una de esas corrientes, la de los anglicanos evangélicos, estaba particularmente interesada en darle a la Iglesia Anglicana un tono más protestante, a veces con características semejantes a las del pietismo en el continente europeo.

La otra corriente reformadora que hizo gran impacto en la Iglesia Anglicana fue el “movimiento de Oxford”. Este era un movimiento anglocatólico, cuyo objetivo era darles realce a las grandes tradiciones cristianas. Para los miembros de este movimiento, la sucesión apostólica y la autoridad de los antiguos escritores cristianos eran de gran importancia, como lo era también el sacramento de la comunión, centro del culto cristiano. Uno de los principales jefes de este movimiento, John Henry Newman, se convirtió al catolicismo, y a la postre fue hecho cardenal, aunque siempre

fue mal visto por los católicos conservadores, debido a sus opiniones sobre la evolución de los dogmas. Pero la mayoría de los miembros del movimiento permaneció dentro de la comunión anglicana, y le dio a esa iglesia un fuerte fundamento en la tradición cristiana, unido a una espiritualidad profunda.

También como resultado de estas tendencias surgieron en la Iglesia Anglicana órdenes monásticas, tanto de hombres como de mujeres. Varias de estas se dedicaron al servicio de los pobres y los enfermos.

Fue empero entre las iglesias disidentes que hubo mayor vitalidad durante el siglo XIX. El auge de las clases medias trajo consigo el de las iglesias disidentes, que eran fuertes entre esas clases. Los metodistas, bautistas y congregacionalistas dieron muestras de gran vitalidad, no solo en su aumento numérico, sino también en las muchas sociedades que fundaron para ayudar a los necesitados, remediar los males sociales y llevar el evangelio al resto del mundo. Para alcanzar las masas pobres y analfabetas, estos grupos organizaron las escuelas dominicales, que después se volvieron práctica común de casi todas las iglesias protestantes.

Otros organizaron la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) y su contraparte para mujeres (YWCA). También surgieron nuevas denominaciones, tales como el Ejército de Salvación, fundado en 1864 precisamente como un modo de alcanzar a las masas urbanas desposeídas.

Todos estos grupos, junto a los anglicanos del ala evangélica, se preocuparon por los males sociales de su época. Fue con el apoyo de metodistas, cuáqueros y otros, que se organizaron sindicatos obreros, se abogó por la reforma de las cárceles, y se legisló contra los abusos de que los niños eran objeto, particularmente en el trabajo.

Quizá el más importante logro de los cristianos británicos durante este período fue la abolición de la esclavitud. Desde mucho antes, los cuáqueros y los metodistas se habían opuesto a esa nefanda institución. Pero fue en el siglo XIX, gracias a labor de William Wilberforce y de otros cristianos de profunda convicción, que el gobierno británico adoptó medidas contra la esclavitud. En 1806 y 1811 el Parlamento promulgó leyes prohibiendo el tráfico de esclavos. En 1833 se ordenó que todos los esclavos en las colonias británicas en el Caribe fueran puestos en libertad, y esto se cumplió en 1838. Poco después se adoptaron medidas semejantes con respecto a las demás colonias británicas. Al mismo tiempo, la marina británica se dedicaba a interrumpir el tráfico de esclavos por parte de otras naciones, firmando con ellas tratados que prohibían el transporte de esclavos en alta mar. Poco tiempo después la mayor parte de los países occidentales había abolido la esclavitud.

En resumen, el período que se abrió con las revoluciones en Francia y en América, y que terminó con la Primera Guerra Mundial, trajo grandes cambios en los horizontes políticos de Europa. En general, el catolicismo romano sufrió más que el protestantismo a causa de esos cambios, y por tanto el siglo XIX fue para la iglesia católica un tiempo de reacción contra las ideas modernas. Para el protestantismo por el

contrario, el siglo XIX trajo nuevas oportunidades. Las potencias protestantes aumentaron su poder, tanto en Europa como en sus colonias. El liberalismo político y económico se alió repetidamente al protestantismo, que también escribió páginas dignísimas en su lucha contra la esclavitud y otros males sociales. El resultado fue que, mientras la iglesia católica veía los nuevos tiempos con suspicacia extrema, muchos protestantes los veían con excesivo optimismo. Esto se notó particularmente en el liberalismo protestante, que ya hemos visto en los Estados Unidos, pero que alcanzó su mayor popularidad y sus formas más extremas en Alemania, según veremos en el capítulo IV.

Empero, antes de pasar a ese tema, debemos detenernos a considerar otra región del mundo donde el siglo XIX trajo nuevos horizontes políticos: América Latina.

Horizontes políticos: América Latina

97

Una cadena más sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la iglesia de Roma, que es la fuente del cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre tierna lo ha buscado y lo ha vuelto al redil; ella nos ha dado pastores dignos de la Iglesia y dignos de la República.

Simón Bolívar

Las nuevas naciones

Los grandes sacudimientos políticos que tuvieron lugar en Norteamérica y en Europa se hicieron sentir también en América Latina. Había surgido allí una clase relativamente acaudalada de criollos, descendientes de españoles, que sin embargo no gozaban de los mismos privilegios que los peninsulares. Puesto que todos los nombramientos de importancia se hacían en España, casi siempre recaían sobre peninsulares, muchos de los cuales veían por primera vez las tierras del Nuevo Mundo cuando llegaban para gobernarlas.

Mientras estos recién llegados ocupaban altos cargos, a los criollos les estaban prácticamente vedadas las más altas posiciones, tanto en lo civil como en lo eclesiástico. Tales condiciones se hacían tanto más difíciles de llevar por cuanto los criollos, olvidando el sudor de los indios, negros y mestizos, estaban convencidos de que eran ellos quienes producían la mayor parte de las riquezas de la región.

Estos criollos, fieles súbditos de la corona, se dolían sin embargo de las leyes en virtud de las cuales el comercio resultaba en beneficio de la Península, y no de las colonias (entiéndase, de los criollos que vivían en ellas). Además, puesto que muchos criollos contaban con los medios necesarios, viajaban por Europa, de donde traían ideas republicanas contrarias al orden establecido. Luego, la clase criolla jugó en

América Latina un papel semejante al de la burguesía en Francia.

Aun así, casi todos los criollos se consideraban fieles súbditos de la corona, y los movimientos republicanos hubieran tenido poco éxito de no haber sido por los acontecimientos que tuvieron lugar en Europa. En 1808, Napoleón depuso al rey de España, Fernando VII, e hizo coronar a su hermano José Bonaparte, a quien los españoles dieron el mote de “Pepe Botella”. La resistencia contra el usurpador se replegó entonces a Cádiz, donde una Junta tomó el gobierno a nombre del depuesto monarca. Napoleón pretendió hacer valer en América la usurpación que había tenido lugar en Madrid, pero las colonias se negaron a aceptar lo hecho, y organizaron sus propias juntas de gobierno. Aunque los peninsulares sostenían que tales juntas debían supeditarse a la de Cádiz, los criollos argüían que las colonias eran “reinos”, todos bajo el mismo monarca, pero distintos unos de otros, y que por tanto cada junta debía gobernar directamente en nombre del depuesto soberano. Dadas las circunstancias del momento, y la falta de poder de la Junta de Cádiz, la opinión de los criollos prevaleció, y las colonias españolas en América se gobernaron a sí mismas, aunque siempre en nombre del Rey.

Fernando fue restaurado en 1814, al caer Napoleón. Pero, lejos de mostrar agradecimiento a los súbditos que habían conservado sus posesiones, se dedicó a deshacer mucho de lo hecho por las juntas. La de Cádiz había promulgado en 1812 una constitución relativamente liberal, y Fernando la abrogó. En la misma Península la reacción no se hizo esperar, hasta tal punto que en 1820 el Rey se vio obligado a restaurar la constitución.

En las colonias, la reacción fue aun más marcada. A los criollos que habían gobernado en nombre de la corona se les menospreció, y las leyes liberales que las diversas juntas habían dictado fueron abrogadas. En consecuencia, los mismos criollos que antes se mostraron fieles a la corona ahora se rebelaron contra ella. En La Plata, sencillamente continuaron gobernando el país, supuestamente a nombre del Rey, hasta que el Congreso de Tucumán, en 1816, declaró la independencia.

Tres años antes el Paraguay se había declarado independiente tanto de España como de Buenos Aires. “La Banda Oriental”, Uruguay, siguió una historia turbulenta hasta que logró su independencia, en 1828. Mientras tanto, José de San Martín había cruzado los Andes e invadido Chile, que se declaró independiente en 1810. De allí, con la ayuda de una escuadra al mando de Lord Thomas Cochrane, se trasladó al Perú, donde se entrevistó con Bolívar en Guayaquil.

Mientras todo esto sucedía en el sur del continente, más al norte Simón Bolívar emprendía una campaña semejante. Tras varios esfuerzos fallidos, en 1819 derrotó al ejército realista en Boyacá, tomó a Bogotá, y declaró la independencia de la Gran Colombia (las actuales repúblicas de Colombia, Venezuela y Panamá). Después de aplastar a los realistas en Carabobo (1821), y darle al país la Constitución de Cúcuta, Bolívar se dirigió hacia el sur, donde su lugarteniente Sucre logró la victoria de

Pichincha. El resultado de esta batalla fue la independencia del Ecuador, que se unió a la Gran Colombia. Bolívar marchó entonces sobre el Perú, donde, tras la entrevista de Guayaquil, San Martín le dejó el campo libre. En Ayacucho, Sucre obtuvo una victoria sorprendente y decisiva que prácticamente le puso fin al poderío español en Sudamérica.

Empero los sueños de Bolívar, de crear una gran nación democrática que abarcara la mayor parte del continente, no se realizaron. La Gran Colombia se desmembraba en las repúblicas independientes de Venezuela, Colombia y Ecuador. El Alto Perú insistió en separarse del Perú, tomó el nombre de “República Bolívar” —hoy Bolivia— y le ofreció la presidencia a Sucre. Por todas partes, los criollos pugnaban entre sí, tratando de hacerse dueños del poder. El último sueño de Bolívar, de una gran confederación hispanoamericana, se deshizo en el Congreso de Panamá. La independencia de México siguió un curso distinto. Las noticias de la deposición de Fernando VII habían creado una situación política inestable, y un grupo de criollos se preparaba a dar un golpe contra los peninsulares cuando llegó la noticia de que el complot había sido descubierto. Uno de los conspiradores, el padre Miguel Hidalgo y Costilla, decidió adelantarse a los acontecimientos. En el Grito de Dolores (16 de septiembre de 1810), Hidalgo proclamó la independencia de México, y pronto se encontró al frente de un ejército de sesenta mil indios y mestizos. Hecho prisionero y ejecutado, Hidalgo fue sucedido por otro cura, el mestizo José María Morelos. Luego, desde sus mismos inicios la independencia mexicana contó con el apoyo y la dirección de mestizos e indios. Aunque bajo Agustín Iturbide los criollos volvieron a hacerse cargo de la situación, siempre hubo fuertes corrientes que pugnaban en pro de los indios y mestizos. Particularmente en tiempos de Benito Juárez, y después en la Revolución Mexicana, estas corrientes dejaron su huella indeleble en la sociedad mexicana.

La Capitanía General de Guatemala, que formaba parte del Virreinato de Nueva España, se hizo independiente en 1821. Tras un breve período bajo el gobierno de México, se intentó lograr la unidad de la región mediante una confederación. Pero esta se disolvió y dio lugar a las actuales repúblicas de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. (Panamá fue parte de Colombia hasta 1903, cuando los Estados Unidos, insatisfechos con las condiciones que Colombia ponía para la construcción del Canal, intervinieron en la región.).

También el Brasil logró su independencia a consecuencia de las guerras napoleónicas. En 1807, huyendo de las tropas invasoras de Napoleón, la corte de Lisboa se refugió en Brasil. En 1816, terminadas las guerras, Juan VI fue proclamado rey de Portugal y Brasil. Tras tan larga permanencia en Río de Janeiro, el Rey no tenía prisa alguna en regresar a Lisboa, y no lo hubiera hecho de no haber sido porque las circunstancias políticas lo obligaron a ello en 1821. Como regente quedó en el Brasil don Pedro, hijo del Rey. Al año siguiente, cuando el príncipe recibió órdenes de regresar a Portugal, se negó a hacerlo. En Ipiranga, al grito de “¡independencia o

muerte!”, Pedro proclamó su ruptura con Lisboa. Tras breve resistencia, todas las guarniciones accedieron al nuevo orden, y tres meses después el príncipe era coronado como Pedro I, emperador del Brasil. En 1825, Portugal aceptó los hechos consumados, y reconoció la independencia de su antigua colonia. A regañadientes, porque las circunstancias políticas se lo exigían, Pedro I accedió a un régimen parlamentario. Pero a la postre se vio obligado a abdicar a favor de su hijo Pedro II. Tras un turbulento período de regencia, Pedro II se hizo cargo del poder en 1840. Durante casi medio siglo llevó al país por caminos de prosperidad. Pero a la larga también se vio obligado a abdicar, pues la abolición de la esclavitud le había ganado la malquerencia de los latifundistas, y su insistencia en que el ejército permaneciera ajeno a la política no era bien vista por los militares. En 1889 se proclamó la república, y el país entró en un período de dificultades políticas y económicas semejantes a las que venía sufriendo desde mucho antes la América española.

La Revolución Francesa fue la ocasión inmediata de la independencia de Haití. En esa colonia francesa, una exigua minoría blanca era dueña de gran número de esclavos negros, que se rebelaron tan pronto como los acontecimientos en Francia privaron a los blancos del apoyo militar de la metrópoli. Tras varios años de confusión, Toussaint L’Ouverture logró instaurar cierta medida de orden, pero los franceses se apoderaron de él mediante una artimaña, y murió prisionero en Francia. Empero esto no le puso fin a la rebelión, y en 1804 Jean Jacques Dessalines proclamó la independencia de Haití. A la muerte de Dessalines, el país se dividió en una república al sur y un reino al norte. Por fin, en 1820, el presidente Jean Pierre Boyer conquistó el reino del norte. Dos años después conquistó también la porción española de la isla, que quedó bajo su poder hasta 1844. En 1825, Francia reconoció la nueva nación, e Inglaterra hizo lo propio poco después. Los Estados Unidos no lo hicieron sino hasta 1862, pues los estados esclavistas se oponían al reconocimiento de una nación nacida de una rebelión de esclavos.

En varios de estos casos, vemos un curso paralelo. Las ideas republicanas procedentes de los Estados Unidos y de Francia fueron el marco ideológico de las revoluciones latinoamericanas. Pero esas revoluciones casi siempre redundaron en beneficio de una clase criolla (o, en el caso de Haití, de caudillos militares) que poco se ocupó del bienestar de las masas. El latifundismo, mal que había existido en tiempos coloniales, continuó y se acrecentó en épocas republicanas. A mediados de siglo, comenzó un período de desarrollo económico a base de grandes capitales extranjeros y de la exportación de productos agrícolas. Esto a su vez le dio nuevo auge al latifundismo, y frecuentemente creó alianzas entre los latifundistas nacionales y los capitalistas extranjeros. Al mismo tiempo surgía en las ciudades una clase media de comerciantes y empleados civiles que rara vez tuvo gran poder, pero que veía sus intereses unidos al desarrollo económico que estaba teniendo lugar. Lo que se esperaba y se prometía repetidamente era que, con el desarrollo del comercio, de la industria y de la educación, todas las clases sociales se beneficiarían, pues hasta los más pobres

recibirían una parte de la nueva riqueza que se estaba creando. Pero para que hubiera tal progreso económico era necesario mantener el orden, y de ese modo se justificaron docenas de dictaduras que podían mostrar que el capital extranjero y el progreso económico se concentraban en los países de mayor estabilidad política.

Durante todo el siglo XIX, el gran debate ideológico en América Latina fue entonces entre “liberales” y “conservadores”. En general, los jefes de ambas facciones pertenecían a las clases más acaudaladas. Pero, mientras los conservadores tenían su mayor fuerza en la aristocracia de los terratenientes, los liberales la tenían entre los comerciantes e intelectuales de las ciudades. Los conservadores tenían las ideas nuevas tales como la libertad de conciencia y la libre empresa. Los liberales las defendían, tanto porque pensaban que eran necesarias para que el país pudiera formar parte del concierto de las naciones modernas, como porque esas ideas se ajustaban a sus intereses. En términos generales, los conservadores miraban hacia España, mientras los liberales miraban hacia Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos. Pero ni unos ni otros estaban dispuestos a alterar el orden social y económico de tal modo que todos pudieran participar por igual. El resultado fue una serie de dictaduras, tanto conservadoras como liberales, de golpes de estado, y de violencias. Por ello, hacia fines del siglo eran muchos los que concordaban con las tristes palabras de Bolívar en el sentido de que la América era ingobernable.

La iglesia y las nuevas naciones

Como hemos consignado anteriormente, durante todo el período colonial la iglesia en la América española y portuguesa se gobernó bajo el régimen del Patronato Real. En consecuencia, la división entre peninsulares y criollos, que se hacía sentir en toda la sociedad, estaba también presente en la iglesia, cuya alta jerarquía estaba constituida mayormente por peninsulares seleccionados por la corona, mientras los criollos y mestizos formaban el grueso del bajo clero. Hubo algunos obispos que apoyaron la causa independentista. Pero en términos generales el episcopado hispanoamericano tomó el partido del Rey, a quien trató de apoyar con numerosas pastorales en que se condenaba la “sedición” de los independentistas. A la postre, muchos de ellos tuvieron que abandonar sus sedes, y los que permanecieron en ellas lo hicieron a base de tensiones constantes con los nuevos gobiernos. El resultado fue que numerosas diócesis importantes, y hasta países enteros, quedaron sin obispos.

Esta situación se hizo tanto peor por cuanto había enormes dificultades en el nombramiento de nuevos obispos. España se negaba a reconocer la independencia de sus antiguas colonias, e insistía en ejercer sobre la iglesia en ellas sus antiguas prerrogativas del Patronato Real. Las nuevas naciones, por su parte, reclamaban que sus gobiernos, como herederos de todos los derechos de la corona española, debían

ejercer sobre la iglesia un Patronato Nacional. Roma no sabía qué actitud tomar, pues España era todavía su aliada en Europa, pero la población de las nuevas naciones formaba una parte considerable de la grey romana. Pío VII, en la encíclica *Etsi longissimo* (1816), hablaba de los “gravísimos daños de la rebelión”, y de “nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro Rey Católico”, pero a la postre se vio obligado a adoptar una postura neutral. En 1824, León XI, en la encíclica *Etsi iam diu*, se refería al movimiento independentista como “cizaña”, y a Fernando como “nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas”. En Europa, no solo España, sino también Francia, Rusia y Austria, se oponían al reconocimiento implícito de las nuevas naciones que tendría lugar si el Papa les nombraba obispos haciendo caso omiso del Patronato Real. Por fin, en 1827, León XII decidió nombrar los primeros obispos para la Gran Colombia, y esa fue la ocasión de las palabras de Bolívar que citamos al principio del presente capítulo. Pero esto no le puso fin a la cuestión, pues Fernando rompió relaciones con Roma, y León XII tuvo que deshacer mucho de lo hecho. Con sus altas y bajas, la cuestión no se resolvió sino cuando el gobierno español, en manos del partido liberal, perdió el apoyo de Roma, y Gregorio VII, en la década de los 30, dio varios pasos hacia el reconocimiento oficial de las nuevas repúblicas. Dado el carácter sacramental del catolicismo romano, la falta de obispos quería decir mucho más que la falta de dirigentes o administradores. Sin obispos no puede haber ordenaciones; y sin ellas no puede haber comunión ni varios otros sacramentos. Luego, en muchas regiones el número de clérigos disminuyó drásticamente, y el cuidado pastoral de las masas se hizo sumamente difícil y superficial.

La actitud del bajo clero, en su mayor parte criollos y mestizos, fue muy distinta de la de los obispos. En México, se dice que tres de cada cuatro sacerdotes apoyaron la insurrección. Dieciséis de los veintinueve que firmaron la Declaración de Independencia argentina eran sacerdotes. Además, es preciso decir que, al comenzar el conflicto, las ideas independentistas tenían poco arraigo popular, y que fueron los curas párrocos quienes más contribuyeron a darles ese arraigo. Fue precisamente por esto que, aunque tanto los obispos como los papas publicaron numerosas pastorales y encíclicas ordenándole a la iglesia hispanoamericana que apoyara la causa realista, no tuvieron el efecto deseado.

Por todas estas razones, la actitud de los jefes independentistas hacia el catolicismo fue compleja. Todos ellos se proclamaban católicos, y en las diversas constituciones que surgieron en los primeros años se afirmaba repetidamente que la religión católica era la del país. Pero las tensiones con Roma eran tales que se llegó a temer que se produjera un cisma entre el catolicismo hispanoamericano y la Santa Sede. Algunos, especialmente en México, llegaron a proponer tal cisma, abogando por la formación de una iglesia católica nacional, aparte de toda obediencia a Roma. Tales proyectos no desaparecerían del todo, sino que surgirían una y otra vez cuando los intereses de Roma parecían chocar con los del país. El caso más notable fue el de

Benito Juárez, en la segunda mitad del siglo, quien alentó proyectos para la formación de una iglesia nacional mexicana.

Tras la independencia, la tensión entre liberales y conservadores se manifestó también en la política religiosa de ambos bandos. Mientras los conservadores abogaban por la continuación de las antiguas prerrogativas de la iglesia y del clero, los liberales se oponían a muchas de ellas. Fue entonces que buena parte del clero nativo, antes partidario de los cambios revolucionarios, se alió al partido conservador, e hizo uso de sus contactos con el pueblo para promover las ideas conservadoras. El principal punto de fricción en este sentido era hasta qué punto el gobierno debía hacerse cargo de diversas funciones ejercidas antes por la iglesia. Los liberales abogaban por la abolición del fuero personal del clero, que lo excluía de la jurisdicción de los tribunales civiles; por la abolición del diezmo como impuesto obligatorio; por la supresión de la inquisición, etc. En todos estos puntos, los liberales ganaron la partida, y poco a poco se fueron eliminando en los diversos países todas estas prácticas e instituciones que eran reliquias del viejo régimen. De igual modo, se estableció el registro civil, cuyas actas de nacimiento tomaron el lugar de las antiguas “partidas de bautismo”, y se instauró el matrimonio civil. A todo esto se oponían los conservadores, mas su causa resultó derrotada.

En sus inicios, el liberalismo hispanoamericano se consideraba a sí mismo católico, y sus medidas en el campo de la religión eran vistas como reformas de la iglesia, y no como actos de oposición a ella. Si el clero se oponía a tales medidas, ello se debía, en opinión de los liberales, no a que fueran en sí anticatólicas, sino a que se oponían a la mentalidad estrecha de un clero que, aunque nativo, miraba todavía hacia España como el centro del universo. Muchos de los primeros liberales estaban convencidos de que sus medidas le darían nueva vitalidad a la iglesia, que a la postre se beneficiaría de las reformas que estaban teniendo lugar.

En la segunda mitad del siglo, el liberalismo se unió a la filosofía positivista de Comte para producir un movimiento mucho más anticatólico, particularmente entre los intelectuales. Augusto Comte fue un filósofo francés, fundador de la sociología moderna, convencido de que la sociedad podía y debía reorganizarse siguiendo los dictados de la razón. Según Comte, la humanidad ha pasado por tres etapas de desarrollo: la teológica, la metafísica y la científica o “positiva”. Aunque todavía quedan vestigios de las dos etapas anteriores, la humanidad se adentra ahora en la edad científica, y por tanto la sociedad está llamada a una reorganización radical según los principios del pensamiento “positivo” o científico. En la nueva sociedad, habrá una separación completa entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Este último deberá ponerse en manos de los comerciantes y capitalistas, que son quienes mejor entienden las necesidades de la sociedad. En cuanto a la autoridad espiritual, bien puede corresponder a una nueva “iglesia católica”, desprovista de su “Dios sobrenatural”, y dedicada a la “religión de la humanidad”. Estas ideas ganaron buen

número de seguidores entre la pujante burguesía latinoamericana, particularmente en el Brasil, pero también en otros países como Argentina y Chile, donde las ideas procedentes de Francia habían gozado siempre de gran prestigio. Puesto que el sistema positivista concordaba con los intereses de la burguesía liberal, ésta hizo suyas muchas de las doctrinas del filósofo francés. El resultado fue una nueva serie de conflictos con la iglesia, al tiempo que los estados se secularizaban cada vez más. Poco a poco, la iglesia fue perdiendo muchos de sus antiguos privilegios, y la separación entre ella y el estado se hizo principio común a muchas naciones latinoamericanas.

La segunda mitad del siglo XIX también trajo consigo fuertes olas de inmigración, especialmente europea, pero también china al Perú. La inmigración era necesaria para el programa de desarrollo económico de la burguesía dominante.

Los inmigrantes proveían la mano de obra necesaria para la industria y el comercio, y servían además de elemento de equilibrio frente a las masas de indios y negros, por una parte, y la vieja aristocracia conservadora, por otra. Para muchos liberales, además, los inmigrantes europeos eran portadores de ideas y tradiciones que se amoldaban mejor al progreso del país.

La inmigración tuvo enorme importancia para la vida religiosa del continente. Muchos de quienes aspiraban a inmigrar eran protestantes, y por ello varios países promulgaron la libertad religiosa, primero únicamente para los inmigrantes, y después para toda la ciudadanía. Pero el principal impacto de la inmigración fue el número creciente de católicos bautizados, pero carentes de todo cuidado pastoral, o de instrucción religiosa alguna. Así, el catolicismo latinoamericano se fue haciendo cada vez más superficial. En las enormes ciudades que resultaron de la ola migratoria, particularmente Buenos Aires y São Paulo, casi todos los habitantes seguían llamándose católicos. Pero eran relativamente pocos los que participaban activamente de la vida eclesiástica.

Ante todo esto, la jerarquía católica reaccionó con intentos cada vez más inútiles de detener el curso de la historia, o de regresar al pasado. Mientras más se difundían las nuevas ideas, más las condenaba la jerarquía. El resultado neto fue que para buena parte de los católicos latinoamericanos la fe vino a ser algo que se sostenía independientemente y hasta frente a la jerarquía de la iglesia y sus enseñanzas. Por tanto, cuando el protestantismo hizo su aparición en este campo, lo encontró blanco para la siega. Empero el curso del protestantismo en América Latina corresponde a otro capítulo de nuestra historia.

Horizontes intelectuales: La teología protestante

98

Pieza tras pieza se va abandonando el método de interpretación que atribuye los fenómenos a una voluntad análoga a la voluntad humana, que obra mediante procedimientos semejantes a los humanos procedimientos. Puesto que esta familia de creencias, antiguamente innumerable, ha perdido la inmensa mayoría de sus miembros, no es aventurado confiar en que el corto número que aún queda desaparecerá también.

Herber Spencer

Los retos intelectuales que el siglo XIX le presentó al cristianismo fueron enormes, y tanto el protestantismo como el catolicismo se vieron obligados a responder a ellos. Empero, mientras el catolicismo lo hizo condenando y rechazando casi todas las ideas modernas, buena parte del protestantismo lo hizo incorporando esas ideas, quizá a veces en demasía. Por tanto, aunque los retos que señalaremos a continuación fueron comunes a ambas ramas de la iglesia, en el presente capítulo nos limitaremos a discutir cómo el protestantismo respondió a ellos, para luego consignar la respuesta católica en el próximo capítulo.

Las nuevas corrientes del pensamiento

Al comenzar el siglo XIX, la revolución industrial había hecho fuerte impacto en casi toda Europa, y hasta en algunas zonas de América. Esa revolución afectó, no solo la economía, sino todos los aspectos de la vida. Los movimientos de población se hicieron notables, pues las gentes tenían que acudir a donde había trabajo, es decir, a los grandes centros industriales, además de que se les negaba el uso de las tierras dedicadas ahora a producir materias primas para la industria. Muchos de estos centros industriales no tenían las facilidades necesarias para acomodar a los recién llegados,

que tenían que vivir entonces en pésimas condiciones. Al mismo tiempo, la fluidez de la sociedad tendía a romper los lazos de la familia extensa—padres, tíos, abuelos y demás parientes—y por tanto la familia quedó reducida a su mínima expresión—padre, madre e hijos—y se perdían muchas de las raíces y tradiciones familiares. Esto a su vez trajo un creciente individualismo, en el que cada persona tenía que considerarse responsable por su propia vida. Por tanto, el tema del “yo” y su desarrollo ocupó buena parte del pensamiento y la literatura del siglo XIX.

La revolución industrial también contribuyó a la idea del progreso. Hasta poco antes, la opinión más común era que las ideas eran tanto más ciertas cuanto más antiguas. En la época del Renacimiento y la Reforma, por ejemplo, lo que se buscaba era regresar a las viejas fuentes del conocimiento, el arte y la religión, fuentes que el Renacimiento buscaba en la antigüedad clásica, mientras la Reforma las buscaba en las Escrituras. Pero ahora las gentes miraban, no hacia el pasado, sino hacia el futuro. La ciencia aplicada se había mostrado capaz de producir riquezas y comodidades que antes no existían. Las posibilidades futuras no parecían tener límite. Ante los ojos de las clases dirigentes de la sociedad, los problemas creados por la revolución industrial eran pasajeros.

Pronto la aplicación de la técnica les hallaría solución, y entonces toda la sociedad se beneficiaría del nuevo orden. Y, puesto que muchos de los intelectuales de la época pertenecían a esas clases, tales ideas de progreso pronto hallaron eco en sus obras. En cierto modo, la teoría de la evolución de Darwin es una expresión de esa confianza en el progreso, llevada ahora al campo de las ciencias naturales. No es solamente la humanidad, sino también el resto de los seres animados, los que han progresado. El progreso es parte de la estructura del universo. Pero, al igual que el progreso social, no se trata de un adelanto fácil, sino de una lucha dura y cruel en la que los más aptos sobreviven, y en esa supervivencia hacen progresar a la especie entera. El título completo del famoso libro de Darwin, publicado en 1859, ámuestra esto: Sobre el origen de las especies mediante la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida.

Si el progreso es un elemento tan importante en la vida de la humanidad, y aun del universo, también ha de serlo la historia, pues ¿qué es la historia sino el progreso del pasado? El siglo XIX se percató como ninguno otro de los cambios radicales que han tenido lugar en la vida humana. A esto contribuyó, no solamente la revolución industrial, sino también el creciente contacto con pueblos de otras culturas, particularmente en Africa y el Pacífico. Así se llegó a la conclusión de que los seres humanos no han sido siempre iguales, y que sus perspectivas religiosas e intelectuales también han evolucionado. Ya hemos hecho referencia a Augusto Comte, quien hablaba de un progreso que llevaba de la mentalidad “teológica” a la “metafísica”, y de ésta a la “científica”. Tales ideas eran expresión del ambiente del siglo XIX. El resultado fue toda una serie de estudios históricos que pusieron en duda mucho de lo

que antes se había dado por sentado acerca del pasado. En el campo de la religión, estos estudios, aplicados a la Biblia, produjeron fuertes sacudidas y largos debates.

Al mismo tiempo, había quienes veían el alto costo social del progreso causado por la revolución industrial. Muchos cristianos trataron de responder a las necesidades de grupos particulares, y así se crearon, por ejemplo, las escuelas dominicales, con el propósito de alcanzar a una población desconectada de los medios tradicionales de enseñanza cristiana. El Ejército de Salvación, la YMCA, y muchas otras instituciones trataron de alcanzar a las masas urbanas, y de aliviar su miseria. Pero los problemas y su solución iban más allá de lo individual, o de lo que alguna institución pudiera hacer por los necesitados. Muchos empezaron a pensar en la necesidad de un cambio radical en el orden social. Si era cierto que había progreso, y si era cierto que la sociedad había cambiado radicalmente en las últimas décadas, ¿por qué no hablar de otros cambios en la sociedad? Como hemos dicho, Comte, a quien se considera el fundador de la sociología moderna, propuso un proyecto de reforma social. Tales empeños abundaron a través de todo el siglo XIX, y la revolución fallida de 1848 fue un intento de ponerlos por obra. El socialismo, en sus muchos matices, vino a ser tema común de quienes se preocupaban por el orden social y sus injusticias, muchos de ellos cristianos convencidos.

Como es sabido, de todos los pensadores socialistas el que a la postre haría mayor impacto fue Karl Marx, cuyo Manifiesto comunista fue publicado en 1848. En su sistema, Marx iba más allá de las utopías socialistas que muchos habían propuesto. Su pensamiento era todo un análisis de la historia y de la sociedad de su época. Parte fundamental de ese análisis era que las ideas, por mucho que parezcan ser construcciones puramente intelectuales, tienen funciones políticas y sociales. La clase dominante desarrolla una ideología que parece puramente racional, pero cuya función es sostener el orden existente. La religión misma es parte de toda esa estructura de apoyo a los poderosos, y de ahí la famosa acusación de ser “el opio de los pueblos”. Empero la historia avanza, y su próximo paso será la gran revolución proletaria, que llevará a la “dictadura del proletariado”, y de allí a una sociedad sin clases en que ni siquiera el estado será necesario: la sociedad comunista. Empero Marx, cuya obra sería un gran reto para los cristianos del siglo XX, pasó relativamente inadvertido en el XIX. Lo que sí estaba claro era que el orden social pasaba por un período de gran fluidez, y que lo que estaba en juego era la forma futura de la vida humana.

Hacia fines del siglo XIX, en la obra de Sigmund Freud, nuevos retos comenzaron a aparecer. Tras largos años en diversas disciplinas, Freud se interesó por el funcionamiento de la mente humana, particularmente en sus niveles subconscientes. A base de muchos años de observación, llegó a la conclusión de que la mente humana es guiada, no solamente por aquello de que se percata, sino también por elementos que nunca surgen al nivel de lo consciente. Esto es particularmente cierto de experiencias e instintos que, por presión social o por otra razón, la mente reprime, pero no logra

destruir. Los instintos del sexo y de la agresión, por ejemplo, continúan actuando en la mente aun cuando se repriman. Todo esto abrió nuevos horizontes a la ciencia psicológica, y también a la teología, particularmente en lo que se refiere a la doctrina del pecado y, en un nivel más práctico, al cuidado de las almas.

Aunque vivieron en el siglo XIX, tanto Marx como Freud se hicieron sentir mayormente en el XX. Empero ambos son ejemplos de lo que estaba sucediendo en su tiempo, cuando se comenzó a aplicar el razonamiento científico, no ya únicamente al conocimiento de la naturaleza, sino también al conocimiento de la sociedad y la psicología humanas. Por ello, es en el siglo XIX que tienen sus raíces disciplinas tales como la sociología, la economía, la antropología y la psicología. Y fue en el contexto de esas disciplinas que los teólogos del XX se vieron obligados a trabajar.

La teología de Schleiermacher

En la sección anterior, al tratar acerca del racionalismo, vimos cómo la obra de Kant le puso fin al racionalismo del siglo XVIII. Si la “razón pura”, al aplicarse a cuestiones tales como la existencia de Dios y del alma, o la vida tras la muerte, no llega sino a callejones sin salida, ¿qué camino ha de seguir la teología al tratar éstas y otras cuestiones de importancia vital? Si las estructuras del pensamiento se encuentran en la mente misma, y no necesariamente fuera de ella, ¿cómo hemos de hablar de realidades últimas? Para responder a estas preguntas, había tres caminos posibles. Y, puesto que en el siglo XIX hubo teólogos que siguieron ya éste, ya aquél, ya el otro, en este epígrafe y los dos que siguen nos interesaremos en tales tres posibles soluciones.

La primera consiste en buscar otro punto de arraigo para la religión que no sea la razón pura. El propio Kant, como hemos visto, intentó hacer esto en su Crítica de la razón práctica. Según él, nos equivocamos al pensar que la religión es básicamente cuestión intelectual, pues de hecho la religión encuentra su lugar, no en lo puramente racional, sino en lo ético. Los seres humanos somos por naturaleza seres morales, y a base de esa moralidad innata es posible probar la existencia de Dios y del alma, la inmortalidad, la libertad y la vida futura. En cierto sentido, lo que Kant ha hecho aquí es tratar de salvar algo del racionalismo cristiano que su obra anterior parecía destruir. Y lo ha hecho buscando para la religión un punto de arraigo fuera de los límites de la “razón pura”.

Algo semejante fue lo que hizo Friedrich Schleiermacher a principios del siglo XIX, aunque basando la religión, no ya en la razón, sea esta “pura” o “práctica”, sino en el afecto. Schleiermacher nació y se crió en el hogar de un pastor reformado de tendencias moravas que colocó la educación de su hijo en manos de los moravos. Aunque Schleiermacher fue reformado, el impacto del pietismo moravo puede verse en toda su teología. En todo caso, el joven Schleiermacher pasó por un período en que el

racionalismo de su época le hizo difícil aceptar varias de las doctrinas fundamentales del cristianismo. Fue el romanticismo lo que le ayudó a salir de tal situación. El romanticismo, que logró gran auge precisamente en los años mozos de Schleiermacher, sostenía que el ser humano era mucho más que la razón fría y calculadora, y a base de tal percepción Schleiermacher comenzó a salir de las dificultades en que le había dejado el racionalismo. Su primera obra importante, los Discursos sobre la religión dirigidos a las personas cultas que la desprecian (1799), fue precisamente un intento de mostrarle a una audiencia profundamente imbuida del romanticismo que la religión debía ocupar un lugar importante en la vida humana. Allí, el argumento fundamental de Schleiermacher es que la religión no es un conocimiento, como pretenden tanto los racionalistas como los ortodoxos más estrictos, ni es tampoco una moral. La religión no se basa en la razón pura, ni tampoco en la razón práctica o moral, sino en el afecto (en alemán, Gefühl).

Aunque en los Discursos Schleiermacher no aclara el contenido exacto de ese “afecto”, sí lo hace en su obra más madura, La doctrina de la fe. Allí se ve claramente que el “afecto” religioso no es cosa sentimental, ni tampoco una emoción pasajera, o una experiencia que aparece de momento, sino que es más bien el sentimiento profundo que nos permite percatarnos de modo directo de la existencia de Aquél quien es la base de toda la existencia, tanto la nuestra como la del mundo que nos rodea. Además, este “afecto”, aunque no se basa en las facultades racionales ni en el sentimiento moral, sí tiene consecuencias importantes tanto en la exposición racional como en la responsabilidad ética. Y no se trata tampoco de un afecto de carácter indefinido, sino que su contenido específico es un sentimiento de dependencia absoluta.

Además, este afecto religioso toma forma específica en cada comunidad religiosa, cuya función es comunicar la experiencia constitutiva de la comunidad, de tal modo que todos puedan participar del mismo afecto. En el caso de Schleiermacher, lo que le interesa es la comunidad protestante, que, según él, se basa en dos momentos históricos fundamentales: Jesús y el impacto que hizo en sus primeros discípulos, por una parte, y la Reforma del siglo XVI, por otra.

La función de la teología está en exponer lo que este sentimiento de dependencia implica, tanto en nuestro propio ser, como en nuestras relaciones con el mundo y con Dios. Luego, todo lo que no se relacione con ese sentido de dependencia no tiene verdadero lugar en la teología. Tomemos por ejemplo la doctrina de la creación. Esta doctrina es importantísima para el sentimiento de dependencia, pues indica que la existencia, no solamente nuestra, sino de todo cuanto existe, depende de Dios. Negar la creación sería negar la dependencia que es parte fundamental del afecto religioso cristiano. Pero esto no quiere decir que tengamos que afirmar un modo particular de creación. La narración de la creación tal como aparece en el Génesis puede ser o no ser un hecho histórico —el propio Schleiermacher no creía que lo fuera—pero en todo

caso no es una cuestión de que la teología deba ocuparse, pues el modo en que la creación tuvo lugar no tiene implicación alguna para nuestro sentimiento de dependencia. Aunque las historias de Moisés fueran ciertas, reveladas de un modo sobrenatural, dice Schleiermacher, “los datos específicos nunca serían artículos de fe en nuestro sentido del término, porque nuestro sentimiento de dependencia absoluta no recibe de ellos un nuevo contenido, ni una nueva forma, ni una definición más clara”. Y lo mismo ha de decirse de otras cuestiones tales como la existencia de los ángeles, la de Satanás, etc. Por las mismas razones, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural ha de rechazarse, no porque se oponga a la ciencia moderna, sino porque esa distinción limitaría nuestro sentimiento de dependencia de Dios a aquellos momentos o lugares en que se manifiesta lo sobrenatural. El carácter de nuestra dependencia, que es absoluta en todo momento, no nos permite hacer tales distinciones.

De este modo, insistiendo que la religión no es conocimiento, Schleiermacher puede interpretar las doctrinas fundamentales del cristianismo de tal manera que no se opongan a la ciencia. La cuestión del modo preciso en que Dios crea no tiene importancia alguna para la teología, que puede dejársela a la ciencia. Pero al mismo tiempo la ciencia no puede tratar acerca de la creación en su verdadero sentido, es decir, como afirmación de que todo cuanto existe depende de Dios.

El impacto de Schleiermacher fue grande. En una época en que muchos decían que la religión era cosa del pasado, las iglesias se llenaban cuando él predicaba. Pero sobre todo Schleiermacher dejó su sello sobre las generaciones posteriores, hasta tal punto que se le ha llamado “padre del liberalismo alemán”.

El sistema de Hegel

El segundo camino que quedaba abierto tras la obra filosófica de Kant era concordar con él en que la mente imprime su sello sobre todo conocimiento, pero entonces, en lugar de declarar que esto demuestra los límites de la razón, afirmar al contrario que la razón es la realidad misma. La razón no es algo que esté en nuestras mentes, y que entonces empleemos para entender la realidad. No. La razón es la realidad, la única realidad que hay. Este fue el camino tomado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), que comenzó su carrera intelectual ocupándose particularmente de la teología, pero después llegó a la conclusión de que el modo en que había concebido la teología era demasiado estrecho, pues debía buscar medios de entender, no solo el fenómeno religioso, sino toda la realidad. Y era necesario entender esa realidad, no como una serie de elementos dispares, sino como una unidad, como un todo. Esto fue lo que propuso Hegel en varias de sus obras, particularmente en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, publicada en 1817. Lo que Hegel propone es la identidad de la razón con la realidad. No se trata sencillamente de

que la razón pueda entender la realidad, o que la realidad le ponga límites a la razón. Se trata más bien de que la razón es la realidad, y la única realidad es la razón. “Lo que es racional existe, y lo que existe es racional”.

Empero al hablar de “razón” Hegel no se refiere al entendimiento estático, a la idea fija y dada, sino al proceso mismo que es el pensar. Al pensar, no nos colocamos frente a una idea fija, para contemplarla. Al contrario, nos planteamos una idea, la examinamos de tal modo que la superamos o negamos con otra idea, y por fin llegamos a una tercera idea que incluye lo que hay de valor en las dos anteriores. Este proceso de plantear una “tesis”, cuestionarla mediante una “antítesis”, y llegar por fin a una “síntesis” es la razón. Se trata entonces de una razón dinámica, de un proceso, de un movimiento que avanza constantemente.

Esa razón no es tampoco algo que exista únicamente en mi mente. La razón universal, el Espíritu, como la llama Hegel a veces, es la realidad toda. Todo cuanto existe no es sino ese pensar, dialéctico y dinámico, del Espíritu.

Sobre esta base Hegel construyó un imponente sistema en el que pretendía incluir toda la historia como el pensamiento del Espíritu. Las diversas religiones, los diversos sistemas filosóficos, los diversos órdenes sociales y políticos, no son sino momentos en el pensamiento del Espíritu. Y en ese pensamiento, nada que ha pasado se niega, sino que se supera y se incluye en una nueva síntesis. Así, el presente incluye todo el pasado, pues lo resume, y todo el futuro, que no ha de ser sino desarrollo racional del presente.

Hegel estaba convencido de que el cristianismo era “la religión absoluta”. Pero esto no se debe, según Hegel lo entiende, a que el cristianismo sea la negación de las demás religiones, sino al contrario, a que es su culminación, en la cual se resume el pensamiento que se ha ido desarrollando en todo el progreso religioso de la humanidad. El tema fundamental de la religión es la relación entre Dios y el ser humano. Y esa relación llega a su punto culminante en la doctrina cristiana de la encarnación, en la que Dios y el ser humano se unen completamente. Esa unidad, que estaba implícita en todas las religiones desde el principio, aparece ahora en su plenitud en la encarnación.

De igual modo, la doctrina de la Trinidad es la culminación de la idea de Dios, pues afirma el carácter dinámico de la realidad última. La dialéctica trinitaria presenta tres movimientos. Dios es idea eterna, en sí y por sí, aun aparte del desenvolvimiento de la realidad racional en lo que llamamos creación. Esto es el “reino del Padre”, que no es sino Dios considerado en sí mismo. El “reino del Hijo” es lo que normalmente llamamos “creación”, es decir, el mundo en el espacio y el tiempo, y culmina con la encarnación de Dios, que muestra la identidad entre el humano y Dios. El “reino del Espíritu” es lo que sigue a la encarnación, a la unión entre Dios y la humanidad, y se manifiesta en la presencia de Dios en la comunidad. Todo esto es el “reino de Dios”, que se realiza en la historia, en la vida ética, y en el orden del estado (Hegel tenía un

alto concepto del estado). Así surge una filosofía completamente libre, que no tiene que sujetarse a dogmas, sino que, gracias al Espíritu cuyo pensamiento es toda la realidad, puede sobreponerse a todas las estrecheces de sistemas parciales.

Este amplio esquema de la realidad que Hegel propuso encontró innumerables admiradores. Por fin parecía que la humanidad había logrado ver la totalidad en su conjunto. Y los seguidores de Hegel se dedicaron a mostrar cómo diversos elementos de la realidad encajaban dentro del magno sistema hegeliano. En cierto modo, las teorías de Darwin, expuestas a mediados de siglo, son expresión del dinamismo de Hegel aplicado a las ciencias naturales. Fue en protesta contra el éxito alcanzado por las ideas de Hegel que el filósofo y teólogo danés Søren Kierkegaard, de quien nos ocuparemos a continuación, se burló del optimismo de los hegelianos, diciendo jocosamente que todos los problemas están a punto de resolverse “ahora que el Sistema está completo o, si no lo está, lo estará para el domingo que viene”. Por otra parte, el sistema de Hegel tuvo impacto, aun entre quienes no lo aceptaron, por cuanto les obligó a tomar en serio la historia. A partir de Hegel, la historia no sería un interés secundario, para quienes no se interesaran por realidades eternas, sino que sería el lugar en que las realidades eternas se conocen. Esta perspectiva, que es eminentemente bíblica, se la debemos a Hegel y en general al siglo XIX.

La obra de Kierkegaard

Uno de los más interesantes personajes del siglo XIX fue el danés Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855). Criado en un estricto hogar luterano que dejó en él una profunda huella, Kierkegaard siempre fue un personaje extraño. Endeble de salud, y con un cuerpo moderadamente torcido, desde niño se vio objeto de burlas que no cesaron durante toda su vida. Pero pronto se convenció de que sus indudables dotes intelectuales le llamaban a una misión especial, y que ante esa misión todo otro interés tendría que ceder. Fue así que decidió romper su compromiso con la joven Regina Olsen, a quien amaba profundamente. El matrimonio, pensaba Kierkegaard, le hubiera hecho feliz, pero al mismo tiempo le impediría ser el caballero solitario de la fe que se sentía llamado a ser. Años después, Kierkegaard compararía su decisión de no casarse con Regina con la decisión de Abraham de sacrificar a su hijo. Y confesaría también que algunos de sus libros fueron escritos “a causa de ella”.

Ante el reto de Kant, quedaba abierto un camino distinto del de Schleiermacher y el de Hegel: declarar que, si bien la razón es incapaz de penetrar la realidad última, la fe sí puede hacerlo. La “razón pura” de Kant no puede probar ni la existencia de Dios, ni su inexistencia; pero la fe conoce a Dios directamente. El cristianismo no se basa entonces en su racionalidad, ni es parte de un sistema como el de Hegel, ni consiste en un sentimiento de dependencia absoluta, como pretendía Schleiermacher. El

cristianismo es cuestión de fe; de fe en el Dios que se ha revelado en las Escrituras y en Jesucristo.

Si esto fuera todo, Kierkegaard no estaría diciendo más que lo que siempre han dicho los que se han refugiado en la fe para no tener que enfrentarse a los retos del momento. Tal supuesta “fe” no lo es en verdad, diría Kierkegaard, pues la fe nunca es cosa fácil, ni es tampoco remedio para hacernos la vida más tranquila. Al contrario, la fe es un riesgo, una aventura, que necesariamente conlleva la negación de sí mismo y de los goces del mundo. Es por ello que Kierkegaard condenó a uno de los más famosos predicadores de su tiempo, diciendo que...

Cuando alguien ha logrado, mediante la predicación del cristianismo, todos los bienes materiales posibles y todas las alegrías del mundo, decir que es testigo de la verdad es tan ridículo como hablar de una virgen rodeada de la multitud de sus hijos. Querer tener todos los bienes y las ventajas del mundo, y al mismo tiempo ser testigo de la verdad, ... no es solamente monstruoso, sino hasta imposible, como un ave que sea también pez o un instrumento de metal hecho de madera.

Para Kierkegaard, la gran negación del cristianismo es la cristiandad, que se ha dedicado a hacer fácil el ser cristiano. Se es cristiano sencillamente porque no se es judío ni mahometano. Pero lo cierto es que, precisamente por tener esa idea de lo que es ser cristiano, en realidad se es pagano. Tal cristianismo “barato”, sin costo ni dolor, es como los juegos de guerra, en que se mueven ejércitos y se hace ruido, pero no hay riesgo ni dolor. Y tampoco hay victoria. Lo que llamamos “cristianismo”, dice Kierkegaard, no es sino “jugar al cristianismo”. Y a ese juego contribuyen los que predicán el evangelio, dando a entender que es cosa fácil y atractiva. “En media hora, con solo mover la mano, se arregla todo el asunto de la eternidad, y entonces se puede gozar la vida a plenitud”. Cuando tal sucede, se está cometiendo el “crimen de la cristiandad”, que consiste en “jugar al cristianismo y tomar a Dios por tonto”. Y lo trágico es que nadie se da cuenta de lo ridículo que es tratar a Dios de este modo, como si la Palabra de Dios no fuera tajante.

En la magnífica catedral el Honorable y Muy Reverendo Superintendente General Predicador, el favorito escogido de la gente de moda, aparece ante un auditorio selecto y predica emotivamente sobre el texto que ha seleccionado: “Dios ha escogido a lo bajo del mundo, y lo despreciado”. ¡Y nadie se ríe !

En tales circunstancias, Kierkegaard concibió su misión como la de “hacer difícil el ser cristiano”. Con esto no quería decir que iba a persuadir a las personas que la fe cristiana estaba equivocada. No, sino que iba a persuadirles que la fe fácil que les habían predicado y enseñado distaba mucho de la verdadera fe. En otras palabras, que para ser verdaderamente cristiano hay que percatarse del costo de la fe, y pagar el

precio. Sin ello, se puede ser miembro de la cristiandad, pero no se es cristiano.

El verdadero cristianismo es cuestión de la existencia misma del individuo, y no únicamente del intelecto. Este es el punto principal en que Kierkegaard se ve obligado a rechazar el sistema de Hegel, al que sarcásticamente llama “el Sistema”. Lo que Hegel y sus seguidores han hecho es construir un imponente edificio en el cual no hay lugar para la existencia humana, para esa existencia que tiene lugar en medio de la angustia, la duda y la desesperación. Es como quien construye una hermosa mansión y luego vive en el establo, porque la mansión es tan lujosa que él no encaja en ella. Es este énfasis en la prioridad de la existencia por encima de la esencia lo que le ha valido a Kierkegaard el título de “fundador del existencialismo”, aunque sus intereses y posturas diferían en mucho de los de buena parte de los existencialistas modernos.

La existencia es una lucha constante, una lucha por venir a ser, por nacer. Y esto quiere decir que al colocar la existencia en el centro se hace necesario abandonar, no solo el sistema de Hegel, sino todo otro sistema. “¿Quiere esto decir que no haya sistema alguno? No.... La realidad misma es un sistema —para Dios; pero no puede ser un sistema para quien está en medio de la existencia”.

Empero la existencia que le importa a Kierkegaard es la existencia cristiana. Tampoco ella puede reducirse a un sistema. Y la tragedia de la cristiandad, del cristianismo fácil, es que la existencia cristiana ha dejado de ser una aventura y un riesgo constante en presencia de Dios, para convertirse en una moral o en un sistema de doctrinas. De ahí lo que Kierkegaard llamaría el gran problema, cómo llegar a ser cristiano cuando se vive en medio de la cristiandad.

El cristianismo y la historia

El interés en la historia que hemos visto al principio de este capítulo, y que halló su gran exponente filosófico en Hegel, afectó también los estudios bíblicos y teológicos. En Tubingia, el erudito F.C. Baur (1792–1860) se dedicó a exponer el desarrollo de la teología del según el esquema de Hegel. Para Baur y sus seguidores, en la raíz misma del Nuevo Testamento se encuentra el conflicto entre el cristianismo judaizante de Pedro, y los intereses más universales de Pablo. Y esta tesis y antítesis se resuelven en una síntesis que para algunos es el Cuarto Evangelio, y para otros el cristianismo del siglo segundo. Además, a base de este esquema del desarrollo teológico de la iglesia antigua, algunos dijeron que tal o cual libro no podía ser de la fecha que se le atribuía.

Esto a su vez llevó a grandes debates entre eruditos acerca de mil cuestiones relacionadas con la literatura bíblica; por ejemplo, quién escribió tal o cual libro, y en qué fecha, o si el libro en sí es obra de un solo autor, o de varios. En medio de tales debates, muchos vieron amenazada su fe. Otros trataron de redefinir lo que era la fe

cristiana. Y poco a poco se fueron desarrollando mejores métodos de estudio bíblico que a la postre ayudarían a entender mejor la Biblia.

Algo semejante sucedió con los estudios de historia de la iglesia. La idea de que las doctrinas cristianas habían evolucionado se posesionó de la mentalidad del siglo XIX. Para algunos, esa evolución no era sino un desarrollo de lo que ya estaba implícito en el mensaje original. Pero otros, como el famoso historiador Adolph von Harnack (1851–1930), veían en la historia de los dogmas la historia del abandono progresivo del mensaje original de Jesús, que no era acerca de Jesús. Según Harnack, lo que Jesús predicó fue la paternidad de Dios, la fraternidad universal, el valor infinito del alma humana, y el mandamiento de amor. Fue después, por un proceso que tomó años, que Jesús vino a ser el centro del mensaje. Buena parte de estas ideas de Harnack eran tomadas de uno de los más influyentes teólogos del siglo XIX, Albrecht Ritschl (1822–1889), a quien Harnack llegó a llamar “el último de los padres de la iglesia”. Al igual que Schleiermacher, Ritschl respondió al reto de Kant colocando la religión en una esfera distinta de la “razón pura” o especulativa. Pero Ritschl no podía concordar con Schleiermacher, cuya insistencia en el “sentimiento de dependencia absoluta” le parecía demasiado subjetivista. Según Ritschl, la religión, y muy particularmente el cristianismo, no es cuestión de especulación racional, ni tampoco de sentimiento subjetivo, sino de vida práctica. El racionalismo especulativo es demasiado frío, y no obliga a quien sigue ese camino a un compromiso de fe. El misticismo, por otra parte, es subjetivo e individualista, y le presta poca atención a la necesidad de una comunidad de creyentes.

Pero el cristianismo ha de ser práctico también en el sentido de que se ha de basar en el conocimiento factual de los acontecimientos, y en particular del acontecimiento de Jesús. Lo importante es la revelación de Dios dada en la historia, en la persona de Jesucristo. Cuando la teología olvida esto, cae en el racionalismo o en el misticismo. Ese estudio histórico, según Ritschl, nos lleva a la conclusión de que el centro de las enseñanzas de Jesús fue el Reino de Dios, y la ética del Reino, que es la “organización de la humanidad mediante la acción inspirada en el amor”. Fue en virtud de tales enseñanzas que Ritschl le dio impulso al pensamiento de Rauschenbush sobre el evangelio social, a que nos hemos referido anteriormente (en el capítulo 1).

Todo esto dio en lo que se llamó “la búsqueda del Jesús histórico”. Detrás del Jesús de la fe a quien la iglesia adora, se pensaba, y aun detrás de los Evangelios, hubo un Jesús histórico a quien es necesario redescubrir para saber a ciencia cierta qué es el cristianismo. A esta búsqueda se dedicaron muchos eruditos. A la postre, a principios del siglo XX, Schweitzer, el famoso misionero, médico, músico y teólogo, declaraba que en fin de cuentas toda esa búsqueda del Jesús supuestamente histórico había tratado de encontrar a un hombre del siglo XIX, y no le había encontrado a él, sino a su propia imagen. Por tanto, declaraba Schweitzer, “es bueno que el Jesús histórico de verdad deponga al Jesús moderno, se levante contra el espíritu moderno y traiga sobre

el mundo, no paz, sino espada.... A quienes le obedezcan, ya sabios, ya simples, El se dará a conocer en las luchas, conflictos y sufrimientos que han de pasar en su compañía y, como misterio inefable, sabrán por experiencia propia quién es El”.

Los teólogos que hemos mencionado en este capítulo son solo unos pocos de los muchísimos que podrían mencionarse, pues el siglo XIX fue uno de los períodos de mayor actividad teológica en toda la historia del cristianismo. Pero estos pocos bastan para darnos una idea de la enorme variedad de posiciones y opiniones que surgieron en el protestantismo, y de la vitalidad intelectual que esa diversidad manifiesta. Naturalmente, en todo ese bullir se expusieron ideas y opiniones que pronto sería necesario corregir. Pero el hecho es que, con todos los errores de que se le pueda acusar, la teología del siglo XIX mostró que el protestantismo no temía enfrentarse a los retos intelectuales del momento.

Horizontes intelectuales: La teología católica

99

Nos horrorizamos, venerables hermanos, al ver las monstruosas doctrinas, o más bien los enormes errores que nos oprimen. Son ampliamente diseminados por una multitud de libros, panfletos y otros escritos pequeños de tamaño, pero grandes en su maldad.

Gregorio XVI

Mientras muchos teólogos protestantes seguían el camino del liberalismo, la jerarquía católica trataba de evitar que sus teólogos siguieran el mismo camino, o cualquiera otro que les diera libre juego a las ideas modernas. Esto se entiende si recordamos las grandes vicisitudes por las que el papado pasó durante el período que estudiamos.

El papado y la Revolución Francesa

Al estallar la Revolución Francesa, Pío VI ocupaba el trono papal. Mucho antes, en 1775, este papa había comenzado su pontificado publicando una bula en que atacaba las ideas de los filósofos que abogaban por un nuevo orden social. Luego, desde los inicios de la Revolución, el Papa hizo todo lo que pudo por impedir su progreso. Esto dificultó las negociaciones sobre la Constitución civil del clero, a que hemos hecho referencia. En respuesta, el gobierno republicano de Francia se esforzó por debilitar al papado, no solo en Francia, donde se promulgó el “culto al Ser Supremo”, sino en la misma Roma, donde agentes franceses sembraban ideas republicanas. En 1798, los franceses ocuparon militarmente la ciudad de Roma, donde proclamaron la república, y declararon depuesto al Papa como soberano temporal. Este quedó prácticamente prisionero de los franceses, y murió al año siguiente.

Bajo la protección del emperador Francisco II de Austria, enemigo de Francia, los cardenales se reunieron entonces en Venecia y eligieron papa a Pío VII. Eran los años en que Napoleón subía al poder, y a la postre, en 1801, Francia firmó con el Papa el

concordato a que nos hemos referido antes. Aunque Napoleón no era persona religiosa, no veía la necesidad de malgastar sus fuerzas en conflictos con el papado, y por ello Pío VII, restaurado a su sede romana, pudo reinar en relativa calma por algún tiempo. A fines de 1804, el Papa viajó a París para consagrar emperador a Napoleón, aunque este último, en señal de su autoridad absoluta, tomó la corona de manos del Papa y se la ciñó a sí mismo. Pero al año siguiente el ahora emperador se hacía coronar también rey de Italia, y sus tropas invadían de nuevo la Península. En 1808, ocuparon la ciudad de Roma. El Papa, negándose a huir, excomulgó a todos los que le hicieron violencia a la iglesia, y fue llevado al destierro por los ejércitos victoriosos. Allí quedó hasta que la caída de Napoleón en 1814 le permitió regresar a Roma, donde su primera acción fue proclamar el perdón a todos sus enemigos. Lo mismo hizo por el caído Napoleón, en cuyo favor intercedió ante las potencias vencedoras.

Pío VII murió en 1823, dos años después que Napoleón, y le sucedió León XII. Tanto él como sus sucesores Pío VIII y Gregorio XVI pudieron reinar en relativa paz. Pero siempre la memoria de la Revolución Francesa les inclinó hacia el conservatismo político y teológico. Por ello, repetidamente condenaron el catolicismo liberal, que trataba de sumarse a las nuevas corrientes políticas. El caso más notable fue el del teólogo Félicité Robert de Lamennais, quien se había distinguido por sus ataques contra los intentos por parte de Napoleón de gobernar sobre la iglesia. Tras una complicada peregrinación intelectual, Lamennais llegó a la conclusión de que los monarcas absolutos siempre tratarían de gobernar a la iglesia, y que por tanto lo que los cristianos debían hacer era lanzarse en pro de la libertad política, con el apoyo y bajo la dirección del papado. Para ello, el Papa debía abogar por la libertad de prensa, que sería la vanguardia del nuevo orden. Si el Papa se colocaba a la cabeza de tal proyecto, pensaba Lamennais, la iglesia podría reclamar su debido lugar en el nuevo orden. Mientras Lamennais se limitó a atacar a aquellos gobiernos que no respetaban las prerrogativas de la iglesia, Roma vio en él su gran campeón, y por tanto León XII hasta llegó a pensar en hacerle cardenal. Pero cuando Lamennais empezó a abogar por una alianza entre el papado y el liberalismo político, perdió el apoyo de Roma, que todavía temblaba ante los recuerdos de la Revolución Francesa. Lamennais fue a Roma con la esperanza de convencer al Papa, pero éste, a la sazón Gregorio XVI, condenó sus ideas en dos encíclicas.

Lamennais dejó entonces el seno de la iglesia, y junto a él marcharon muchas otras personas de ideas democráticas. Mientras todo esto sucedía, en Italia iba aumentando el sentimiento nacionalista, que soñaba con la unidad nacional. Una facción importante de ese movimiento veía en el papado el centro alrededor del cual debía formarse la nueva nación.

Pero el temor de los papas a todo lo que pudiera parecer sedición, y su deseo de complacer a los monarcas absolutos del resto de Europa, que tenían interés en ver a Italia dividida, hizo que pronto el movimiento nacionalista tomara rumbos opuestos a

los intereses de los papas.

Pío IX

El pontificado de Pío IX (1846–1878), el más largo de toda la historia, fue un tiempo de paradojas para el papado. La principal de ellas fue que, al mismo tiempo que los papas perdían definitivamente su poder temporal, se promulgaba su infalibilidad. La revolución de 1848, que sacudió a buena parte de Europa, se hizo sentir también en Roma, donde al año siguiente se proclamaba la República Romana. Fue necesaria una nueva intervención por parte de Francia, esta vez a favor del Papa, para que éste pudiera regresar a Roma. Tras su restauración, en lugar de continuar algunas de las libertades introducidas por los republicanos, Pío IX trató de gobernar como soberano absoluto. Al mismo tiempo chocó con Cavour, el alto funcionario del Reino de Piamonte cuya política era la unificación de Italia. El Papa se alió a Austria, mientras Cavour acudió a los franceses. Tras complicadas vicisitudes que no es necesario relatar aquí, las tropas del Reino de Italia tomaron los estados pontificios el 20 de septiembre de 1870. Aunque el Papa se negó a aceptar lo hecho, ese fue el fin del poder temporal del papado, cuya autoridad soberana quedó limitada al Vaticano y otros dos palacios. Mientras tanto, en Alemania se tomaban medidas contra el poder de la iglesia, y otras potencias europeas seguían el ejemplo de Bismarck. Luego, el pontificado de Pío IX marca el fin del poder político de los papas, que había logrado su apogeo en el siglo XIII, bajo Inocencio III.

Al mismo tiempo que Pío perdía su poder, se afanaba por afirmarlo, aunque fuera en materias puramente religiosas. Así, en 1854, proclamó el dogma de la inmaculada concepción de María. Según este dogma, María misma, en virtud de su elección para ser Madre del Salvador, fue preservada de todo pecado, inclusive el pecado original. Este era un punto que los teólogos católicos habían debatido por siglos, y sobre el cual nunca hubo consenso absoluto. Pero lo importante, desde el punto de vista histórico, fue que, al declarar que la inmaculada concepción de María era dogma de la iglesia, Pío IX fue el primer papa en promulgar un dogma por sí mismo, sin la concurrencia de concilio alguno. En cierto modo, la bula *Ineffabilis*, por la que Pío IX promulgó la inmaculada concepción de María, fue un ensayo para ver qué reacción habría ante la idea de que el papa podía promulgar un nuevo dogma por sí solo. Puesto que la bula no provocó mayores protestas, el escenario estaba listo para la promulgación de la infalibilidad papal.

Mientras tanto, el Papa no cesó en su lucha contra las nuevas ideas que iban haciéndose sentir en toda Europa y América. En 1864, publicó la encíclica *Quanta cura*, que iba acompañada de una lista o Sílabo de errores, condenando ochenta proposiciones modernas que los católicos no podían aceptar. Puesto que esa lista

muestra el espíritu del papado en el siglo XIX, vale la pena citar algunos de los errores que se condenan en ella:

13) Que el método y los principios mediante los cuales los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología no se adaptan a las necesidades de hoy ni al progreso de las ciencias.

15) Que cada ser humano puede adoptar y seguir la religión que le parezca verdadera según la luz de la razón.

18) Que el protestantismo no es sino una forma distinta de la misma religión cristiana, en la que es posible agradar a Dios tanto como en la verdadera Iglesia Católica.

21) Que la iglesia no puede determinar dogmáticamente que la religión de la Iglesia Católica es la única verdadera.

24) Que la iglesia no tiene autoridad para usar de la fuerza, ni tiene tampoco poder temporal alguno, ya sea directo, ya indirecto.

30) Que la inmunidad de la iglesia y de las personas eclesiásticas se basa en la ley civil.

37) Que pueden instituirse iglesias nacionales, separadas y completamente independientes del pontífice romano.

38) Que la conducta arbitraria de los pontífices romanos contribuyó a la división entre la iglesia oriental y la occidental.

45) Que todo el gobierno de las escuelas públicas en que se educa la juventud de un estado cristiano, con la sola y parcial excepción de los seminarios, puede y debe quedar en manos del poder civil, de tal modo que no se le permita a otra autoridad inmiscuirse en el gobierno de las escuelas, la dirección de los estudios, la concesión de títulos, o la selección y aprobación de maestros.

47) Que el mejor orden de la sociedad civil requiere que las escuelas públicas, abiertas a niños de todas las clases, y en general todas las instituciones públicas que se dedican a enseñar literatura y ciencia, y a educar la juventud, estén libres de toda autoridad por parte de la iglesia, de toda su influencia moderadora, y queden sujetas únicamente a la autoridad civil y política, de modo que se conduzcan de acuerdo a las opiniones de los gobernantes civiles y a la opinión común de la época.

55) Que la iglesia debe separarse del estado, y el estado de la iglesia.

77) Que en nuestros tiempos ya no es conveniente que la religión católica sea la única del estado, ni que se excluya todo otro culto.

78) Que por tanto es de alabarse el hecho de que en algunos países católicos se haya permitido por ley que los inmigrantes practiquen públicamente sus propios cultos. 79) Que es falso que, si se les da libertad civil a todos los cultos, y si se les permite a todos declarar públicamente sus opiniones e ideas, cualesquiera sean, ello facilita la corrupción de la moral y de las mentes, y propaga la plaga del indiferentismo.

80) Que el pontífice romano puede y debe reconciliarse a, y concordar con, el progreso, el liberalismo, y la civilización moderna.

Como vemos, el tono general de este documento, y de todo el largo pontificado de Pío IX, se oponía a innovaciones tales como la separación entre iglesia y estado, la libertad de cultos, la libertad de la prensa, y las escuelas públicas bajo la supervisión del estado. Al mismo tiempo, el Papa insistía en su autoridad, y en los males que surgirían si no se acataba esa autoridad. Todo esto llegó a su culminación en el Primer Concilio Vaticano, convocado por Pío IX, que comenzó sus sesiones a fines de 1869. En su constitución *Pastor aeternus*, el Concilio promulgó la infalibilidad papal:

Puesto que en nuestros días, cuando se requiere más que nunca el efecto saludable del oficio apostólico, hay no pocos que se oponen a su autoridad, consideramos que es necesario afirmar solemnemente la prerrogativa a que el Hijo Unigénito de Dios se ha dignado unir el sumo oficio pastoral.

Luego, adhiriéndonos fielmente a la tradición que viene desde el principio de la fe cristiana, para la gloria de Dios nuestro Salvador, para la exaltación de la religión católica, y para la salud de los pueblos cristianos, con la aprobación del Sagrado Concilio, enseñamos y definimos como dogma revelado por Dios, que el pontífice romano, cuando habla *ex cathedra*, cuando define, por su autoridad apostólica suprema como pastor y doctor de todos los cristianos, una doctrina de fe o de costumbres que ha de ser aceptada por la iglesia universal, tiene, por la asistencia divina que le ha sido prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad con que nuestro divino Redentor quiso que la iglesia contara al definir cuestiones de fe o de moral. Luego, tales definiciones del pontífice romano son irreformables en sí mismas, y no en virtud del consenso de la iglesia.

Y si alguien (Dios no lo quiera) se atreve a contradecir esta nuestra definición, anatema sea.

De este modo quedaba promulgada la infalibilidad del papa como doctrina de la iglesia católica. Nótese que el texto no indica que el papa sea siempre infalible, sino únicamente cuando habla “ex cathedra”. Estas palabras se incluyeron en el texto de la declaración para responder a las objeciones de quienes señalaban que el papa Honorio, por ejemplo, había caído en error dogmático. La respuesta a tal objeción sería entonces que Honorio, al aceptar una doctrina heterodoxa, no lo hizo “ex cathedra”, sino como persona privada. En todo caso, de los poco más de seiscientos obispos presentes, 522 votaron a favor, dos se opusieron, y más de un centenar se abstuvieron de votar.

La doctrina de la infalibilidad papal no causó la oposición que pudo esperarse. En Holanda, Austria y Alemania, algunos católicos se separaron de la comunión romana y fundaron la Iglesia Católica Antigua. Pero en general las protestas y críticas fueron moderadas.

Lo que sucedía era que, habiendo perdido mucho de su poder, el papado no era ya de temer. El debate acerca de la autoridad del papa había dividido a los católicos, particularmente en Francia, entre “galicanos” y “ultramontanos”. Los primeros eran quienes insistían en las antiguas prerrogativas de la iglesia francesa, y esperaban que el estado salvaguardara esas prerrogativas. Los ultramontanos, es decir, los del partido de “allende los montes”, querían la centralización de la autoridad eclesiástica en el papado. En el Primer Concilio del Vaticano, los ultramontanos parecieron haber ganado la partida.

Pero pudieron hacerlo porque ya el papado había perdido mucho del poder real que los galicanos temían. Prueba de ello fue que la infalibilidad papal fue promulgada el 18 de julio de 1870, y el 20 de septiembre del mismo año Roma capituló ante las tropas del Reino de Italia, y el papado perdió su poder temporal. En cuanto a Pío IX, se declaró prisionero del rey Víctor Manuel, y se negó a aceptar los hechos consumados. Después de todo, los papas habían perdido el gobierno de Roma muchísimas veces, y siempre algún soberano había acudido para restaurarlos. Pero en esta ocasión nadie acudió. Por fin, en 1929, el Papa—a la sazón Pío XI— aceptó oficialmente lo que había sido realidad por más de medio siglo.

León XIII

Al papado de Pío IX, le siguió el de León XIII, también excepcionalmente largo (1878–1903). Dadas las condiciones políticas de Italia, León XIII, que seguía insistiendo en los derechos temporales del papado sobre la ciudad de Roma y sus alrededores, les prohibió a los católicos votar en las elecciones legislativas del país. Esta prohibición, que continuaría hasta bien avanzado el siglo XX, a la larga resultó contraproducente, pues le restó mucho al impacto que los católicos pudieron hacer en los años formativos de la nueva nación italiana.

Pero, al mismo tiempo que seguía esta política conservadora en Italia, León reconoció la necesidad de ceder en otros campos. Así logró que en Alemania la política anticatólica de Bismarck se moderara. Y en Francia, donde la Tercera República siguió una política marcadamente anticlerical, el Papa hizo todo lo posible por adoptar medidas conciliadoras. En 1892 llegó al punto de aconsejarle al clero francés que abandonara su actitud antirrepublicana, y esto a pesar de que unos pocos años antes, en la bula *Immortale Dei*, había declarado que la democracia era incompatible con la autoridad de la iglesia. Lo que sucedía era que el Papa, al tiempo que trataba de reconocer las nuevas realidades de la edad moderna, veía la autoridad papal en términos muy semejantes a los de Pío IX, y seguía soñando con una sociedad católica, bajo la dirección de principios formulados por el papado.

Esto puede verse en el más importante documento de todo el pontificado de León, su bula *Rerum novarum*, promulgada el 15 de mayo de 1891. El tema de esa bula, hasta entonces poco tratado por los papas, es la cuestión de las relaciones entre obreros y patronos. León conoce las dificultades que el desarrollo del capitalismo ha planteado, y comienza afirmando que el conflicto presente se puede ver “en las enormes fortunas de unos pocos individuos, y la pobreza extrema de las masas”. Por ello, es necesario lanzarse a la difícil tarea “de definir los derechos relativos y las obligaciones mutuas de los ricos y los pobres, del capital y el trabajo”.

Estas relaciones se han hecho tanto más tristes por cuanto en tiempos modernos han desaparecido las antiguas organizaciones obreras, y “un pequeño número de hombres muy ricos han podido colocar sobre las masas de los trabajadores pobres un yugo que es poco mejor que el de la esclavitud misma”. Aunque es un error pensar que entre los pobres y los ricos no puede haber sino una guerra de clases, sí es cierto que la defensa de los pobres ha de reclamar especial atención, pues los ricos tienen muchas maneras de protegerse, mientras que los pobres no tienen otro recurso que la protección del estado. Por ello, las leyes han de ser tales que se salvaguarden los derechos de los pobres. En particular, se ha de defender el derecho de todo trabajador a un salario que baste para sostenerle a él y a su familia, sin obligarle a trabajar más allá de los justos límites. Todo esto ha de hacerse, porque “Dios mismo parece inclinarse a favor de los que sufren infortunio”.

Por otra parte, esto no quiere decir que deban aceptarse las opiniones de los socialistas, pues la propiedad privada es un derecho establecido por Dios mismo, como lo es también la herencia. Además, las diferencias en el orden social se deben, en parte al menos, a diferencias naturales entre los seres humanos, “y la fortuna desigual es el resultado de condiciones desiguales”.

Lo que el Papa pide entonces es, en primer lugar, que los ricos practiquen la caridad. Esto quiere decir que nadie está obligado a dar de lo que le hace falta, no solo para sus necesidades más inmediatas, sino también para mantener “su condición en la vida”. Pero, una vez que esas necesidades han sido satisfechas, “es obligación darles a

los necesitados de lo que resta”. Los pobres, por su parte, no deben llenarse de odio contra los ricos, sino que deben recordar que la pobreza es un estado honorable, y que la práctica de la virtud lleva a la prosperidad material.

Pero el Papa sabe que con esto no basta, y por ello, además de lo que ya hemos consignado sobre la obligación del estado de defender a los pobres, aboga por la formación de sindicatos obreros, para defender los derechos de los trabajadores. Estos derechos incluyen, no solamente los salarios y las horas de trabajo, sino también el derecho a practicar la religión católica como es debido, y por tanto León exhorta a la formación de sindicatos católicos, en los que no habrá la enemistad y las rencillas que existen cuando la pobreza no cuenta con la compañía de la religión.

En conclusión, declara León XIII, “la condición de las clases obreras es la cuestión urgente de hoy.... Pero les será fácil a los obreros cristianos resolverla correctamente si forman asociaciones, escogen jefes sabios, y siguen el camino en que antes marcharon sus padres, con tanto provecho para sí mismos y para la sociedad ”. Esta encíclica les dio nuevo ímpetu a los muchos católicos que desde algún tiempo antes trataban de hallarles solución a los muchos problemas planteados por la revolución industrial y por el capitalismo creciente. Algunos, llamados a la acción por la bula, más tarde llegarían a la conclusión de que sus soluciones eran demasiado simplistas. Otros subrayarían los elementos más conservadores del documento, como por ejemplo que los sindicatos deben ser católicos, para oponerse al sindicalismo moderno. Luego, la bula *Rerum novarum*, que marcó el comienzo del movimiento obrero católico contemporáneo, también es índice de la ambivalencia de León en estas cuestiones.

La misma ambigüedad puede verse en la actitud de León XIII hacia los estudios modernos. Este fue el papa que abrió los archivos del Vaticano al escrutinio de los historiadores, convencido de que la verdad surgida de los estudios históricos serviría para fortalecer, y no para debilitar, la autoridad de la iglesia. Al mismo tiempo, había en la iglesia católica quienes aspiraban a realizar estudios históricos sobre la Biblia semejantes a los que estaban teniendo lugar entre protestantes en Alemania y Gran Bretaña. Este fue el tema de la encíclica *Providentissimus Deus*, en la que León afirmaba el valor de los nuevos estudios y descubrimientos acerca de la Biblia, pero también advertía que existía el grave peligro de que fueran empleados mal, en menoscabo de la autoridad de la Biblia y de la iglesia. Luego, tanto los “modernistas” que abogaban por mayor libertad en el estudio crítico de las Escrituras como los que se les oponían pudieron declarar que la encíclica papal les favorecía.

Pío X

El papa que sucedió a León XIII, y que dirigió los destinos de la iglesia católica hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial, fue Pío X (1903–1914). La política

del nuevo papa fue mucho más conservadora que la de su predecesor, y se acercó más a la de Pío IX. El resultado fue un mayor distanciamiento entre las corrientes de la sociedad y del pensamiento modernos, por una parte, y el catolicismo ortodoxo, por otra. Bajo la dirección del Papa, el Santo Oficio promulgó un decreto condenando a muchos de los que se habían atrevido a aplicar los nuevos métodos del estudio histórico a cuestiones teológicas y bíblicas. Estos eran los llamados “modernistas”, de los cuales los más famosos eran el francés A.F. Loisy, el inglés George Tyrrell, y el alemán Hermann Schell. Poco después, en la encíclica *Pascendi domini gregis*, Pío X confirmó lo hecho por el Santo Oficio. El resultado fue que muchos de los “modernistas” dejaron la iglesia, mientras buen número de católicos aprendió a serlo sin prestarles demasiada atención a las declaraciones pontificias.

En resumen, durante los años que van desde la Revolución Francesa hasta la Primera Guerra Mundial, el cristianismo, tanto protestante como católico, tuvo que enfrentarse a nuevas realidades políticas, económicas, sociales e intelectuales.

En términos generales, mientras el protestantismo trató de buscar medios de tomar en cuenta esas realidades, y a veces de adaptarse a ellas, el catolicismo —con notabilísimas excepciones— siguió un curso contrario. Por ello, al comenzar el siglo XX, las diferencias entre católicos y protestantes eran mucho más marcadas que en cualquier período anterior, inclusive durante la Reforma.

Horizontes geográficos: El siglo del colonialismo

100

Sostengo que somos la primera raza del mundo, y que mientras mayor sea la parte del mundo que pobleemos, más se beneficiará la humanidad.

Cecil Rhodes

Desde fines del siglo XV, varias naciones europeas se habían lanzado a la empresa de la colonización del resto del mundo. Las dos potencias que tomaron la iniciativa fueron España y Portugal, y a su expansión colonizadora y misionera dedicamos nuestra atención en la Séptima Sección de esta historia. A mediados del siglo XVI, según consignamos allí, la Gran Bretaña comenzó también su empresa colonizadora, particularmente en Norteamérica y el Caribe. Al mismo tiempo, España y Portugal comenzaban a perder su hegemonía sobre los mares, y por tanto su expansión colonial se detuvo. Entonces entraron en escena, además de los británicos, los franceses, holandeses y daneses. Luego, durante los siglos XVII y XVIII, esas potencias fueron estableciendo enclaves coloniales en diversas regiones del globo.

El propósito de esa colonización no era la conquista militar, al estilo de la de los españoles en México, sino el establecimiento de relaciones comerciales. Lo que los ingleses, por ejemplo, deseaban no era crear un vasto imperio británico, ni forzar a otros pueblos a aceptar su idioma y religión, como lo habían hecho los españoles. Su propósito era más bien crear las condiciones necesarias para beneficiarse económicamente de los productos de una región. Para ello, la conquista militar no era siempre necesaria, y muchas veces podría resultar contraproducente. Ya Portugal había dado el ejemplo de esa clase de colonización en Asia, donde, en lugar de tratar de conquistar regiones enteras—cosa que en todo caso hubiera sido imposible—se contentó con establecer centros comerciales tales como Goa en la India y Macao en China. De igual modo, los intereses portugueses en Angola y Mozambique se limitaron a las costas, cuya posesión les garantizaba lugares de abastecimiento para los buques que navegaban hacia el Oriente.

Cuando la Gran Bretaña y Holanda comenzaron su expansión colonial, esta no fue

una empresa nacional, como lo había sido la conquista de América por España. Al contrario, la empresa colonizadora se colocó en manos de intereses privados que quedaron a cargo de la creación, explotación y gobierno de las colonias. Esto fue lo que vimos al discutir la fundación de las colonias británicas en Norteamérica, varias de las cuales fueron creadas por compañías comerciales, mientras otras fueron puestas a la disposición de nobles ingleses. De igual modo, durante las primeras décadas de la colonización británica en India, esa empresa estuvo a cargo de la Compañía Británica de las Indias Orientales. Y los holandeses colocaron sus colonias bajo la supervisión de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. El gobierno se limitó a certificar tales compañías, que quedaron a cargo del gobierno de sus enclaves comerciales en ultramar.

Al comenzar el siglo XIX, pudo pensarse que el colonialismo europeo tocaba a su fin. Particularmente en el Hemisferio Occidental, las potencias europeas perdieron la mayor parte de sus colonias. La independencia de los Estados Unidos le dejó a la Gran Bretaña, aparte del Canadá, algunas islas en el Caribe y porciones de la costa de Belize y Guayana. Los franceses perdieron a Haití. Y España, todos sus territorios excepto Cuba y Puerto Rico, los cuales conservaría hasta fines del siglo. Al mismo tiempo, las guerras napoleónicas desangraban a Europa, y por tanto podría suponerse que no quedaría mucha energía que dedicar a la empresa colonial.

Empero lo que sucedió fue todo lo contrario. Las guerras napoleónicas contribuyeron a dirigir la atención de la Gran Bretaña hacia las colonias francesas y españolas. Cuando Napoleón llegó a ser dueño de casi todo el continente europeo, la Gran Bretaña se sostuvo gracias a su superioridad naval. Los navíos ingleses, además de impedir que los franceses cruzaran el Canal de La Mancha, se dedicaron a interceptar el tráfico entre la Europa continental (Francia, España, Holanda y Portugal, todas bajo el régimen napoleónico) y sus colonias. El público británico, desalentado por las noticias de las constantes victorias del Emperador en Europa, encontraba aliento en los informes de hechos de guerra en remotas playas, donde la marina inglesa destruía algún fuerte francés, o donde una batalla naval impedía la llegada a Europa de recursos que el Emperador necesitaba para su maquinaria de guerra. El resultado fue que, al terminar las guerras napoleónicas, Inglaterra quedó como dueña de los mares y de varias antiguas colonias francesas y holandesas.

Todo esto coincidió con la principal causa de la enorme expansión colonial europea en el siglo XIX: la revolución industrial. Fue precisamente en esa época que la revolución industrial llegó a tal grado de desarrollo que comenzaron a hacer falta nuevos mercados. Según se fue aplicando la tecnología a la producción industrial, esa producción fue requiriendo mayores capitales y más amplios mercados. Puesto que varios de los países de Europa occidental competían entre sí en el desarrollo industrial, y trataban de cerrar sus mercados a los productos extranjeros, era necesario encontrar o crear mercados fuera de ese ámbito. En cierta medida, esos mercados existían en la

Europa no industrializada, pero no bastaban para satisfacer las necesidades de las grandes industrias que comenzaban a aparecer. Por ello los ingleses primero, y después los franceses, los alemanes y otros, se lanzaron a buscar nuevos mercados allende los mares.

Uno de los resultados de esta competencia entre las potencias industrializadas fue el “neocolonialismo” en América Latina. Escasamente se habían independizado las antiguas colonias españolas, cuando los británicos, franceses y norteamericanos comenzaron a competir entre sí por el dominio de los nuevos mercados. De hecho, fue en esa época que se creó el término “América Latina”, acuñado por los franceses para indicar que ellos, como latinos, tenían más afinidad con las nuevas repúblicas que los británicos o los norteamericanos. Mas a la postre Francia, carente del desarrollo industrial de la Gran Bretaña, perdió la partida. Al empezar la Primera Guerra Mundial, las inversiones de capital extranjero en la América Latina sumaban unos ocho mil quinientos millones de dólares, de los cuales tres mil setecientos millones eran ingleses, mil setecientos millones norteamericanos, y poco más de mil millones franceses. Esas inversiones se hicieron con el consentimiento y el apoyo de las clases acaudaladas criollas, y por tanto se estableció una alianza entre el capital extranjero y el nacional. Puesto que este capital podía funcionar mejor en gobiernos oligárquicos, a cargo de la aristocracia criolla, tales gobiernos encontraron apoyo internacional, y se hizo muy difícil producir cambios radicales en la estructura social de los nuevos países.

Según fue desarrollándose la tecnología de los países industrializados, esa situación fue haciéndose cada vez más marcada. Así, mientras al principio los inversionistas ingleses estaban interesados principalmente en los mercados urbanos de América Latina, y en los productos agrícolas fácilmente obtenibles en los puertos, hacia 1870, con la construcción de vías férreas, se hizo posible explotar mejor el interior de los países. Por ejemplo, mientras Argentina contaba con menos de cincuenta kilómetros de ferrocarriles en 1860, para 1914 había en el país más de treinta mil kilómetros de vías férreas. El resultado fue la aparición de la gran agricultura y ganadería para exportación, con el consecuente crecimiento del latifundismo y el monocultivo. Lo mismo sucedió en el resto del continente.

En Asia, la revolución industrial europea tuvo consecuencias semejantes, aunque a la postre se llegó a la colonización, no solo económica, sino también política, mediante la conquista militar. Allí también el propósito de las potencias industrializadas fue crear nuevos mercados, y por ello se contentaron con establecer centros de comercio en India, China y otros lugares. Pero a la larga, muchas veces a pesar suyo, tuvieron que intervenir militarmente, y gobernar directamente vastas porciones de los territorios con los que solo habían aspirado a comerciar. Lo que sucedía era que una y otra vez los comerciantes, viendo sus intereses amenazados por algún movimiento político en el país, o por la debilidad del gobierno local, o por la proximidad de otra potencia

industrial, apelaban a sus propios gobiernos, que se veían forzados a intervenir militarmente.

Hacia 1870, con el nuevo desarrollo industrial, esta situación se agravó. Ya no se buscaban únicamente mercados para los productos manufacturados, sino también materias primas. Entonces Europa comenzó a codiciar territorios a los que antes había prestado poca atención, particularmente en el interior de África. Además, por la misma época se produjo un cambio en el modo en que los europeos veían las colonias. Hasta entonces, estas sólo habían despertado el interés de los comerciantes, marinos y misioneros. Pero ahora se produjo en toda Europa un furor imperialista. Las demás naciones se percataron de que, casi sin ellas darse cuenta, Gran Bretaña había creado un vasto imperio ultramarino. Únicamente Francia se había ocupado en crear un imperio semejante, aunque mucho menor. En Europa comenzó a circular entonces la idea de que para ser una potencia europea era necesario contar con un imperio ultramarino, y países tales como Bélgica, Italia y Alemania, que hasta entonces se habían ocupado poco del resto del mundo, se lanzaron a conquistarlo. Particularmente en África, se produjo una división territorial en que casi todo el continente quedó bajo el gobierno de alguna potencia europea. Y lo mismo sucedió en las islas del Pacífico, que pronto quedaron repartidas entre los diversos imperios coloniales.

Todo esto fue posible gracias a la otra gran consecuencia del desarrollo tecnológico de Occidente: su superioridad militar. El Occidente contaba con armas que no tenían rival en los países colonizados, y con las cuales era posible derrotar a ejércitos mucho más numerosos. La infantería contaba con rifles de alta precisión y armas de repetición. La artillería, con cañones de largo alcance y relativamente fáciles de transportar. La marina, para 1880, con buques de vapor capaces de destruir flotas enteras de barcos de vela, de remontar ríos para atacar el interior de los países, y de interrumpir el tráfico de cabotaje a lo largo de las costas. Ante tal superioridad militar, hasta los más orgullosos y antiguos imperios —el de la China, por ejemplo— tuvieron que humillarse.

Sólo unos pocos países en Asia y África lograron conservar su independencia política, y aun a estos no se les permitió conservar su independencia económica. China y Japón, por ejemplo, aunque no fueron conquistados por las potencias occidentales, sí fueron forzados, mediante la intervención militar, a abrirse al comercio internacional. Económicamente, y por primera vez en la historia, el mundo vino a ser una vasta red comercial.

En Europa y los Estados Unidos se discutió ampliamente lo que estaba teniendo lugar. Hubo quienes se opusieron a diversas empresas coloniales por considerarlas contrarias al interés nacional. Y algunas voces relativamente aisladas se alzaron en protesta contra el modo en que se trataba a los habitantes de los territorios colonizados. Pero en términos generales los colonizadores estaban convencidos de que su empresa se justificaba en los beneficios que las poblaciones colonizadas recibirían. La cita de

Cecil Rhodes que encabeza el presente capítulo es característica del espíritu de la época. Dios había colocado en manos de los europeos, y de los blancos norteamericanos, los beneficios de la civilización occidental, inclusive la fe cristiana, para que los compartieran con el resto del mundo. Esa responsabilidad era vista como “la carga del hombre blanco”, que debía llevar al resto del mundo las bendiciones de la industrialización, el capitalismo, la democracia y el cristianismo. Si la empresa colonizadora destruía entonces las viejas culturas, o las antiguas bases económicas de una civilización, esto se excusaba, pues a la postre la nueva cultura y las nuevas bases económicas redundarían en bien de todos.

Tales argumentos no carecían de base. Los adelantos de la ciencia médica, por ejemplo, llegaron a lugares antes aislados. Como veremos más adelante, Livingstone estaba convencido de que el único modo de detener el tráfico de esclavos era abrir el Africa al comercio internacional, y probablemente tenía razón. En las naciones colonizadas, hubo muchas personas que recibieron el nuevo orden con entusiasmo, y que se beneficiaron de él.

Pero el sistema todo se basó en una arrogancia étnica y cultural que pronto acarrearía el repudio de los pueblos colonizados. Hacia fines del siglo XIX, ya había en esos pueblos quienes señalaban con argumentos convincentes que muchos de los supuestos beneficios del régimen colonial no lo eran en verdad. Otros muchos, al tiempo que estaban dispuestos a aceptar la tecnología, no estaban dispuestos a aceptar la tutela occidental. Así surgió el movimiento anticolonial que sería una de las características distintivas del siglo XX.

La iglesia participó de todas estas circunstancias. El siglo XIX, que fue la época de expansión de las potencias protestantes, fue también el tiempo del gran avance de las misiones protestantes. La relación entre ambos elementos, colonialismo y misiones, es harto compleja, según veremos en el resto de esta sección. No es del todo exacto decir que los misioneros fueron agentes del colonialismo, pues en algunos casos se opusieron a él, y en muchísimos casos criticaron sus prácticas. Tampoco es cierto que la gran expansión misionera entró por las puertas que el colonialismo le abrió, pues, si bien es verdad que muchas veces las colonias fueron el punto de entrada de los misioneros, también lo es que hubo lugares donde los misioneros llegaron mucho antes que los comerciantes y los colonizadores, y que en muchos casos las autoridades coloniales se opusieron a la obra de los misioneros. Lo que sí es indudable, y los capítulos que siguen probarán hasta la saciedad, es que una innumerable hueste de cristianos, llevados por motivos muy sinceros y por un innegable amor al resto de la humanidad, se lanzó a la tarea de evangelizar al mundo, precisamente en la misma época en que otros se dedicaban a explotarlo, y que el resultado fue que a fines del siglo XIX difícilmente había un rincón del mundo donde no existiera una comunidad que alabara el nombre de Jesucristo.

Al modo en que esta obra se realizó en Asia, el Pacífico, Africa y América Latina,

dedicaremos el resto de esta sección. Empero antes de pasar a narrar esos hechos debemos prestar nuestra atención a algunas características generales de ese gran movimiento misionero.

Quizá el hecho más notable fue la fundación de un sinnúmero de sociedades cuyo propósito era apoyar la obra misionera. Algunas de esas sociedades trabajaban exclusivamente entre los miembros de una denominación particular. Otras cruzaban las barreras denominacionales. Pero todas eran sociedades voluntarias, de tal modo que el sostén financiero de la obra misionera no venía normalmente de las arcas oficiales de la iglesia como institución, sino más bien de las contribuciones de aquellos miembros de la iglesia que se interesaban en la evangelización del mundo. Algunas de estas sociedades se fundaron mucho antes del período que estudiamos. Entre las más antiguas se cuentan la Sociedad para Fomentar el Conocimiento Cristiano (Society for Promoting Christian Knowledge, o S.P.C.K.) y la Sociedad para la Propagación del Evangelio en Tierras Extranjeras (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, o S.P.G.). La primera fue fundada en 1698, y la segunda en 1701. Ambas eran anglicanas, y durante largo tiempo la mayor parte de su trabajo tuvo lugar entre los británicos que vivían en ultramar, aunque también se ocuparon de los habitantes naturales de las colonias británicas. Durante el siglo XVIII, debido al impacto de los pietistas, moravos y metodistas, se fundaron otras sociedades con propósitos misioneros. Empero el auge de las sociedades misioneras vino a fines del siglo XVIII, y durante todo el XIX. En 1792, gracias al empeño de Guillermo Carey—de quien trataremos más adelante—se fundó la Sociedad Bautista Particular para Propagar el Evangelio entre los Paganos, que después tomó el nombre de Sociedad Misionera Bautista. Tres años después, en parte debido al ejemplo de los bautistas, se fundó la Sociedad Misionera de Londres (London Missionary Society, o L.M.S.) mayormente entre metodistas, presbiterianos y congregacionalistas. En 1799, el ala evangélica de la Iglesia Anglicana fundó la Sociedad Misionera de la Iglesia (Church Missionary Society, o C.M.S.). A partir de entonces las sociedades se multiplicaron. En Inglaterra se fundaron varias docenas con fines específicos, tales como la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1804). De allí el movimiento pasó a otras partes de Europa y a los Estados Unidos. Pronto se fundaron sociedades semejantes en Holanda, Suiza, Dinamarca, Alemania y otros países. En Francia aparecieron sociedades tanto protestantes como católicas. En los Estados Unidos se fundó entre congregacionalistas la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras (American Board of Commissioners for Foreign Missions). Cuando uno de sus enviados, el famoso Adoniram Judson, se hizo bautista, esa denominación se sintió impulsada a organizar su propia sociedad misionera, y a la postre fue de esa sociedad que surgió la Convención Bautista Americana. Otras sociedades se fundaron, como ya hemos consignado, para devolver esclavos libertos a Africa, para combatir el abuso del alcohol, para abolir la esclavitud, etc. En 1816 se fundó la Sociedad Bíblica Americana..

La existencia de todas estas sociedades es índice de otra característica del enorme adelanto misionero del siglo XIX: ese avance tuvo lugar con escaso apoyo por parte de las autoridades civiles. Desde tiempos de Constantino, las autoridades habían apoyado decididamente la expansión de la fe cristiana.

Recordemos, por ejemplo, la conversión forzada de los sajones por parte de Carlomagno, o la conquista de América por los españoles. Pero ahora, en el siglo XIX, la mayor parte de los gobiernos europeos se desentendió de la labor misionera.

Durante largo tiempo, la Compañía Británica de las Indias Orientales trató de impedir la entrada de misioneros a los territorios que estaban a su cargo. Los gobiernos europeos, y el de los Estados Unidos, generalmente adoptaron ante las misiones una actitud neutral. Los misioneros de esos países, en teoría al menos, no debían contar con más protección que la que se les extendía a otros ciudadanos de las mismas naciones. Esa protección era importante, y en más de una ocasión alguna potencia occidental acudió en defensa de sus misioneros. Pero con todo, las misiones no eran empresa oficial de los gobiernos, y rara vez contaron con subsidios gubernamentales. Fue precisamente por ello que las sociedades misioneras cobraron tal importancia, pues eran ellas las que recaudaban los fondos y reclutaban el personal necesario para la empresa evangelizadora.

A consecuencia de todo esto, por primera vez en la historia la empresa misionera cautivó el interés del común de los miembros de las iglesias. Naturalmente, los que verdaderamente se interesaron fueron solo una porción de ellos. Pero todos podían contribuir de algún modo. Hasta para los niños se fundaron sociedades misioneras, a cuyos fondos cada niño contribuía una pequeña cantidad semanal o mensual. Las sociedades misioneras también se ocupaban de dar a conocer lo que sucedía en Asia o en Africa, y así se volvieron una de las principales fuentes de información acerca de otras civilizaciones con que el Occidente contó. Pronto, gracias a las sociedades misioneras, había muchas personas que tenían noticias acerca de los lugares más remotos del Africa, o de las costumbres de China o de la India.

Las mujeres jugaron un papel importante en todo esto. Al principio, los misioneros eran varones, aunque muchos de ellos casados, y acompañados de sus esposas. Pero pronto las mujeres llegaron a ocupar un lugar destacado, tanto en las sociedades como en el personal misionero. En varias denominaciones se fundaron sociedades misioneras de mujeres. Algunas de ellas enviaron misioneras de cuyo sostén se ocuparon. Entre católicos, esas mujeres eran generalmente monjas, y se ocupaban de tareas semejantes a las que tenían en sus países: la enseñanza, el cuidado de los enfermos, los asilos para huérfanos y para ancianos, etc. Entre protestantes, muchas mujeres comenzaron a ejercer funciones que les estaban vedadas en sus propias iglesias, tales como la predicación. Naturalmente, esto se debía a una actitud de superioridad racial y cultural, que daba por sentado que las mujeres blancas de los , por ejemplo, no podían predicarles a norteamericanos, pero si a personas de otras culturas y razas. En

todo.caso, a la postre el ejemplo de las misioneras, que tomaban responsabilidades que les estaban prohibidas a sus hermanas en Europa y los Estados Unidos, halló eco en sus países de origen, y por ello el movimiento feminista en el protestantismo occidental tiene algunas de sus raíces en la participación de las mujeres en el movimiento misionero.

Por último, una de las consecuencias más notables del movimiento misionero, particularmente entre protestantes, fue el espíritu de cooperación que comenzó a aparecer entre las diversas denominaciones. Las rivalidades que parecían justificarse en Europa o en los Estados Unidos eran un verdadero tropiezo para la obra misionera en la India o en China. Por ello, los misioneros primero, y después los dirigentes nacionales de las nuevas iglesias, buscaron medios de romper las antiguas barreras entre denominaciones. Varias de las sociedades misioneras que hemos mencionado contaban con miembros de diversas denominaciones. En los campos misioneros, los cristianos se vieron en la necesidad de presentar un frente unido, y desarrollar estrategias basadas en la cooperación más bien que en la competencia. Así fue que el movimiento ecuménico, al menos entre protestantes, surgió en buena parte del movimiento misionero del siglo XIX, tema este a que dedicaremos el último capítulo de esta sección.

Horizontes geográficos:

Asia

101

No discutiré el carácter privado de los misioneros, algunos de los cuales, antes de volverse apóstoles, fueron fabricantes de añil. . . . En lugar de fermentar una hierba, lo cual se hace en veinticuatro horas, se dedican a fermentar todo el país, y sus resultados se harán sentir por años.

William F. Elphinstone, Director de la Compañía de las Indias Orientales

Durante siglos, las antiguas civilizaciones del lejano Oriente habían fascinado a los europeos. En libros medievales se incluían vagos rumores de las extrañas costumbres e increíbles monstruos que había en la región. Los viajes de Marco Polo y otros llevaron a Europa noticias de fabulosas riquezas en las cortes de China e India. En el siglo XVI, los portugueses establecieron contactos permanentes con la región, y a partir de entonces el comercio entre Europa y el Oriente continuó sin interrupción. Tan pronto como pudieron, otras potencias europeas reclamaron su parte del rico botín. Aunque su propósito no era hacer conquistas entre los asiáticos, sino comerciar con ellos, poco a poco la necesidad de lograr o mantener concesiones o ventajas comerciales fue llevando a las potencias europeas a intervenir militarmente, hasta tal punto que al comenzar la Primera Guerra Mundial eran pocos los territorios que no estaban bajo el dominio colonial.

Junto a tal expansión económica, militar y política, marcharon los misioneros, unas veces a la par de los colonizadores, otras tras ellos, y otras delante. En todo caso, al terminar el siglo XIX había pocas regiones del Oriente en que no se conocía, siquiera remotamente, el mensaje de Jesucristo.

La India

El territorio en que primero y más profundamente se hizo sentir el impacto colonial y misionero fue el subcontinente indio: hoy India, Pakistán, Bangladesh y Sri-

Lanka. Allí existía desde tiempos antiquísimos, como hemos consignado en nuestra Primera Sección, una iglesia cristiana que decía haber sido fundada por el apóstol Tomás. Después esa iglesia tuvo contactos con los jacobitas de Siria, y por tanto se unió a ella en su rechazo del Concilio de Calcedonia, por lo cual fue tildada de “monofisita”. Al llegar los católicos en el siglo XVI, trataron de forzar la conversión de estos antiguos “cristianos de Santo Tomás”, con el resultado de que algunos se hicieron católicos y otros continuaron en su antigua fe. Ese remanente recibió más tarde el impacto del protestantismo, particularmente anglicano, y a consecuencia de ello algunos se separaron de la antigua iglesia y formaron la Iglesia de Mar Thoma, protestante en sus doctrinas al tiempo que guarda su liturgia y costumbres tradicionales. Esa iglesia es particularmente fuerte al sur de la India, donde se ha distinguido por su labor evangelizadora.

Los católicos, llegados en el siglo XVI bajo la bandera portuguesa, continuaron la labor iniciada por Francisco Javier, el gran misionero jesuita. Pero la decadencia del poderío portugués les acarreó grandes dificultades. A semejanza de lo que hemos señalado en el caso de América Latina, estas dificultades se debieron principalmente a disputas con respecto al patronato que los papas le habían concedido a la corona portuguesa sobre la iglesia en sus colonias. Roma deseaba retirar los antiguos derechos y privilegios que Portugal consideraba ser suyos a perpetuidad. Por fin Gregorio XVI, que tenía profundo interés en el trabajo misionero, decidió intervenir directamente en los territorios antiguamente reservados para el colonialismo portugués. En 1833, el gobierno portugués rompió con Roma, y ésta hizo enviar a la India y a otras regiones del Oriente fuertes contingentes de misioneros, particularmente jesuitas, que pronto entraron en conflicto con las autoridades portuguesas, tanto civiles como eclesiásticas. El resultado neto de tales conflictos, en que ambas partes se acusaban mutuamente de herejes y cismáticos, fue que durante todo el siglo XIX las misiones católicas avanzaron muy lentamente.

Mientras tanto, los protestantes se habían establecido en la India. Los primeros en hacerlo fueron comerciantes que no tenían gran interés en la conversión de los naturales del país. Al contrario, muchos de esos comerciantes temían que la predicación a los indios acarrearía motines que redundarían en perjuicio del comercio. Pero, como vimos, el siglo XVIII fue la época del pietismo, y este tenía profundo interés en la obra misionera. Luego, desde principios de ese siglo hubo en Europa quienes se interesaron por la predicación del evangelio a los indios.

Una de esas personas fue el rey Federico IV de Dinamarca, quien decidió que debía enviar misioneros a la India. En particular, el Rey pensaba que la pequeña estación danesa de Tranquebar, que desde 1620 se había dedicado al comercio, debía ser también un centro misionero. Puesto que en toda Dinamarca no se encontraron ministros dispuestos a emprender esa tarea, el Rey acudió a la universidad alemana de Halle, centro intelectual del pietismo, y le fueron enviados dos misioneros.

Estos llegaron a Tranquebar en 1706, y allí comenzaron una obra que perduraría hasta el siglo XX, con aportes tanto daneses como alemanes y británicos. Los misioneros de Tranquebar tradujeron las Escrituras a varios idiomas indios, y hacia la segunda mitad del siglo XVIII lograron tal respeto entre los naturales del país, que en mas de una ocasión el misionero alemán Christian Friedrich Schwartz fue llamado a intervenir para evitar encuentros bélicos entre diversos potentados indios.

Empero el gran avance misionero en la India tuvo lugar en el siglo XIX, que fue también la época del creciente poderío británico. Durante el siglo anterior, aunque el mapa de la India era un mosaico de estados relativamente independientes, el poderío del Gran Mogul le daba cierta unidad a la región, y ningún europeo soñó con conquistarla. En 1717, mediante donativos y servicios médicos, la Compañía Británica de las Indias Orientales logró algunas concesiones del Gran Mogul. A partir de entonces, mientras el poderío de los mogules se deshacía, el de la Compañía aumentaba. Para principios del siglo XVIII, casi toda la costa oriental de la India estaba bajo el gobierno de la Compañía. Además, en 1796 los británicos tomaron la isla de Ceilán, hoy Sri-Lanka. Hacia mediados del siglo XIX, casi toda la India estaba bajo el dominio, directo o indirecto, de la Compañía. Pero en 1857 y 1858 se produjo una gran rebelión. Los “sepoys”, soldados indios al servicio de los británicos, tomaron parte activísima en la revuelta, que proclamó emperador de la India al último de los mogules. Cuando los británicos lograron aplastar a los rebeldes, enviaron al presunto emperador al exilio, donde murió, y resolvieron quitarle el gobierno de la India a la Compañía, y colocarlo directamente bajo la corona, dándole al gobernador el título de virrey.

La Compañía Británica de las Indias Orientales se oponía al trabajo misionero, pues temía que la predicación cristiana, y en particular la conversión de algún hindú, pudieran causar una reacción por parte de los indios, y que ello redundara en perjuicio del comercio. Por ello, durante casi un siglo no hubo en las colonias británicas misionero alguno, sino solamente capellanes cuyo ministerio se limitaba a los europeos que vivían en el lugar. Además, tal política por parte de la Compañía no provocaba gran oposición en la Gran Bretaña, donde el interés misionero era escaso, y el poco que había se dirigía mayormente hacia los indios en Norteamérica.

Por todas estas razones, puede decirse que el fundador de las misiones modernas, por lo menos en lo que a la Gran Bretaña se refiere, fue Guillermo Carey. Este se había criado en el hogar de un maestro anglicano, y en sus años mozos, tras una profunda experiencia religiosa, se había hecho bautista. De su hogar había adquirido el hábito de la lectura, que nunca abandonó, y leyendo acerca de los viajes del capitán Cook y otros, se despertó en él un profundo interés en tierras lejanas y culturas diversas. Ello le llevó a preparar un mapa del mundo que incluía notas sobre la cultura y religión de cada lugar, y a estudiar, además del latín, el griego y el hebreo, el holandés y el italiano.

Todo esto, unido a su fe profunda y su constante estudio de las Escrituras, le convenció de que la obligación de predicar el evangelio a toda la humanidad no era un mandato dado únicamente a los apóstoles, como muchos pensaban entonces, sino que era la obligación de los cristianos de todas las generaciones. Tras publicar un ensayo en donde proponía esa tesis, en 1792 predicó ante la Asociación de Ministros Bautistas un famoso sermón de exhortación a las misiones, con el resultado de que pronto se fundó la Sociedad Bautista Particular para Propagar el Evangelio entre los Paganos. Su propósito era recolectar fondos para enviar misioneros, y reclutar personas idóneas para esa tarea. Pero a la postre resultó que el propio Carey se sintió llamado a emprender personalmente la tarea misionera.

En 1793, Guillermo Carey desembarcó en Calcuta, en compañía de su familia y de la del Dr. John Thomas, quien esperaba utilizar sus ingresos como médico para sostenerlos a todos. Puesto que la Compañía de las Indias Orientales se oponía a la labor misionera, no declararon su intención. Pero las primeras dificultades no resultaron de la oposición de la Compañía, sino del mal manejo económico del doctor Thomas, quien ya en Inglaterra se había visto abrumado de deudas, y ahora se inclinaba hacia el mismo camino. A pesar de ello, Carey continuó en su empeño, dedicándose a cuanta ocupación pareció ofrecerle medios de sostén. Una de ellas fue la producción de añil mediante la fermentación de hojas y tallos de índigo, y es a esto que se refiere la cita que encabeza este capítulo. En el momento de mayores estrecheces les escribió a sus amigos en Inglaterra: “Mi posición resulta ya insostenible... Hay dificultades por todas partes, y muchas más por delante. Por lo tanto, tenemos que seguir adelante”. Tal tesón no quedó sin recompensa. Pronto llegaron de Inglaterra, además de los fondos necesarios para la subsistencia de Carey y sus acompañantes, otros misioneros dispuestos a sufrir las mismas estrecheces y participar de la misma aventura.

Puesto que la Compañía de las Indias Orientales no les permitió a los recién llegados desembarcar en Calcuta, se establecieron en la colonia danesa de Serampore, frente a Calcuta. A la postre Carey se les unió, y a partir de entonces Serampore fue el centro de la obra misionera bautista en la región.

Allí los misioneros se dedicaron a múltiples tareas, todas con el propósito de darles a conocer el evangelio a los indios. El propio Carey, que poseía habilidades lingüísticas extraordinarias, se dedicó a traducir la Biblia a los diversos idiomas de la India. A su muerte, había traducido las Escrituras, o porciones de ellas, a treinta y cinco idiomas. Uno de los misioneros, Ward, era impresor, y produjo las matrices necesarias para imprimir las traducciones de Carey. Otro, Marshman, se dedicó a la enseñanza, y pronto hubo en Serampore una escuela de estudios superiores en la que tanto indios como europeos estudiaban. A ambos se les enseñaban las Escrituras cristianas, la ciencia occidental, y los libros sagrados de la India. De ese modo se esperaba que los europeos llegaran a comprender mejor la cultura del país, y que los

naturales, que a la postre serían los encargados de llevar el evangelio a las diversas regiones de la India, pudieran hacerlo con pleno conocimiento, no solo de las Escrituras cristianas, sino también de las de los hindúes y budistas.

Todo esto indica que Carey y los suyos sentían un profundo respeto por la cultura y las tradiciones de la India. Su propósito era crear una iglesia que fuese fiel a esa cultura, siempre que ello no se opusiera al mandato bíblico.

Dos costumbres había en la India que horrorizaban a Carey y sus compañeros: los sacrificios de niños en el río Ganges, y la quema de las viudas en las piras fúnebres de sus esposos. El gobernador Wellesley se mostraba deseoso de prohibir los sacrificios de niños, pero no se atrevía a hacerlo si con ello contravenía lo ordenado en los libros sagrados de la India. Por ello le pidió a Carey que le rindiera un informe al respecto. Cuando, tras minucioso estudio, Carey le informó que los sacrificios de niños no encontraban apoyo alguno en sus libros, sino que eran más bien una práctica de origen oscuro, Wellesley prohibió que se continuara sacrificando niños. Al principio fue necesaria una vigilancia constante para evitar que se continuara esa práctica. Pero poco a poco, en parte convencidos por los argumentos de Carey, los propios hindúes concordaron en abandonarla.

La costumbre de quemar viudas en las piras fúnebres de sus esposos —el rito llamado sati— fue mucho más difícil de desarraigar. El propio Carey cuenta de la primera vez que vio tan horrible rito. Al ver lo que estaba a punto de suceder, imprecó a los presentes, apelando a sus sentimientos humanos y acabando por llamarles asesinos. Pero todo fue en vano. La viuda misma, burlándose de la sensibilidad del misionero, bailó alrededor de la pira, y se acostó junto al cadáver de su esposo. Entonces le colocaron encima dos fuertes cañas, y lo ataron todo de tal modo que la viuda no pudiera levantarse. Cuando Carey protestó, diciendo que se suponía que la viuda muriera voluntariamente, y que estando atada no podría abandonar la pira al sentir las llamas, le dijeron que las cañas y la sogas no eran para atar a la viuda, sino para que la leña no se esparciera. Además lo invitaron a marcharse, diciéndole que no se inmiscuyera en asuntos ajenos. Mas Carey decidió permanecer en medio de aquella turba hostil, dispuesto a saltar y librar a la viuda a su menor queja. Cuando prendieron el fuego, todos los presentes empezaron a dar gritos de júbilo, y fue tal la algarabía que Carey nunca supo si la viuda clamó en su dolor o no. Pero a partir de entonces quedó convencido de la necesidad de abolir el rito del sati.

La lucha fue ardua. Las autoridades británicas, más interesadas en el comercio que en cualquiera otra cosa, temían que la prohibición del sati diera en motines que interrumpieran el comercio. Carey se dedicó una vez más a demostrar que esa práctica no encontraba apoyo alguno en los libros sagrados.

Además él y los suyos, mediante informes y correspondencia, crearon en Inglaterra una fuerte corriente de opinión pública contra el sati. Por fin, tras larga lucha, llegó el edicto que prohibía tal rito. Era el día del Señor, y algunos de los

misioneros creían que debían dedicarse a asuntos religiosos, y dejar la traducción del edicto para el lunes. Pero, recordando el ejemplo del Señor al sanar en el día de reposo, y pensando que la carga sobre sus conciencias sería enorme si una sola viuda moría a causa de su negligencia, corrieron a traducir e imprimir el edicto.

Si nos hemos detenido a narrar con tantos detalles la obra de Carey, esto es porque esa obra sirvió de inspiración y de pauta a buena parte del trabajo misionero del siglo XIX. Los informes de Carey despertaron el interés misionero, no solo entre bautistas, sino también entre otros cristianos, tanto en la Gran Bretaña como en los Estados Unidos. Pronto se formaron las muchas sociedades misioneras a que hemos hecho referencia en el último capítulo. No solo en la India, sino también en otras regiones, la obra de Carey fue la medida que muchos misioneros se aplicaron a sí mismos. Y, gracias al carácter amplio de la visión de Carey, que incluía los estudios lingüísticos y culturales, la educación de ministros nativos, la traducción de las Escrituras y el conocimiento y aprecio de la cultura del lugar, muchos de los misioneros del siglo XIX gozaron de la misma amplitud de horizontes.

En cuanto a la India se refiere, a partir de entonces el trabajo misionero avanzó rápidamente. En 1813, al expirar la cédula que el Parlamento le había concedido a la Compañía de las Indias Orientales, se incluyó en la nueva cédula una cláusula que garantizaba el libre acceso a la India por parte de misioneros británicos, sin las trabas que hasta entonces les había puesto la Compañía. Veinte años más tarde esos privilegios se extendieron a las sociedades misioneras de otros países.

Probablemente el más notable misionero de la segunda generación fue el escocés Alexander Duff, quien estaba convencido de que el mejor modo de evangelizar el país era mediante la educación. Era la época en que un creciente número de indios deseaba aprender acerca de la técnica europea, y por tanto la obra de Duff en el campo de la educación tuvo gran éxito. Duff estaba convencido de que la tecnología occidental era incompatible con las antiguas religiones de la India, y que por tanto al introducir esa tecnología estaba minando esas religiones. En todo caso, a la postre todo el sistema de educación en la India se organizó siguiendo los patrones de Duff. Uno de los resultados de esta obra fue que, cuando un siglo más tarde la India logró su independencia, muchos de los dirigentes de la nueva nación, si no eran cristianos, al menos habían recibido el impacto de maestros cristianos.

Mientras esta obra abría brecha en las clases más educadas, se producían grandes movimientos de conversión en masa en las clases más bajas de la sociedad. Desde el principio, los misioneros protestantes se habían opuesto al sistema de castas, por considerarlo opuesto al evangelio. En esto diferían de los católicos, que por lo general seguían los métodos que hemos indicado al hablar de Nobili en el Séptima Sección de esta Historia, y que por tanto no se opusieron tan radicalmente al sistema de castas. Hasta principios del siglo XIX, hubo en los templos católicos divisiones para separar a los creyentes de distintas castas. Entre protestantes, se anunciaba que el evangelio

abolía toda idea de casta. Por tanto, como era de esperarse, pronto muchas gentes de las castas más despreciadas comenzaron a acudir a las iglesias, donde por primera vez se les trataba con dignidad. Así tuvieron lugar conversiones en masa entre las castas más bajas. Algo semejante sucedió con algunas tribus que hasta entonces habían estado marginadas en la sociedad hindú.

El cristianismo hizo gran impacto también entre otro grupo de personas marginadas, las mujeres. La costumbre del sati era sólo una de las muchas que indicaban que las mujeres eran personas menos dignas que los hombres. El infanticidio femenino era relativamente común. Y por lo general se consideraba que las mujeres no debían recibir mayor educación. Los misioneros, y particularmente las misioneras, se ocuparon de las mujeres desde muy temprano. En 1857, Alexander Duff fundó la primera escuela diaria para niñas. Pero el mejor ejemplo de la obra entre las mujeres fue la india Ramabai.

Ramabai se había criado en un hogar excepcional, en que su madre se ocupó de que aprendiera el sánscrito, y que recibiera una educación esmerada. Tras varias tragedias en su familia, Ramabai decidió dedicarse a cuidar de las niñas y jóvenes viudas. Puesto que en la India se acostumbraba prometer y casar a las niñas desde la infancia, había viudas de muy tierna edad, y a su cuidado dedicó Ramabai su tiempo y su fortuna. Fue entonces que algunos misioneros cristianos, convencidos del valor de su obra, la animaron a viajar a Inglaterra, para allí prepararse mejor. Durante su estancia en Inglaterra, se convirtió, y decidió continuar la obra a que se había dedicado, aunque ahora con un énfasis cristiano. Tras visitar Estados Unidos, donde obtuvo apoyo para sus proyectos, regresó a la India. Allí fundó un hogar para viudas, y después otro para huérfanas. Convencida de que las mujeres eran dignas de una educación tan esmerada como la que recibían los hombres, Ramabai aplicó ese principio en sus hogares, de donde salieron mujeres, muchas de ellas cristianas, que harían fuerte impacto en la vida del país. Luego, la obra de Ramabai marca un hito en la emancipación de las mujeres en la India.

El Asia sudoriental

También en el Asia sudoriental se hizo sentir el impacto colonizador. Al centro de esa región se encontraba el reino de Siam que antes había sido extensísimo, pero que ahora quedó limitado a una faja que dividía la región en dos. Al este de Siam, fueron los franceses quienes colonizaron la región, hoy Vietnam, Laos y Camboya, mientras que Birmania, al oeste, quedó bajo la administración británica de la India.

En la zona de influencia francesa, frecuentemente fueron los misioneros quienes provocaron el avance colonizador. Tal fue el caso en los antiguos reinos de Anam y Cochinchina, donde los católicos, perseguidos por los gobiernos locales, apelaron a las

autoridades francesas, que acabaron por adueñarse de la región. Además, a fin de facilitarles la vida cristiana a los nuevos conversos, estos fueron juntados en aldeas católicas. Puesto que, gracias a sus conocimientos técnicos y a la ayuda proveniente de Francia, las aldeas católicas frecuentemente resultaban más prósperas que las budistas, pronto hubo enemistad entre unas y otras. Esa enemistad perduró hasta bien avanzado el siglo XX, cuando se manifestó en los graves conflictos que azotaron la región.

En Birmania, la figura misionera más notable fue el norteamericano de origen congregacionista Adoniram Judson, uno de los fundadores de la Junta Norteamericana de Comisionados para Misiones Extranjeras, a que nos hemos referido anteriormente. Tras muchas vicisitudes, Judson y su esposa embarcaron para la India. Durante el viaje, se dedicaron a estudiar el Nuevo Testamento, y llegaron a la conclusión que el bautismo de niños, práctica común entre congregacionistas, no era bíblico. Al llegar a la India establecieron contacto con Carey y los suyos, y fueron bautizados como bautistas. Naturalmente, esto quería decir que renunciaban al sostén de la Junta Norteamericana de Comisionados, y por tanto fue necesario fundar en los Estados Unidos, como hemos consignado, una sociedad misionera bautista. Luego, en este caso se dio la extraña circunstancia de que hubo primero misioneros y luego una sociedad para sostenerlos.

Aunque al principio Judson y su esposa habían proyectado establecerse cerca de Carey, las autoridades británicas les pusieron demasiadas trabas, y por ello decidieron emprender su obra en Birmania, donde uno de los hijos de Carey, Félix, era médico, y adonde el poderío británico no se había extendido todavía. La travesía fue difícil, y en ella ocurrió el nacimiento prematuro y sin vida del primogénito de los misioneros. En Birmania, el Dr. Carey les prestó escaso apoyo. Pero a pesar de ello los Judson continuaron su obra, siguiendo en mucho el patrón establecido por Carey. Se dedicaron especialmente al estudio de los idiomas, y a la traducción de las Escrituras. Ambos aprendieron el birmano, y además él estudió el antiguo idioma pali, en que estaban escritos los libros budistas, y ella el tai, que se hablaba en Siam. Los bautistas norteamericanos enviaron un impresor, y en 1817 apareció la traducción birmana del Evangelio de Mateo.

Dos años más tarde bautizaron al primer converso, y por fin sus esfuerzos empezaban a producir frutos cuando estalló la guerra entre Birmania y la Gran Bretaña. Judson había recibido a través de Inglaterra fondos procedentes de los bautistas norteamericanos, y por tanto las autoridades birmanas sospecharon que servía de agente británico, y lo encarcelaron. Su esposa intervino a su favor, y tras varias semanas fue dejado en libertad, aunque con salud quebrantada. En los Estados Unidos, las noticias de su encarcelamiento, y de la heroica actitud de su esposa, despertaron nuevo interés en la misión en Birmania. Pero las semanas de angustiosa incertidumbre afectaron la salud de la señora Judson, que murió en 1826. Judson continuó en su empeño, y por fin en 1834 terminó la traducción de la Biblia al birmano. Ese mismo

año se casó con la viuda de otro heroico misionero, George D. Boardman, quien había muerto prematuramente tres años antes. En 1845, la segunda esposa de Judson enfermó, y ambos decidieron regresar a los Estados Unidos. Pero ella murió en la travesía, y al año siguiente Judson, tras contraer nuevas nupcias, regresó a Birmania, donde pasaría el resto de sus días.

Judson y los primeros misioneros vieron pocas conversiones. Pero poco después, gracias a un converso de la tribu de los karens, Ko Tha Byu, comenzó una conversión en masa entre los miembros de esa tribu. Hasta el día de hoy, la principal fuerza numérica de los protestantes en Birmania está entre los karens. Esta tribu, que se consideraba oprimida por los birmanos, vio con buenos ojos el creciente poderío británico, y por tanto se mostró más dispuesta que los birmanos a aceptar la fe de los misioneros.

Siam, como hemos dicho, fue el único reino del Asia sudoriental que conservó su independencia. Hacia mediados del siglo, las autoridades siamesas comenzaron a permitir la obra misionera, tanto católica como protestante. Aunque hubo breves períodos de persecución, hacia fines de siglo ambos grupos habían logrado establecer congregaciones en diversos lugares del país.

Allí también los católicos tendían a vivir en sus propias comunidades, aparte del resto de la población. Los protestantes se distinguieron particularmente en la educación pública, mediante la cual hicieron fuerte impacto en el país.

China

Repetidamente en el curso de esta historia hemos tenido ocasión de mencionar el cristianismo en China. Y repetidamente lo hemos visto desaparecer, o al menos pasar por períodos tan oscuros que difícilmente se encuentran rastros de él. Los primeros en llevar el cristianismo a la gran nación oriental fueron los nestorianos, a quienes nos referimos en la Tercera Sección de la presente Historia, y cuyos últimos vestigios desaparecieron en el siglo IX. Después, en la que hemos llamado “Era de los altos ideales”, los franciscanos enviaron misioneros a la China. Pero también esa semilla se malogró debido a la persecución y a que los católicos europeos no contaron con los recursos necesarios para continuar su obra en tan lejano país. Por fin, Mateo Ricci y sus correligionarios jesuitas lograron establecerse permanentemente en Pekín, y el catolicismo romano de hoy es descendiente directo de su obra. Pero al empezar el período que ahora estudiamos esa obra no alcanzaba más que a una escasísima minoría, y se hallaba en condiciones precarias, pues la China había vuelto a cerrarse a todo contacto con el extranjero.

El siglo XIX, y los años que van hasta 1914, trajeron enormes cambios a la China, no siempre felices. La nación que hasta entonces se había considerado el centro del

mundo, guardiana de conocimientos ancestrales y fuente de toda civilización, repentinamente se vio humillada, dividida y conquistada por ejércitos y doctrinas foráneas. Una de esas doctrinas, ciertamente la más discutida, era el cristianismo.

Como en tantos otros casos, los orígenes del interés misionero protestante en China se remontan a la obra de Carey, uno de cuyos acompañantes, Marshman, comenzó a traducir la Biblia al chino en 1806. Después el escocés Robert Morrison quiso emprender una obra semejante, pero las autoridades británicas no veían con buenos ojos la presencia de misioneros en China, que podría obstaculizar el comercio que entonces comenzaba a florecer. Por ello Morrison se vio obligado a viajar primero a los Estados Unidos, donde obtuvo pasaje hasta Cantón. Allí se estableció, dispuesto a seguir un método semejante al que había seguido años antes el jesuita Ricci. Conocedor de la medicina y la astronomía occidentales, Morrison se dedicó a estudiar a profundidad tanto la cultura como el idioma chinos. Puesto que el interior del país le estaba vedado por las leyes chinas, hizo la mayor parte de su trabajo mediante la producción de literatura en chino, con la esperanza de que algún converso la llevara a otras partes de la nación, o que generaciones posteriores de misioneros pudieran aprovechar su obra. Así, con la ayuda de un contingente de naturales del país, tradujo al chino toda la Biblia y varios otros libros. Tras siete años de labor, bautizó al primero de sus conversos, que siempre fueron escasos. Las noticias de su obra, y la existencia de la Biblia en chino, despertaron el interés de otros cristianos en Europa y los Estados Unidos. Pronto otros misioneros se instalaban en los bordes del imperio chino, con la esperanza de encontrar un modo en que sus enseñanzas pudieran penetrar en la gran nación.

Empero las autoridades del país, que persistían en considerar a los extranjeros como bárbaros, no permitían sino la presencia, en zonas muy restringidas, de un número limitado de comerciantes europeos.

Entonces se produjo uno de los más bochornosos atropellos de toda la era colonial, la Guerra del Opio. Los comerciantes europeos, particularmente británicos, tenían interés en obtener seda y otros productos chinos, para venderlos con enormes ganancias en Europa. Pero los productos europeos no despertaban mayor interés entre los chinos, por ser de calidad inferior. La Compañía Británica de las Indias Orientales dio en la solución de pagar por los productos chinos con opio cultivado en la India. Este comercio tuvo tanto éxito, que pronto la seda no bastó para pagar por el opio, y los chinos empezaron a pagar con metales preciosos. Aunque la importación de opio había sido prohibida por edicto imperial desde 1800, el nefando comercio continuaba al abrigo de la corrupción por parte de las autoridades locales. Por fin el gobierno intervino, preocupado tanto por los daños que el opio causaba como por la sangría económica que ese comercio representaba para el país. En 1839, un comisionado imperial llegó a Cantón, donde confiscó más de un millón de libras esterlinas en opio que estaba en manos de comerciantes extranjeros. La reacción no se hizo esperar. Los

comerciantes declararon que el honor británico había sido ultrajado. En el parlamento inglés, la cuestión se debatió acaloradamente, pues muchos sostenían que acudir en defensa del tráfico en opio era una deshonra mayor que cualquiera que los chinos pudieran haber perpetrado. A la postre, el partido de los comerciantes resultó vencedor, y en 1840 comenzaron las hostilidades. Desde el principio, la superioridad de la marina británica se impuso, y varios puertos chinos fueron ocupados por el invasor. Poco más de un año duró la guerra, y al fin China, humillada por los bárbaros occidentales, se vio obligada a firmar el tratado de Nankín, que le concedía a la Gran Bretaña la isla de Hong Kong, y además les garantizaba a los comerciantes el libre acceso a cinco importantes puertos chinos. A partir de entonces, en una serie de guerras cada vez más humillantes, China se vio obligada a hacer concesiones siempre crecientes a varias potencias europeas, a los Estados Unidos y, hacia fines de siglo, al Japón.

Francia, a la sazón bajo el gobierno de Napoleón III, vio en tales condiciones la oportunidad de aparecer como la gran campeona del catolicismo. Por ello se aseguró de que en sus tratados con China se garantizaran, no solo los derechos de los comerciantes, sino también los de los misioneros. Aunque la Gran Bretaña temía involucrarse en cuestiones de religión, a la postre también se vio obligada a seguir el ejemplo francés, y extenderles su protección a los súbditos británicos que servían como misioneros en China. Esto llegó a tal punto que la protección extranjera se extendió, no solo a los misioneros, sino también a sus conversos chinos, que quedaron fuera de la jurisdicción de los tribunales nacionales. El resultado fue que la conversión al cristianismo llegó a aparecer ventajosa para muchos chinos, que se hicieron bautizar más por conveniencia que por convicción.

En general, los protestantes siguieron una política más comedida. Aunque muchos se opusieron a la participación británica en la Guerra del Opio, a la larga vieron lo hecho como una “puerta abierta” para la predicación del evangelio. Pero aun entonces muchos de los misioneros protestantes, conocedores del resentimiento que la intervención extranjera había causado, se negaron a apelar a la protección de sus países de origen. A pesar de tal actitud por parte de los misioneros más sabios, desde el punto de vista del chino promedio todo cristiano era en cierta medida extranjero, aunque por su raza fuera chino, y contra él se dirigía la fobia que los chinos siempre habían sentido hacia los extranjeros, y que ahora se había exacerbado debido a las repetidas humillaciones a que el país se había visto sometido.

Una consecuencia inesperada de las misiones fue la rebelión de T'ai P'ing—el Reino celestial. Este movimiento fue iniciado por un maestro de escuela que leyó nueve tratados cristianos y decidió que había llegado la hora de establecer el Reino celestial de la gran paz, cuyo rey él sería. En ese reino, todas las cosas serían tenidas en común, habría igualdad entre hombres y mujeres, y se prohibiría la prostitución, el adulterio, la esclavitud, la costumbre de atar los pies de las niñas, el opio, el tabaco y

las bebidas alcohólicas. En 1850, el movimiento estalló en rebelión militar y las tropas del Reino celestial, mejor disciplinadas que las del gobierno chino, lograron importantes victorias. En 1853 establecieron la “Capital celestial” en Nankín, y desde allí amenazaron hasta la propia capital imperial de Pekín. Mientras tanto, las potencias occidentales continuaban en su empeño de debilitar el imperio chino y repartirse los despojos. En 1860, los franceses y británicos tomaron a Pekín e incendiaron el palacio imperial. A la postre, con la ayuda de contingentes occidentales, las tropas imperiales chinas aplastaron la rebelión de T’ai P’ing. Los muertos en los quince años que duró la revuelta fueron veinte millones.

Fue durante la rebelión de T’ai P’ing que por primera vez llegó a China quien sería uno de sus más famosos misioneros, J. Hudson Taylor. Esa primera visita se vio interrumpida cuando Taylor tuvo que regresar a Inglaterra por motivos de salud. Allí se dedicó a promover el interés en las misiones en China, y comenzó a organizar la Misión del Interior de la China (China Inland Mission) bajo cuyos auspicios regresó a China. La organización creada por Taylor tenía el propósito de evangelizar el interior de la China sin introducir en el país las divisiones que existían entre protestantes en Occidente. La Misión del Interior de la China aceptaba misioneros de todas las denominaciones, siempre que se mostraran deseosos de proclamar el evangelio. Las cuestiones referentes a la organización de la iglesia, la administración de los sacramentos, y otros asuntos semejantes en que las diversas denominaciones diferían, quedaban a cargo de los cristianos en cada región de la China. Además, Taylor se percató de que el apoyo por parte de las potencias extranjeras, aunque pareciera facilitar el trabajo misionero, en realidad lo dificultaba, pues al tiempo que provocaba animadversión entre los chinos creaba incentivos para falsas conversiones. Por ello casi todos los misioneros de la China Inland Mission se negaban a acudir a las autoridades extranjeras cuando su obra era amenazada. Aunque tal política era difícil, y no siempre se cumplió a cabalidad, sí contribuyó a mostrarles a algunos chinos que no todos los cristianos concordaban con las actitudes de las potencias invasoras.

La cuestión de cuál debía ser la actitud de los chinos hacia las ideas y prácticas recientemente introducidas continuó ocupando el centro de la escena política china a través de todo el siglo XIX y buena parte del XX. En 1899–1901, la rebelión de los “boxers”, alentada por ciertos elementos en la corte imperial, fue la máxima manifestación del odio hacia todo lo que fuera extranjero. Los rebeldes dirigieron su furia contra los misioneros y sus conversos, que parecían ser aliados de las potencias occidentales. Los muertos se contaron por millares. Por todas partes las iglesias quedaron en ruinas. Las legaciones extranjeras en Pekín, que hasta poco antes se habían dedicado a repartirse los despojos de la China, se vieron sitiadas, hasta que una fuerte columna internacional se abrió paso hasta la capital y libertó a los sobrevivientes. Hacia fines de 1901, aplastado el movimiento, el gobierno chino que lo había alentado fue humillado una vez más, y forzado a hacer nuevas y enormes concesiones a las potencias occidentales, inclusive una indemnización de más de 738

millones de dólares. Conocedoras del resentimiento que esto causaba entre los chinos, varias agencias misioneras se negaron a aceptar toda indemnización que fuera más allá de lo necesario para reconstruir los edificios destruidos.

A la postre, el impacto occidental en China llevó a la caída del imperio. En 1911 la revolución estalló, y al año siguiente el Emperador abdicó. Con ello quedó abierto el camino para la República de las Provincias Unidas de la China. Las ideas y las armas occidentales habían destruido el viejo imperio que cien años antes se consideraba centro del mundo y puente entre la tierra y el cielo.

Durante esos años, había muchos que soñaban con una gran conversión de la China, semejante a la que había tenido lugar en el Imperio Romano en los siglos cuarto y quinto. Los misioneros protestantes en China se contaron por decenas de millares. En todas las provincias había iglesias, muchas de ellas florecientes, y comenzaban a aparecer chinos capaces de tomar la dirección de la naciente iglesia. El futuro se mostraba lleno de promesa.

Japón

Durante la primera mitad del siglo XIX, Japón hizo cuanto pudo por evitar todo contacto con el extranjero, particularmente con las potencias occidentales. Estas intentaron establecer contactos comerciales con el Japón varias docenas de veces, pero siempre fracasaron. En 1854 el comodoro Perry, de la marina norteamericana, se presentó en la bahía de Edo, hoy Tokio, con una fuerte escuadra, y forzó a los japoneses a firmar el primer tratado comercial con una potencia occidental. Pronto la Gran Bretaña, Francia, Holanda y Rusia lograron tratados semejantes, y en 1864 una expedición conjunta de británicos, holandeses y norteamericanos aplastó toda resistencia.

Esto trajo un período en que los japoneses, convencidos de la superioridad técnica del occidente, se dedicaron a absorber de ella cuanto pudieron. El proceso de industrialización, con la consecuente desaparición del poderío de los antiguos señores feudales, fue rapidísimo. Hacia fin de siglo había en el país más de cinco mil kilómetros de vías férreas, varios centenares de fábricas modernas, y una red nacional de telégrafo. Al mismo tiempo, el ejército se había reorganizado y armado siguiendo patrones franceses y alemanes. Todo esto hizo del Japón una potencia capaz de derrotar a los chinos y los rusos, y de anexarse el antiguo reino de Corea (1910).

El catolicismo había llegado al país, como hemos consignado, gracias a la obra de Francisco Javier y sus sucesores. Pero después una violenta persecución, y el cierre del Japón a todo contacto con el extranjero, parecieron haberlo aplastado. Por tanto, grande fue la sorpresa de los misioneros protestantes que en la segunda mitad del siglo XIX descubrieron, en la región de Nagasaki, más de cien mil personas que todavía

conservaban ciertos rudimentos de la fe católica. De estos, muchos volvieron al catolicismo, y otros se hicieron protestantes. A base de ese núcleo católico, y de otra obra misionera, el catolicismo en Japón continuó creciendo hasta que, en 1891, se estableció una jerarquía eclesiástica para el Japón, bajo la dirección del arzobispado de Tokio. Pero no fue sino en el siglo XX (1937) que ese arzobispado fue ocupado por un japonés.

También es interesante notar que los ortodoxos rusos comenzaron obra misionera en Japón en 1861, bajo la dirección del sacerdote ruso Nicolai. Este fundó una Iglesia Ortodoxa Japonesa, y fue su primer obispo. Esa iglesia fue verdaderamente japonesa, hasta tal punto que en 1904, cuando estalló la guerra entre Rusia y Japón, Nicolai les aconsejó a sus fieles japoneses que fuesen leales a su patria, y que no mostraran simpatía hacia Rusia, a pesar de haber recibido su fe de ese país.

Los protestantes llegaron poco después de la firma del primer tratado entre Japón y los Estados Unidos, y eran en su mayor parte norteamericanos. Durante los primeros años, el trabajo fue duro, y para 1872 solamente una docena de japoneses se había bautizado. El período de rápida industrialización trajo consigo una gran avidez de aprender todo cuanto los occidentales pudieran enseñar, y por ello el protestantismo creció a pasos agigantados, particularmente entre las clases más educadas, donde el impacto del Occidente era más marcado. Por ello, pronto hubo dirigentes nativos que se dolían de algunos de los errores cometidos en la empresa misionera. Probablemente el más serio de esos errores era la división que se había importado de los Estados Unidos y de Europa, y que constituía un verdadero escándalo para los japoneses que se interesaban por el evangelio. Por esa razón varios cristianos japoneses comenzaron a trabajar por la unión de las iglesias protestantes, y en 1911 fundaron una asociación con ese propósito. Rápidamente, la iglesia japonesa se iba volviendo una iglesia verdaderamente nacional.

Corea

El catolicismo llegó por primera vez a Corea en 1777, al parecer llevado allí por chinos convertidos en Pekín por los jesuitas. Pronto los católicos coreanos fueron varios millares, a pesar de la oposición de las autoridades del país. En 1865 esa oposición dio en persecución, y durante los próximos cinco años murieron más de dos mil católicos, inclusive algunos misioneros franceses que se habían infiltrado en el país. Por la misma época, varias potencias occidentales trataban, sin éxito, de lograr tratados comerciales con Corea. Por fin, en 1876, fueron los japoneses quienes, mostrando que habían aprendido bien la lección del comodoro Perry, obligaron a los coreanos a firmar el primer tratado. Pronto siguieron otros tratados con los Estados Unidos (1882), Gran Bretaña (1883) y Rusia (1884).

En 1884, bajo la protección de estos tratados, llegaron los primeros misioneros protestantes, procedentes de los Estados Unidos. Estos eran principalmente metodistas y presbiterianos, y tuvieron gran éxito. Parte de su estrategia consistió en fundar iglesias que desde sus mismos inicios pudieran sostenerse a sí mismas, con dirigentes nacionales, y capaces de ser a su vez centros de obra misionera. Por esa razón, el protestantismo coreano creció rápidamente. Aunque la dominación de los japoneses, que se anexaron el país en 1910, trajo nuevas dificultades, el cristianismo estaba firmemente establecido, y supo sobreponerse a ellas. En el siglo XX, los cristianos coreanos, esparcidos por otros países a causa de repetidas guerras, darían muestra de la constancia de su fe.

Todo esto nos indica por qué hemos dicho que el siglo XIX fue una época de nuevos horizontes para el protestantismo en Asia. Al iniciarse ese siglo no había en la región más que unos pocos protestantes, mayormente en India. En 1914, cuando estalló la Primera Guerra Mundial, había no solo misioneros, sino también fuertes congregaciones, en casi todas las principales ciudades del Oriente, y en muchas aldeas remotas.

Este fenómeno, que se repitió en el pacífico, en Africa y en América Latina, a la larga sería de mayor importancia para la historia del cristianismo que los debates de denominaciones que aparecían en los Estados Unidos.

Horizontes geográficos: Oceanía

102

Al principio, las gentes en la iglesia se sentaban sobre esteras en el piso. Pero poco a poco sintieron la necesidad de tener asientos. Cuando un hombre tenía unos pantalones domingueros, y una mujer un vestido blanco o de algodón estampado, lo próximo era tener un asiento en la iglesia, para mantener limpias sus nuevas vestimentas.

Rufus Anderson, Secretario de la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras

A fines del siglo XVIII, los viajes del capitán inglés James Cook despertaron en Europa un nuevo interés en las tierras del Pacífico. Algunos de esos territorios, como las Filipinas e Indonesia, habían sido colonizados por los europeos mucho antes. Otros, particularmente Australia y Nueva Zelandia, fueron invadidos por olas migratorias de tal magnitud que a la postre los europeos y sus descendientes constituyeron la mayoría de la población. Por último, las innumerables islas de Melanesia, Micronesia y Polinesia, explotadas, colonizadas y evangelizadas por europeos, norteamericanos y australianos, quedaron bajo el dominio de las potencias occidentales, aunque por lo general la mayor parte de la población siguió siendo nativa. En el presente capítulo, comenzaremos tratando acerca de las regiones colonizadas antes de empezar el siglo XIX, las Filipinas e Indonesia, para después pasar a las nuevas naciones occidentales fundadas en la región, Australia y Nueva Zelandia, y terminar con una rápida ojeada sobre las islas recientemente colonizadas.

Las Filipinas

El primer europeo en llegar a estas islas fue Magallanes, quien murió en una de ellas en 1521. A partir de entonces fueron motivo de discordia entre españoles y portugueses, pues unos y otros las reclamaban a base de los derechos de conquista y evangelización que Roma les había dado. En 1565, bajo la dirección de Miguel López

de Legazpi, los españoles emprendieron la conquista de las islas en disputa, donde Legazpi fundó la ciudad de Manila en 1571. Puesto que en 1580 la corona de Portugal quedó unida a la de España (hasta 1640), la rivalidad entre las dos naciones ibéricas cesó. Pero pronto los holandeses e ingleses comenzaron a disputarle a España el comercio de la región, que era gobernada desde México por el virrey de Nueva España. Durante la segunda mitad del siglo XIX, siguiendo el ejemplo de las nuevas repúblicas americanas, muchos filipinos comenzaron a reclamar la independencia, que proclamaron en 1896 en el Grito de Balintawak. El más notable promotor de la independencia, José Rizal y Mercado, fue fusilado por los españoles poco después de estallar la rebelión, y Emilio Aguinaldo quedó entonces a la cabeza del movimiento. En 1898, aprovechando la guerra entre España y los Estados Unidos, los patriotas organizaron un gobierno republicano, cuyo primer presidente fue Aguinaldo. Al firmarse la paz, a fines de ese mismo año, España les cedió las Filipinas a los Estados Unidos. Los filipinos insistieron en su independencia, y siguió una cruenta lucha armada hasta que Aguinaldo, capturado mediante una estratagema, se sometió al gobierno norteamericano. Aunque las hostilidades continuaron por algún tiempo, fueron amainando, y poco a poco, con la promesa de permitir algún día la independencia del país, los gobernadores norteamericanos lograron establecer su autoridad.

En medio de todo esto, el catolicismo sufrió grandes pérdidas. Los sacerdotes, casi todos leales a España, fueron el principal medio de espionaje mediante el cual las autoridades españolas se enteraban de las conspiraciones y golpes que se preparaban. En consecuencia, Aguinaldo y los suyos deseaban la creación de un catolicismo que se relacionara directamente con Roma, y que estuviera bajo la dirección de sacerdotes filipinos. Pero las gestiones que el gobierno revolucionario hizo ante Roma no tuvieron el resultado apetecido, y los patriotas se separaron de Roma, creando la Iglesia Filipina Independiente, bajo la dirección del sacerdote filipino Gregorio Aglipay. Esa iglesia, que después tomó de los protestantes algunas prácticas y doctrinas, todavía existe.

Los protestantes no habían mostrado gran interés en las Filipinas hasta que, inesperadamente, esas islas quedaron bajo el gobierno norteamericano. Entonces varias agencias misioneras, alabando a Dios por esa “puerta abierta”, se prepararon a emprender obra allí. Antes de hacerlo, sin embargo, consultaron entre sí y se distribuyeron el territorio, de modo que, excepto en Manila, en cada lugar hubiera misioneros e iglesias de una sola denominación. Al mismo tiempo se hicieron acuerdos semejantes con respecto a Cuba y Puerto Rico.

Puesto que la obra misionera protestante no comenzó sino a fines de siglo, en 1914, al terminar el período que ahora estudiamos, las congregaciones protestantes eran todavía relativamente pequeñas, y en muchos sentidos el trabajo apenas comenzaba.

Indonesia

Los primeros europeos en establecerse en el archipiélago indonesio, hoy Indonesia y Malasia Oriental, fueron los portugueses. El interés de estos no era conquistar las islas, sino establecer en ellas bases que les ayudaran a mantener su monopolio sobre el comercio con China. Además, deseaban comerciar con los habitantes de la región, de quienes obtenían especias que en Europa alcanzaban alto precio. Pero pronto los holandeses y británicos, que no estaban dispuestos a ser excluidos de tan lucrativo comercio, comenzaron a amenazar los intereses portugueses en la región. Los holandeses se establecieron en Sumatra en 1596, y los ingleses en Java en 1602. A la larga, los holandeses resultaron vencedores en esa triple competencia, aunque tanto Portugal como la Gran Bretaña retuvieron importantes territorios.

El catolicismo, establecido siglos antes gracias a la obra de Francisco Javier, continuó su obra, aunque perdió mucho de su impulso según Portugal les fue cediendo el lugar a Holanda y la Gran Bretaña. Puesto que estas dos potencias eran mayormente protestantes, el protestantismo avanzó en la región. Ese avance no fue fácil, pues la Compañía Holandesa de las Indias Orientales se oponía al trabajo misionero, temiendo que provocara la animadversión de los naturales, y que ello interrumpiera el comercio. Ese temor era tanto mayor por cuanto en algunas islas los musulmanes eran numerosos, y repetidamente se habían mostrado opuestos a la predicación cristiana. Empero en 1798 la Compañía Holandesa de las Indias Orientales fue disuelta, y poco después se organizaron en Holanda sociedades misioneras que se interesaron en el trabajo en Indonesia. Poco a poco, las principales denominaciones holandesas, y otras británicas y norteamericanas, fueron penetrando en la región, sobre todo entre la población animista, aunque también lograron conversos entre los musulmanes de Java.

Empero el gobierno holandés se mostraba dispuesto a gobernar los territorios bajo su jurisdicción con mano de hierro. En 1820 decretó la unión de todas las iglesias protestantes de Indonesia— decreto que no se cumplió hasta 1854. Y en 1830 introdujo un sistema de control sobre la agricultura que regimentaba lo que los naturales debían cultivar, cómo y cuándo, y a qué precio debían venderlo. En lo económico, esto creó un sistema de explotación y opresión. En lo religioso, dio lugar a una iglesia del estado, cuyo celo misionero disminuyó. Fue necesaria una larga campaña de protesta entre cristianos en Holanda para que, en 1870, el gobierno aboliera los más rígidos controles sobre la agricultura y el comercio. Inspirada por sus hermanos de Holanda, la Iglesia de las Indias Orientales cobró entonces nuevo vigor.

Uno de los más interesantes episodios que tuvieron lugar en el archipiélago en el siglo XIX fue el éxito alcanzado por el aventurero inglés James Brooke, a quien el sultán de Brunei, en el norte de Borneo, hizo rajá de la región de Sarawak. Bajo el gobierno de Brooke (1841-68), de su sobrino Charles Brooke (1868-1917), y del hijo de Charles, Vyner (1917-46), Sarawak quedó bajo el protectorado británico. James

Brooke destruyó la piratería en la región y luego, interesado en mejorar las condiciones de vida de sus súbditos, invitó a misioneros ingleses a establecerse en sus dominios. Los primeros misioneros introdujeron importantes mejoras en la medicina y la educación, produjeron literatura en el idioma del país, y pronto lograron buen número de conversiones. Con motivos semejantes a los de su tío, Charles Brooke invitó a un contingente de chinos metodistas a establecerse en sus dominios, donde les ofreció tierras y protección con la esperanza de que diseminaran entre sus vecinos tanto su fe cristiana como sus conocimientos de agricultura.

Australia y Nueva Zelandia

En el siglo XVII, navegantes holandeses habían visitado y explorado las costas de Australia y Nueva Zelandia. Los próximos europeos en visitar la región fueron los ingleses que acompañaron al capitán James Cook. Los informes de Cook despertaron interés en la Gran Bretaña, particularmente hacia la región en la costa oriental de Australia que Cook había llamado Nueva Gales del Sur. Poco después, se debatía en Inglaterra qué hacer con los penados que antes habían sido deportados a las colonias norteamericanas. Un intento de establecer colonias de deportados en Africa no había tenido mayor éxito, y pronto se dio en la solución de utilizar las extensas tierras de Nueva Gales del Sur para ese propósito. Los primeros reos llegaron en 1788, y a partir de entonces los penados continuaron llegando a Australia hasta 1867. Además, a partir de 1793 comenzaron a llegar también colonos libres, cuyo número fue aumentando hasta sobrepasar el de los penados. Esto se debió al desarrollo de la crianza de ovejas, cuya lana se exportaba a Europa, y sobre todo al descubrimiento de grandes yacimientos de oro, en 1851. Dado el carácter de los primeros colonos, y la fiebre de oro que surgió después, por largo tiempo las colonias inglesas en Australia resultaron difíciles de gobernar.

La filiación religiosa de estos colonos era semejante a la de las Islas Británicas, aunque a la postre, al igual que en los Estados Unidos, las “iglesias libres”, es decir, no anglicanas, llegaron a incluir una proporción mucho mayor de la población.

Quienes más sufrieron a consecuencia de todo esto fueron los habitantes originales del continente australiano. Tan pronto como sus tierras resultaron lucrativas, gracias a la ovicultura, fueron empujados hacia territorios desérticos. Si insistían en regresar, se les mataba como a animales. Hacia 1820, los aborígenes, exasperados, comenzaron a dar muestras de resistencia, con lo cual solo lograron que se les persiguiera con mayor saña.

En medio de tales circunstancias, hubo cristianos que trataron de remediar la situación. Las protestas ante el gobierno de Londres, aunque repetidas, no tuvieron mayores consecuencias. El capellán anglicano Samuel Marsden, cuyas

responsabilidades oficiales se limitaban a los blancos, comenzó trabajo misionero entre los aborígenes en 1795, aunque con escaso éxito. Otros, tanto protestantes como católicos, siguieron un método semejante al que habían empleado los jesuitas en el Paraguay, tratando de convencer a los aborígenes a vivir en aldeas. El resultado de este método también fue escaso. Aunque muchos de los naturales del país se convirtieron, la población, diezmada por los crímenes que contra ella se cometían, por enfermedades introducidas por los blancos, y por la destrucción de sus costumbres y tradiciones, parecía destinada a desaparecer hasta que en el siglo XX se tomaron medidas más eficaces para su protección.

La historia de Nueva Zelandia, aunque paralela a la de Australia, es distinta. Allí también llegaron los holandeses antes que el capitán Cook. Y allí también se establecieron algunos elementos poco deseables. Pero en 1814 Samuel Marsden organizó obra misionera entre los habitantes de Nueva Zelandia, los maoríes. Aunque él mismo no permaneció largo tiempo en Nueva Zelandia, sí fundó en su hogar en Australia un seminario donde jefes maoríes se preparaban para regresar a predicar a su tierra natal. Además, se tradujo la Biblia al maorí, y en 1842 se nombró al primer obispo anglicano para Nueva Zelandia.

Mientras tanto, otros británicos habían llegado a las islas, y en 1840, mediante un tratado con varios centenares de jefes maoríes, Nueva Zelandia quedó bajo la soberanía británica. Los abusos por parte de los colonos provocaron dos rebeliones de maoríes, una en 1843–48 y otra en 1860–70. Ambas fueron aplastadas por las autoridades británicas, con la ayuda de algunos jefes nativos que no participaron en las rebeliones. Cuando, en 1861, se descubrió oro, quedó sellada la suerte de los maoríes, que pronto perdieron casi todas las tierras que les quedaban. Los ingleses se alababan por haber erradicado el canibalismo que los maoríes practicaban antes de su llegada, y por tanto haberlos “civilizado”. Pero lo cierto es que, aparte la intervención benéfica de algunas almas caritativas, y en particular de misioneros y pastores, el impacto de los europeos en Nueva Zelandia fue devastador.

Un fenómeno interesante, que se repetiría en otras partes del mundo, fue el modo en que algunos elementos tomados del cristianismo fueron combinados con otros tomados de la tradición maorí para producir movimientos religiosos y políticos. Durante la segunda rebelión maorí, alrededor de 1860, surgieron dos movimientos de esa índole. El primero, conocido como Jau-jau o Pai marire, fue fundado por un profeta que decía haber visto al ángel Gabriel, y en cuyas doctrinas se incluía mucho de la predicación bíblica acerca del reino de justicia, y del triunfo de los hijos de Dios. Algún tiempo después el profeta religioso y jefe guerrillero Te Kooti fundó el culto llamado Ringatu, también a base de doctrinas cristianas unidas a las tradiciones de los maoríes y a sus ansias de justicia. Estos movimientos, y otros semejantes, contaron con buen número de seguidores entre los maoríes por lo menos hasta bien avanzado el siglo XX.

Las islas del Pacífico

Hacia el este de las Filipinas, Indonesia y Australia, hay una multitud de islas que los geógrafos han clasificado en tres grupos: Micronesia, al este de las Filipinas, Melanesia, al sur de Micronesia, y Polinesia, al este de las dos anteriores. Desde tiempos de Magallanes, marinos españoles, portugueses, holandeses, británicos y franceses habían visitado una u otra de esas islas. Pero sus viajes no despertaron mayor interés hasta fines del siglo XVIII, cuando los descubrimientos del capitán Cook, y de otros que lo siguieron, crearon en la imaginación europea sueños de islas fabulosas, con climas paradisíacos, hermosas mujeres y riquezas insospechadas. Aun entonces, las islas no atraían sino exploradores, cazadores de ballenas, aventureros, y otros que iban igualmente de pasada. Los primeros europeos en establecerse permanentemente en ellas fueron los amotinados del famoso buque inglés *Bounty*, que desembarcaron en la isla de Pitcairn y cuyos descendientes, de mujeres nativas, todavía viven en esa isla. Después llegaron los primeros misioneros, que se establecieron en Tahití, y más tarde en las Marquesas. Esos misioneros eran protestantes, mas pronto tuvieron que rivalizar con los católicos. Así, entre aventureros, comerciantes, colonos y misioneros, el mundo occidental fue dejando su huella sobre aquellas islas.

Los cuadros idílicos de climas maravillosos y habitantes dulces y amables no siempre resultaron ser ciertos. Mientras en algunas islas se daban muestras de inusitada hospitalidad, en otras se practicaba el canibalismo, o se cazaban cabezas, o se estrangulaba a las viudas. Entre algunas de ellas había guerras endémicas. Entre otras no había contacto alguno.

Todo esto cambió, para bien y para mal, con la llegada de los europeos. Probablemente el mayor impacto lo hicieron los recién llegados sin siquiera saberlo, pues introdujeron enfermedades contra las cuales los naturales de las islas no habían desarrollado inmunidades, y que por tanto diezmaron la población. En algunos casos el efecto fue semejante al de la peste bubónica en Europa a fines de la Edad Media. Además los europeos introdujeron armas de fuego, con lo cual las constantes guerras se hicieron mucho más mortíferas. Los comerciantes y aventureros utilizaban sus conocimientos técnicos para engañar a los nativos, o para enseñorearse sobre ellos, y no faltaron quienes establecieron pequeños reinos a base de la astucia y del engaño.

Durante casi toda la primera mitad del siglo XIX, las potencias europeas no se interesaron verdaderamente en las islas del Pacífico. Fue a mediados de siglo, con el auge de la competencia imperialista, que cada nación se lanzó en pos de su parte del botín. A la postre los británicos, cuya marina era más eficiente, tomaron la mayor parte de las islas. Pero en el reparto se beneficiaron también Francia, Alemania, los Estados Unidos, Australia y Nueva Zelandia. Al estallar la Primera Guerra Mundial, difícilmente quedaba en el Pacífico una roca que alguna potencia no reclamara para sí.

Debido al gran número de islas en cuestión, no podemos seguir aquí la historia del cristianismo en cada una de ellas. Baste por tanto hacer algunos comentarios generales. El primero es que, en cuanto a apoyo del estado se refiere, quienes más gozaron de él fueron los católicos, pues la política de Francia era utilizar las misiones católicas como medio de aumentar su imperio. Por ello, cuando algún jefe nativo se negaba a permitir la presencia de misioneros católicos, frecuentemente era persuadido a ello con la presencia frente a su aldea de un buque de guerra francés. Y en más de una ocasión las dificultades con que los misioneros católicos tropezaron llevaron al establecimiento de la soberanía francesa. En contraste, la mayor parte de los misioneros protestantes no contaba con el apoyo de sus gobiernos, que a veces temían las complicaciones que los misioneros pudieran causarles.

Otro hecho notable es que las más de las veces el evangelio no llegó a una isla llevado por cristianos blancos, sino por misioneros naturales de alguna isla cercana. Desde muy temprano, las iglesias en las islas del Pacífico se distinguieron por su celo misionero. Tan pronto como la iglesia se establecía en un lugar, había voluntarios ansiosos de llevar el mensaje a otro lugar. En más de una ocasión sucedió que tales voluntarios, al llegar a la isla donde iban a predicar el amor, eran muertos y comidos por aquellos a quienes esperaban convertir.

Entonces, al tener noticias de lo sucedido, aparecían otros dispuestos a continuar tan peligrosa misión.

Además, conviene señalar que pronto hubo pastores nativos en la mayor parte de las iglesias, aunque hubo misioneros que se resistieron a colocar sobre sus hombros mayores responsabilidades. En Fiji y otros lugares, se fundaron seminarios donde se preparaban pastores y misioneros para las diversas islas.

Por último, no faltaron potentados nativos que utilizaron su poder para proclamar el evangelio, y el evangelio para extender su poder, como lo han hecho tantos gobernantes a través de la historia. Quizá el más notable de estos fue el rey de Tonga que se bautizó con el nombre de Jorge—en honor del Rey de Inglaterra— y que extendió su poderío a varias islas circundantes donde también hizo predicar el evangelio.

En todo caso, al terminar el siglo XIX los más de los polinesios eran cristianos, y había iglesias en casi todas las islas de Melanesia y Micronesia. Únicamente en regiones remotísimas, como el interior de Nueva Guinea, quedaban personas que no tenían noticia alguna del cristianismo. Luego en Oceanía, como en el resto del mundo, el siglo XIX amplió los horizontes de la iglesia, hasta tal punto que eran pocos los lugares en que no se alababa el nombre de Cristo.

Horizontes geográficos: África y el mundo musulmán

103

Oportunidad no falta. Hay tribus y aldeas sin número al norte y al este de aquí, y todas estarían orgullosas de tener un hombre blanco. No sé de obstáculo alguno a la obra misionera en todo el territorio al norte de Zambese y hacia el centro del continente. Y todos los días recibimos noticias de cómo el comercio se va extendiendo en todas direcciones.

David Livingstone

Durante siglos, la expansión europea hacia el sur y el sudeste se había visto impedida por el poderío musulmán. Al sur de los territorios musulmanes que bordeaban la costa norte de Africa, se encontraban regiones desérticas, y más allá había densas selvas tropicales. Ni lo uno ni lo otro despertó el interés de las potencias europeas, que por largo tiempo vieron el mundo musulmán y el Africa negra como obstáculos que era necesario rodear antes de llegar a las prometedoras tierras del Oriente. Empero en el curso del siglo XIX, y en los últimos años antes de la Primera Guerra Mundial, esa situación cambió.

El mundo musulmán

Al comenzar el siglo XIX, la mayor parte del Cercano Oriente y de la costa norte de Africa pertenecía al Imperio Otomano, cuyo gobierno estaba en manos del sultán, en Istambul, la antigua Constantinopla. Mas ese vasto imperio comenzaba a dar muestras de desintegración. En 1830, declarando que era necesario destruir la piratería que florecía en las costas argelinas, los franceses tomaron Argelia, donde habrían de permanecer por más de un siglo. Poco después el gobernador de Egipto, Mohamed Alí, se rebeló contra el Sultán, y a la postre logró establecer un reino independiente. Fue con las autoridades de ese reino que los franceses negociaron para la construcción del Canal de Suez. Los ingleses se oponían a la empresa, que le daría a Francia fácil

acceso al Oriente.

Pero a la postre el canal fue abierto al tráfico marítimo en 1869. Seis años después, Gran Bretaña aprovechó las dificultades económicas del gobierno egipcio, y compró las acciones que este tenía en la Compañía del Canal por cien millones de francos. Tunisia fue tomada por los franceses en 1881. Al año siguiente, una rebelión contra el soberano egipcio provocó la intervención de Gran Bretaña, que bombardeó Alejandría y tomó El Cairo. Esa intervención, que supuestamente sería pasajera, continuó indefinidamente, y en 1914 se proclamó oficialmente el “protectorado” de la Gran Bretaña sobre Egipto.

Tres años antes, en 1911, Italia se había establecido en Libia. Luego, al estallar la Primera Guerra Mundial el Imperio Otomano había perdido buena parte de sus territorios. Ese proceso continuaría hasta la abolición del sultanato en 1922 y la proclamación de la república en 1923.

En el Cercano Oriente continuaban existiendo varias de las más antiguas iglesias cristianas. Fue en esas tierras que el cristianismo nació y vivió algunos de sus días más gloriosos. Por tanto, al alborear el siglo XIX ya había allí antiquísimas iglesias cristianas a que nos hemos referido anteriormente: los coptos de Egipto, los jacobitas de Siria, los ortodoxos esparcidos por toda la región, etc. Todas estas iglesias habían conservado su fe a través de largos años de dominación musulmana. Mas, en medio de circunstancias extremadamente adversas, habían perdido su celo evangelizador. En países en que se permitía a los cristianos vivir en paz siempre que no parecieran deshonorar el nombre del Profeta, y donde la conversión al cristianismo se castigaba con la muerte, no ha de extrañarnos que los cristianos acabaran por contentarse con conservar su fe y transmitírsela a sus descendientes. Esa fe se nutría principalmente del culto divino, y por ello la liturgia tenía una importancia enorme para las antiguas iglesias que por tanto tiempo habían existido bajo la sombra del Islam.

La decadencia del Imperio Otomano, y la creciente pujanza de las potencias occidentales, llevaron a muchos a pensar en la posibilidad de comenzar obra misionera en la región. Al mismo tiempo, puesto que ya había allí otros cristianos, todos los misioneros, tanto católicos como protestantes, tenían que plantearse la cuestión de cómo relacionarse con ellos.

En general, los católicos siguieron la política de tratar de traer iglesias enteras a la comunión romana y la obediencia al papa. De ese modo provocaron cismas en la mayor parte de las antiguas iglesias, pues mientras una rama aceptó la autoridad papal, otra la rechazó. Así se crearon en toda la región “iglesias orientales unidas”, que conservan sus antiguos ritos y tradiciones, pero en lo doctrinal son católicas. Cada uno de estos grupos se distingue entonces como un “rito” dentro del catolicismo, y para ocuparse de ellos se creó en Roma en 1862 la Congregación de ritos orientales. En general, ni las antiguas iglesias orientales ni sus ramas que se unieron a Roma se distinguieron por su celo misionero.

Algunos católicos europeos sí trataron de convertir a los musulmanes. De ellos el más notable fue el obispo de Argel, Charles M.A. Lavigerie, quien fundó la Sociedad de los misioneros de Nuestra Señora de Africa, comúnmente conocida como “los padres blancos”. Empero, aunque el propósito inicial de esta organización era predicar entre los musulmanes del norte de Africa, a la postre sus éxitos más notables tuvieron lugar entre la población negra, más al sur.

La política de la mayoría de los protestantes ante las antiguas iglesias orientales fue prestarles ayuda, particularmente en el campo de la educación, con la esperanza de que de ese modo cobrarían nueva vida. Esa política tuvo un éxito moderado. Pero a la postre se crearon conflictos entre los que aceptaban algunas de las ideas protestantes y los que las rechazaban, con el resultado de que se produjeron cismas en varias de las antiguas iglesias. Fue de esos cismas que las iglesias protestantes obtuvieron la mayoría de sus miembros, aunque también lograron algunos conversos del Islam. De ese modo se fundaron algunas iglesias protestantes en la región, particularmente en Egipto, Siria y el Líbano.

Mas, una vez dicho todo esto, es necesario señalar que el siglo XIX, era de nuevos horizontes misioneros, no vio en el mundo musulmán el mismo crecimiento numérico del cristianismo que tuvo lugar en el Oriente o en el Africa negra.

África

Al empezar el siglo XIX, las posesiones europeas en Africa eran relativamente pequeñas. España tenía en la costa norte unas pocas plazas fuertes, conquistadas de los moros en siglos anteriores. En Angola y Mozambique, el dominio portugués se limitaba a las costas, dedicadas principalmente al tráfico de esclavos. En 1652, los holandeses habían fundado una colonia en el Cabo de Buena Esperanza, al extremo sur del continente. Poco después los franceses habían establecido un pequeño puesto comercial en la costa del Senegal. En 1799 se creó para esclavos libertos la colonia británica de Sierra Leona.

En marcado contraste con esa situación, al estallar la Primera Guerra Mundial en 1914, no quedaban en Africa más estados independientes que Etiopía y Liberia. Esta última no era en realidad una antigua nación africana, sino que había sido creada por los Estados Unidos como hogar para los negros libres que desearan regresar al Africa. Todo el resto del continente estaba bajo el gobierno colonial de una u otra potencia europea.

Al principio del siglo XIX ese proceso de colonización fue relativamente lento. En 1806 los británicos tomaron la colonia holandesa en el Cabo de Buena Esperanza. Las leyes británicas contra la esclavitud y contra el abuso de los obreros negros no fueron bien vistas por los colonos de origen holandés (los “boers”, de una palabra holandesa

que quiere decir “campesino”) y hacia 1835 estos comenzaron a emigrar hacia el nordeste, donde crearon la República de Natal, el Estado Libre de Orange y la República del Transvaal. Todos estos estados tenían el propósito de evadir las leyes británicas, particularmente en lo que se refería al tratamiento de los negros. Según decían los boers, hacían esto como cristianos, porque las leyes británicas se oponían a las de Dios al colocar a los esclavos al mismo nivel de los cristianos. En todo caso, así se expandió la colonización europea hacia el interior (Mapa La colonización de Africa, 1914) del Africa. Mientras tanto, en 1820, habían llegado los primeros negros norteamericanos a Liberia, que fue independizada en 1847. Pero aun entonces, los territorios colonizados eran solo una fracción del continente. Entonces, hacia mediados de siglo, el interés de las potencias europeas hacia el continente negro comenzó a crecer. Las exploraciones de misioneros como Livingstone, de quien trataremos más adelante, despertaron la imaginación de cristianos interesados en la obra misionera. En muchos casos, los misioneros penetraban en regiones a donde no llegaba el poderío colonial. Pero entonces, a fin de evitar una invasión por alguna tribu vecina, apelaban a las autoridades coloniales, que enviaban tropas y acababan por anexarse el territorio.

Hacia 1870, comenzó la carrera precipitada en pos de colonias africanas. En 1867, se descubrieron grandes yacimientos de diamantes en el sur del continente. A la postre, este y otros motivos llevaron a la cruenta “Guerra de los Boers”, en que la Gran Bretaña resultó vencedora y se anexó los antiguos territorios de los boers. Mientras tanto Francia, temerosa del avance británico, comenzó a extender sus posesiones, con el objetivo final de crear un vasto imperio que fuera desde Argelia hasta el Senegal. En 1884, Alemania entró en la competencia adueñándose del Africa Sudoccidental Alemana —Namibia—. Leopoldo II de Bélgica, que en su país tenía solo los poderes limitados de un monarca constitucional, tomó la colonización del Congo como empresa personal, e hizo de la nueva colonia posesión directa de la corona belga, hasta que en 1908, por acción del parlamento, se creó el Congo Belga. En 1885, el gobierno español reclamó Río de Oro y la Guinea Española. Poco después, Italia reclamó Eritrea. Mientras tanto, otras empresas británicas, francesas y alemanas habían completado el reparto del continente.

En todo este proceso, se despertó en Europa y Norteamérica un creciente interés por las misiones en Africa. Esto fue cierto tanto entre católicos como entre protestantes. En términos generales, aunque con notables excepciones, los católicos tuvieron su base de operaciones en las colonias francesas, belgas, italianas y españolas, y los protestantes en las británicas y alemanas.

Las misiones católicas se vieron debilitadas por los constantes conflictos de jurisdicción. Portugal seguía reclamando los antiguos derechos de patronato sobre la iglesia en todos los territorios que supuestamente le habían sido concedidos por Roma. Francia y Bélgica se disputaban el valle del Congo, y cada una temía que los misioneros procedentes de su rival fuesen la vanguardia de una empresa colonizadora.

Cuando Leopoldo II reclamó para sí el Congo sin prohibir la entrada de los protestantes—cosa que la Gran Bretaña no le hubiera permitido—Roma se mostró en extremo suspicaz, y no les prestó gran apoyo a las misiones emprendidas por el Rey. Además, frecuentemente se encuentra en los documentos de la época el temor constante de que los africanos se hicieran protestantes, y en más de una ocasión fue ese temor, y no el impulso misionero, lo que inspiró el establecimiento de misiones católicas en una u otra región.

El catolicismo contó con notables misioneros que dedicaron su vida al Africa. Ya hemos mencionado los “padres blancos” de Lavigerie, a quienes las autoridades romanas confiaron el trabajo misionero en el interior de Africa. Además se estableció en la isla de Zanzíbar un centro misionero que tuvo cierto éxito en la penetración del continente desde el este. Empero, a pesar de estos y otros esfuerzos, el siglo XIX fue, en Africa como en el resto del mundo, el gran siglo de las misiones protestantes.

La obra protestante en Africa fue muy extensa, y no podemos describirla aquí. En Liberia y Sierra Leona trabajaron misioneros norteamericanos, muchos de ellos negros enviados por las iglesias negras a que nos hemos referido anteriormente. Los anglicanos fundaron en Sierra Leona una iglesia de gran vigor, y lo mismo hicieron en Nigeria, Ghana y otras colonias. Empero fue a partir del sur de Africa que se iniciaron las empresas misioneras más notables.

Durante largo tiempo, algunos de los colonos holandeses y británicos de Sudáfrica se habían interesado en llevarles el mensaje cristiano a los naturales del país. Así, por ejemplo, un colono holandés escribió en su diario en 1758: Abril 17. Empezamos a tener escuela para los jóvenes esclavos, bajo la responsabilidad del capellán. Para estimular la atención de los esclavos, y para inducirles a aprender las oraciones cristianas, se le prometió a cada uno que al terminar su tarea se le daría un vaso de licor y dos pulgadas de tabaco.

Pero ese interés era muy limitado, y rara vez alcanzaba más allá de los linderos de la colonia, hasta que en el siglo XIX comenzó un despertar que convenció a muchos holandeses y británicos que tenían la obligación de llevar el evangelio al interior del Africa.

La figura más notable entre los misioneros de esa primera generación fue el holandés Johannes Theodorus Vanderkemp. A diferencia de los boers que le rodeaban, Vanderkemp no creía en la superioridad de los blancos y su civilización sobre los negros y la suya. Al contrario, sentía verdadero aprecio por las costumbres de los africanos, que consideraba admirablemente adaptadas al ambiente africano, mientras pensaba que el deseo de los blancos de crear en Africa una nueva Europa era absurdo. Vanderkemp llegó al Cabo de Buena Esperanza en 1799, enviado bajo los auspicios de la Sociedad Misionera de Londres. Tras un intento fallido entre la tribu de los cafirs, se dedicó al trabajo entre los hotentotes, para quienes estableció un centro donde trabajaban y se educaban. Pronto las críticas de los colonos se hicieron oír, sobre todo

cuando Vanderkemp compró y libertó una esclava para casarse con ella. Pero a pesar de tales críticas Vanderkemp continuó su obra, con la ayuda de otros misioneros llegados de Inglaterra. Cuando varios de estos contrajeron nupcias con mujeres hotentotes, se les acusó de inmoralidad y de subvertir el orden establecido por Dios. Además, puesto que los misioneros enviaban a Inglaterra informes acerca del maltrato de los negros, y lograban que se instituyeran reformas, los boers se convencieron de que los misioneros eran sus enemigos acérrimos, y también enemigos de Dios.

Otro misionero notable fue Robert Moffat, quien se estableció entre los bantúes, a cuyo idioma tradujo la Biblia y otros libros. Conocedor de técnicas agrícolas, hizo mucho por mejorar la dieta de los bantúes. Además, sus exploraciones, y los informes que enviaba a la Gran Bretaña, hicieron que una hueste de jóvenes misioneros se ofreciera para seguir su ejemplo.

Empero la figura cimera de las misiones en Africa en todo el siglo XIX fue sin lugar a dudas David Livingstone. Nacido en Escocia en 1813, en un humilde hogar de profunda convicción cristiana, Livingstone no pudo permitirse el lujo de una educación formal. Desde muy niño tuvo que trabajar en una fábrica de algodón, donde colocaba un libro delante de sí, y leía al tiempo que trabajaba. Así llegó a poseer una buena educación, de tal modo que cuando decidió dedicarse a la obra misionera pudo estudiar en la Universidad de Glasgow sin mayores dificultades. Su propósito era ir a China, y para ello se preparó siguiendo las indicaciones de la Sociedad Misionera de Londres. Pero la Guerra del Opio no le permitió partir y entonces, tras conocer a Robert Moffat, decidió ir al Africa. Poco antes de partir, en 1840, recibió su título como médico y fue ordenado. A mediados de 1841 llegó al Cabo, y de allí marchó más de mil kilómetros hacia el norte, para establecerse en la avanzada misionera que Moffat había fundado en Kurumán.

Tras dos años de aprendizaje bajo Moffat, partió para Mabotsa, a trescientos kilómetros de distancia. Allí fundó una misión y construyó una casa que compartió con su esposa Mary, hija de Moffat. Su plan era permanecer allí. Pero tuvo fricciones con otro misionero, y decidió dejarle el campo libre marchando más al norte, a la aldea de Chonuana. Tras tres años de trabajo, bautizó al jefe de la tribu. Pero una sequía obligó a la tribu a emigrar, y Livingstone, su esposa e hijos, partieron con la tribu hacia otras tierras. Cuando, en una segunda migración, las condiciones físicas se hicieron difíciles, la familia de Livingstone quedó detrás, mientras el misionero se ocupaba de buscar un buen lugar donde la tribu pudiera establecerse. Poco después, al recibir noticias de que otro jefe se interesaba en el evangelio, Livingstone y su familia partieron hacia esa aldea, donde el trabajo tuvo cierto éxito. Pero el clima no era bueno, y Livingstone acompañó a su familia hasta el Cabo, de donde partieron hacia Inglaterra, mientras él regresaba al interior del país.

Entonces comenzó la famosa carrera de Livingstone como explorador. El misionero había visto los horribles estragos del tráfico de esclavos, y estaba además

convencido de que ese tráfico no cesaría mientras no se lograra abrir el centro del continente al comercio lícito. Las rutas de ese comercio serían entonces las mismas que los misioneros seguirían, y Africa, además de verse libre del tráfico de esclavos, recibiría la luz del evangelio. Por tanto, para Livingstone sus exploraciones y su labor misionera eran dos caras de la misma moneda. Por todas partes les hablaba a los nativos del evangelio. Pero su propósito no era lograr él su conversión, sino, mediante sus exploraciones, abrir el camino para otros contactos que a la postre traerían más misioneros, comerciantes honestos, y felicidad a la región. Unas veces sobre el lomo de un buey al que llamó Simbad, y otras en canoas, Livingstone recorrió millares de kilómetros, tomando notas de cuanto veía, haciendo observaciones astronómicas, sanando enfermos, predicando el evangelio, y en general ganándose la buena voluntad de los africanos. Veintisiete veces se vio postrado por fiebres capaces de matar a un hombre menos recio. Pero tan pronto como su salud mejoraba, emprendía de nuevo sus viajes.

En cierta ocasión, al llegar enfermo y cansado a la costa, encontró allí un navío que se ofreció a llevarlo de regreso a Inglaterra. Aunque el propósito de Livingstone era volver a Inglaterra, y allí presentar informes de sus viajes, se negó a aceptar la oferta porque le había prometido al jefe de los cargadores que le acompañaban que regresaría con ellos a su aldea.

Cuando por fin Livingstone llegó a la Gran Bretaña tras dieciséis años de ausencia, resultó ser un héroe. La Real Sociedad Geográfica había recibido sus informes, y le había conferido los más altos honores. En las universidades donde habló, fueron muchos los estudiantes que decidieron dedicar su vida a las misiones en Africa. Sus descripciones del tráfico de esclavos sacudieron la conciencia de Europa.

Livingstone regresó entonces al Africa, no como misionero, sino como agente del gobierno. Puesto que estaba convencido de que su obra debía consistir en abrir el interior del continente al comercio y las misiones, continuaba considerándose misionero. Repetidamente se internó en el corazón de Africa. Su esposa, que había regresado al Africa unos meses antes, murió en 1862. Profundamente sacudido, el explorador cesó en sus viajes por algún tiempo. Pero luego los emprendió de nuevo, movido por un impulso irresistible. En 1866, llegaron informes de que había sido muerto por una banda de africanos. Durante cinco años, poco se supo de él, aunque las escasas noticias que llegaban hacían dudar de la veracidad de su muerte. Por resolver las dudas, el diario New York Herald organizó una expedición al mando de Henry M. Stanley, quien encontró al misionero, débil y enfermo, en la remota aldea de Uyiya, y el viejo misionero dejó su sello indeleble sobre el joven periodista.

Livingstone continuó sus viajes hasta que sus amigos africanos lo encontraron muerto de rodillas junto a su cama, con las manos unidas en actitud de oración. Siguiendo sus deseos, enterraron su corazón y vísceras en suelo africano y embalsamaron su cuerpo, que llevaron entonces hasta la costa. De allí los fúnebres

restos fueron llevados a la Gran Bretaña. Fueron enterrados con honrosas ceremonias en la Abadía de Westminster donde reposan los grandes de la nación.

No hubo más digno representante de la “Era de los nuevos horizontes” que este explorador para quien cada horizonte era un reto; este misionero para quien cada aldea allende el horizonte era un llamado.

Horizontes geográficos: América Latina

104

La necesidad suprema de América Latina es la proclamación a cada república y a cada individuo del evangelio en su pureza, simplicidad y poder, y el cumplimiento de las funciones de iglesias evangélicas bien organizadas.

Congreso de Panamá

En el capítulo III, al tratar sobre las nuevas condiciones políticas en América Latina, señalamos las consecuencias que esas condiciones tuvieron para el catolicismo, pero poco o nada dijimos acerca del protestantismo. Eso hicimos, para dedicarle un capítulo por separado al desarrollo del protestantismo en América Latina. Ahora, al colocar el presente capítulo al final de los que tratan sobre “horizontes geográficos”, lo hacemos con doble propósito: en primer lugar, de este modo señalamos que la penetración del protestantismo en América Latina durante el siglo XIX fue parte de la gran expansión protestante de esa época, producto de los mismos factores que hemos visto al hablar de Asia o Africa; en segundo lugar, al colocar este capítulo después de los que tratan acerca de esas otras regiones, lo hacemos para indicar que el interés de los protestantes de Europa y los Estados Unidos hacia América Latina fue menor que el que manifestaron hacia otras áreas, y en muchos casos posterior a él. Para muchos protestantes europeos y norteamericanos, los nuevos horizontes geográficos que se abrían a las misiones no incluían la América ibérica, descubierta y colonizada por cristianos siglos antes.

Por otra parte, al proyectar este capítulo hemos considerado dos alternativas. Una sería ir país por país, dando los nombres de los principales misioneros y reseñando el resultado de su obra. Hemos descartado esa alternativa, que no nos permitiría más que dar una larga lista de nombres y fechas, y que en todo caso hemos seguido en un trabajo anterior, para seguir otro camino. Este consiste en escoger unos pocos ejemplos o episodios que muestran los diferentes modos en que el protestantismo penetró y se desarrolló en América Latina. Estos son principalmente tres: la inmigración, las misiones y el cisma, ya dentro del catolicismo, ya dentro de alguna otra iglesia.

La inmigración

Durante la época colonial, España y Portugal trataron de mantener sus colonias cerradas a todo contacto extranjero. Esa política servía para proteger el monopolio del comercio que tanto beneficiaba a la metrópoli. Pero se hacía también para proteger a los habitantes de las colonias del “contagio” con ideas tales como el protestantismo. Al terminar entonces la época colonial, muchos de los dirigentes de las nuevas naciones siguieron una política opuesta. Según ellos veían las cosas, era necesario fomentar el contacto con otros países, especialmente la Gran Bretaña y los Estados Unidos, cuyo desarrollo industrial y económico las nuevas naciones debían imitar. Al mismo tiempo, esos mismos dirigentes seguían el principio establecido por el estadista que declaró que “gobernar es poblar”. Para que el país pueda industrializarse, pensaban, es necesario poblar el interior, abrir caminos, establecer contactos con las naciones industrializadas, e introducir las ideas y la experiencia de esas naciones. Por ello, durante todo el siglo XIX los gobiernos más progresistas de América Latina fomentaron la inmigración europea y norteamericana, aunque no siempre los inmigrantes resultaron ser la gente más progresista de sus países de origen, como puede verse en el caso de los sureños norteamericanos que tras la Guerra Civil emigraron al Brasil, y allí se opusieron una vez más a la abolición de la esclavitud.

Para fomentar la inmigración había que tener en cuenta que muchos de los posibles inmigrantes eran protestantes que no estaban dispuestos a abandonar su fe. Por ello, era necesario garantizarles la libertad de culto, aun en países donde la religión católica era la única permitida para el resto de los habitantes. Pero pronto se vio la incongruencia de darles a los inmigrantes derechos que los nativos no tenían, y por ello se llegó, en unos países antes que en otros, a la libertad de culto para toda la ciudadanía. Luego, la política de fomentar la inmigración a la postre fomentó también la diseminación del protestantismo entre la población.

Los primeros inmigrantes eran en su mayoría británicos—más particularmente, escoceses. La Gran Bretaña era un país cuyo desarrollo muchos de nuestros países deseaban emular, y por ello se estimulaba en particular la inmigración británica. Así, por ejemplo, el primer contingente notable de inmigrantes a la Argentina fue un grupo de escoceses que llegó al país en 1825, bajo contrato con el gobierno. En Valparaíso, que vino a ser base de operaciones para una escuadra británica, hubo desde muy temprano un número de oficiales navales, a los que después se sumaron comerciantes. Después de los escoceses, llegaron los alemanes, quienes se establecieron en varios países hacia el sur del continente. La inmigración norteamericana durante todo el siglo XIX fue escasa, si se excluyen los que se adueñaron de territorios anteriormente mexicanos, porque era la época en que los Estados Unidos se extendían hacia el oeste, y esas tierras atraían a quienes de otro modo pudieron haber pensado en emigrar hacia América Latina. El otro grupo que sí tuvo mucha importancia fue el de los negros

procedentes de las colonias británicas que se establecieron en Panamá y en las costas caribeñas de Centroamérica.

Los contingentes de inmigrantes normalmente continuaban en sus nuevos países sus antiguas prácticas religiosas. Muchos traían sus pastores consigo, o los pedían de sus países de origen. Su propósito al venir a nuevas tierras no era predicarles a los naturales del país, y por ello la mayoría de los inmigrantes se contentó con guardar para sí la fe de sus antepasados.

En algunos casos, empero, los inmigrantes llevaban también el propósito de comunicarles su fe a sus nuevos vecinos. Un episodio notable fue el que le dio origen a la Iglesia Episcopal de Haití. Tras la Guerra Civil norteamericana, había entre los negros de los Estados Unidos cierto interés y admiración hacia Haití, que se había independizado de la tutela blanca y ahora era gobernado por quienes antes habían sido esclavos. En 1855, el negro norteamericano James Theodore Holly visitó el país con miras a comenzar en él una misión, y regresó convencido de que el mejor método sería establecerse en el país con un núcleo de inmigrantes. De regreso a los Estados Unidos, convenció a otros, y por fin, en 1861, un grupo de ciento diez negros norteamericanos partió para Haití, donde esperaban encontrar mejores condiciones de vida, y al mismo tiempo proclamar el evangelio. Su jefe era Holly, quien había sido ordenado sacerdote episcopal.

Los primeros meses fueron trágicos. En año y medio, cuarenta y tres de los ciento diez inmigrantes habían muerto, víctimas de la malaria y la tifoidea. Entre los muertos se contaban cinco de los ocho miembros de la familia de Holly. La mayor parte de los que quedaban con vida decidió abandonar el proyecto. Algunos se trasladaron a Jamaica, y otros sencillamente regresaron a los Estados Unidos. En Haití quedaron el pastor Holly y un puñado de acompañantes.

Tal tesón tuvo recompensa. Cuando un obispo de la Iglesia Episcopal visitó el país, por invitación de Holly, encontró un buen número de haitianos listos a ser confirmados, y algunos a quienes Holly había estado adiestrando para ser pastores. A partir de entonces, la obra continuó creciendo, hasta tal punto que la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos decidió que la de Haití debía ser una iglesia independiente. En 1876, Holly fue consagrado por la Iglesia Episcopal para ser el primer obispo de la Iglesia Apostólica Ortodoxa Haitiana. Cuando Holly murió, en 1911, esa iglesia había echado fuertes raíces en varias regiones del país, aunque las circunstancias del momento la llevaron a renunciar a su independencia y hacerse un distrito misionero de la iglesia norteamericana.

Aunque no se trata en el sentido estricto de inmigrantes, también cabe mencionar aquí otro fenómeno que llevó al desarrollo del protestantismo en algunos países: el retorno de exiliados que se habían hecho protestantes en el extranjero. Esto fue particularmente notable en el caso de Cuba, puesto que las constantes guerras, y los cambios políticos en España, hicieron que a partir de 1868 se establecieran en los

Estados Unidos colonias de cubanos exiliados, y que algunos de ellos pudieran regresar a su patria aun antes de la independencia. En 1890, los dirigentes de la Iglesia Presbiteriana del Sur de los Estados Unidos se sorprendieron al recibir una carta firmada por el presbiteriano Evaristo Collazo, informándoles que él y su esposa habían fundado en Cuba tres congregaciones y una escuela para niñas, y pidiéndoles su apoyo. Poco antes, el episcopal Pedro Duarte había fundado en Matanzas la iglesia Fieles a Jesús y otras en toda la porción occidental de la isla. Hechos semejantes se repitieron en varias otras denominaciones y lugares.

Las misiones

Cuando las nuevas condiciones políticas hicieron posibles las misiones protestantes a la América Latina, no todos los protestantes europeos y norteamericanos estaban convencidos de que era lícito emprender tal obra. Particularmente los anglicanos y episcopales pensaban que el continente era ya cristiano, por ser católico, y que emprender misiones entre los católicos, cuando había tantas personas en Asia y Africa que ni siquiera habían oído el nombre de Jesús, véase Cristología, era un error. El ala anglo-católica de la Iglesia Anglicana no deseaba ofender a los católicos comenzando misiones entre ellos, y dando a entender con ello que los católicos no eran cristianos. Casi todos concordaban en que el catolicismo latinoamericano dejaba mucho que desear. Pero los que se oponían a las misiones argüían que, en lugar de debilitar ese catolicismo creando iglesias rivales, debían buscarse medios de establecer mejores contactos con él, para ayudarlo a renovarse según las directrices bíblicas.

Por estas razones, cuando los anglicanos emprendieron misiones en América Latina, lo hicieron entre tribus que escasamente habían sido alcanzadas por los católicos, como las que habitaban la costa de Misquitia en Centroamérica, o las de la Patagonia y Tierra del Fuego.

La misión anglicana a Tierra del Fuego es ejemplo del sacrificio y tesón que algunas de esas obras requirieron. En 1830 llegaron a Inglaterra, llevados como rehenes por una expedición científica, cuatro fueguinos a quienes se les enseñaron el idioma inglés y los principios de la fe cristiana. En 1833, tres de ellos —el cuarto había muerto— desembarcaron en su país de origen, acompañados por un catequista británico. (Es interesante notar que Charles Darwin, todavía un joven de veintidós años, era parte de la expedición que los llevó a esas tierras.) Poco después, al ver pasar en canoas a algunos fueguinos con ropas europeas, los ingleses que habían transportado a los misioneros sospecharon que algo andaba mal, y regresaron al puesto misionero. Allí encontraron, casi loco, al catequista británico, quien contó que los indios lo habían maltratado y robado cuanto poseía, y rogó que lo llevaran de regreso a Inglaterra, pues temía por su vida. Poco después, los tres fueguinos que habían sido la

esperanza de la misión regresaron a los suyos, y solo de uno de ellos se volvió a tener noticia.

Fue entonces que entró en escena el personaje heroico de la empresa misionera en el extremo sur del continente, el capitán Allen F. Gardiner. Este había sido capitán de la marina de guerra británica, y en 1834, junto al lecho de muerte de su esposa, se había consagrado a la obra misionera. Repetidamente fracasó en sus intentos misioneros en Africa, Nueva Guinea, entre los araucanos de Chile, y en otros lugares. Sus contactos con algunos caciques en la Patagonia le hicieron soñar con dedicarse al trabajo en esa región, y tras mucho esfuerzo logró que un grupo de amigos y admiradores fundara la Sociedad Misionera para Patagonia. De regreso a la Patagonia, encontró que la situación había cambiado, y que el apoyo de los caciques con que antes había contado no se materializó. Entonces hizo trabajo misionero en Bolivia por algún tiempo, hasta que lo dejó a cargo de obreros españoles.

Por fin, tras otro viaje a Inglaterra y otra larga campaña para lograr apoyo económico, emprendió su misión definitiva a Tierra del Fuego. La tripulación del barco que lo llevó permaneció allí, ayudándole a establecerse, por veinte días, y al zarpar quedaron detrás Gardiner, un catequista, un médico metodista, un carpintero, y tres marinos. Apenas había desaparecido el buque en el horizonte, cuando los misioneros descubrieron que, por error, no se había desembarcado su reserva de pólvora, con la que esperaban proveerse la mayor parte de su alimentación. Además, los naturales resultaron hostiles, y sólo se acercaban a los misioneros para robarles lo poco que tenían. Por fin, tuvieron que abandonar el lugar.

Sus amigos en Inglaterra y Montevideo habían prometido enviarles provisiones en seis meses. Pero el primer barco naufragó. Cuando se tuvieron noticias de ese naufragio, otro barco fue enviado, pero el capitán de ese segundo navío faltó a su palabra, y no dio con los varados. Por fin, con año y medio de retraso, llegaron las provisiones. Los que las llevaban encontraron una inscripción en una piedra: "Cavad aquí / Id a Puerto Español / Marzo / 1851". Bajo la piedra había enterrada una botella con indicaciones sobre cómo llegar a donde se habían refugiado los misioneros, y con una conmovedora descripción del pésimo estado en que se hallaban al abandonar ese lugar. Siguiendo las instrucciones en la botella, los que llevaban las provisiones llegaron por fin al último refugio de los varados. Todos habían muerto. Por el diario de Gardiner, que sobrevivió a los demás, y que hasta pocos días antes de morir estuvo escribiendo instrucciones sobre cómo evangelizar a los naturales, se supo que las provisiones habían llegado veinte días demasiado tarde. Lo último que escribió Gardiner fue: "¡Con cuán grande y maravilloso amor me ama mi Dios! ¡Hasta aquí me ha conservado por cuatro días, sin sentir hambre ni sed, a pesar de estar sin alimentos!"

La tragedia despertó redoblado interés en las misiones al extremo sur del continente. Tras un nuevo período de preparación, se inició de nuevo la misión. Esta estableció su cuartel en las Malvinas, como antes lo había sugerido Gardiner. Entre los

que participaron de esta nueva empresa estaba Allen W. Gardiner, hijo del fenecido capitán. En una visita a Patagonia y Tierra del Fuego, encontraron a uno de los antiguos rehenes fueguinos, que todavía recordaba el inglés y que accedió a trasladarse a las Malvinas con su familia. Después otros fueguinos hicieron lo mismo, y así se creó un pequeño grupo de fueguinos que aprendían el inglés, les enseñaban su idioma a los misioneros y se hacían cristianos. Por fin, los misioneros decidieron que había llegado el momento de establecer una avanzada en Tierra del Fuego. Allí fueron, entre otros, Gardiner y el antiguo rehén, ahora al parecer genuinamente convertido.

Pero a los pocos días de establecidos los misioneros en Tierra del Fuego, fueron atacados y muertos, al parecer en complicidad con el antiguo rehén y con otros de los que habían estudiado en las Malvinas. Solamente el cocinero de la expedición sobrevivió, y pudo contar lo sucedido. Desalentados, los jefes de la misión en las Malvinas decidieron regresar a Inglaterra. A cargo del puesto quedó el joven Thomas Bridges, de 18 años, quien se negó a regresar. Por algún tiempo, Bridges se dedicó a trabar más estrecha amistad con los fueguinos que vivían en el puesto misionero de las Malvinas. Así llegó a aprender su idioma. En particular, se hizo muy amigo del fueguino Jorge D. Okoko, que había venido a ser cristiano de convicción profunda.

Cuando llegó el nuevo superintendente, W.H. Stirling, Bridges y Okoko se prepararon para una nueva visita al lugar de tantas tragedias. Allí los esperaban los indios, temerosos de las represalias que se tomarían por la muerte de los otros misioneros. Pero tanto Okoko como Bridges les hablaron en su propio idioma, y los naturales se sorprendieron ante el espíritu de perdón de tan extrañas gentes. Así por fin se comenzó una obra que pronto echó raíces entre todos los habitantes de la región. Okoko y otros adiestrados en las Malvinas establecieron centros misioneros. A principios de 1869, Stirling ordenó que le dejaran solo, con provisiones para algún tiempo, en una cabaña junto a la costa. Cuando sus amigos regresaron medio año más tarde, encontraron que Stirling se había ganado el respeto de los indios, y había echado las bases para una misión permanente. Llamado a Inglaterra para ser consagrado obispo de las Malvinas, Stirling se encontró en Montevideo con Bridges, que regresaba de haber sido ordenado diácono en Londres. Tras el regreso de ambos, la misión continuó, pues Stirling siempre se interesó en ella, y Bridges introdujo a la región la crianza de ganado y varios cultivos. (Además, antes de pasar a otro tema, resulta interesante notar que uno de los más fieles auspiciadores de esta misión fue Charles Darwin, que había visitado el país de joven, y a quien después muchos han tenido por enemigo de la fe.)

Los primeros misioneros protestantes que trabajaron entre gentes de habla española y portuguesa no trataron de fundar iglesias (Foto Una de las primeras iglesias del Chaco paraguayo), sino de difundir la Biblia, sembrar la semilla, y preparar el camino para los que vinieran después. El más notable de esos precursores fue el escocés James Thomson, conocido en América Latina como Diego Thomson.

Thomson, pastor bautista en Escocia, se dedicó al estudio del español y del método lancasteriano de educación, que hacía uso de lecturas de la Biblia para que los alumnos tomaran parte activa en su propia educación. En 1818, llegó a Buenos Aires como representante de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Puesto que el gobierno argentino sentía la urgente necesidad de establecer la educación pública sobre bases nuevas, fue muy bien recibido, y el cabildo lo nombró Director General de Escuelas, con la responsabilidad específica de fundar una escuela modelo y de adiestrar a otros maestros. A esto, y a la difusión de la Biblia, se dedicó Thomson por dos años. Además, reunió una pequeña congregación de protestantes de habla inglesa. En 1821, tras una breve visita al Uruguay, partió para Chile, no sin antes haber sido declarado ciudadano argentino por el gobierno nacional, y dejar organizada una Sociedad Bíblica Auxiliar de Buenos Aires. Tras un año de estancia en Chile, siguió hacia el Perú, Ecuador, Colombia, México, Cuba y Puerto Rico, las dos últimas todavía colonias españolas. En Colombia fundó una Sociedad Bíblica. En todos estos lugares, evitó en todo lo posible tener conflictos con el clero, y en algunos casos, como en Colombia, encontró entre los curas progresistas algunos de sus mejores aliados. Después siguió hacia otros continentes, donde continuó su obra. En la América Latina, le siguieron otros representantes de la Sociedad Bíblica. Uno de ellos, Lucas Matthews, tras recorrer Argentina, Chile, Bolivia, Perú y Colombia, desapareció en este último país sin que se haya jamás sabido lo que fue de él.

Pronto surgieron otros colportores bíblicos latinoamericanos. De ellos el más notable fue Francisco Penzotti, que se había convertido en uno de los primeros cultos en castellano celebrados en Montevideo. Penzotti fue enviado al Perú para hacer circular la Biblia, pero decidió que era necesario celebrar servicios como el que había dado lugar a su propia conversión. Puesto (Foto Misioneros acampados en el interior del Brasil) que estaba prohibido celebrar cultos públicos, antes del servicio les daba boletos a los que mostraban interés en asistir, y de ese modo, al menos legalmente, el culto no era público. Fue encarcelado, y mantenido preso, a pesar de ser repetidamente absuelto, por más de ocho meses. Por fin el diario New York Herald publicó su historia, y el gobierno peruano, que deseaba atraer inmigrantes, tuvo que ponerlo en libertad. De ese modo se abrió brecha para el protestantismo en el Perú. Mientras tanto, por todas partes comenzaban a aparecer pequeñas congregaciones de habla hispana. Algunas de estas, como las que fundó el escocés J.F. Thomson en Buenos Aires y Montevideo, surgieron del interés de algunos inmigrantes en compartir su fe con los naturales del país. Thomson predicó su primer sermón en castellano en Argentina en 1867, y poco después comenzó a predicar también en Montevideo.

Por la misma época, un misionero norteamericano, David Trumbull, organizaba la primera iglesia protestante de habla española que hubo en Chile, con cuatro miembros chilenos “iglesia que después se unió a la presbiteriana. Casi al mismo tiempo, los metodistas norteamericanos comenzaron su obra en la región. En Colombia, hubo una congregación en Cartagena, fundada por el exfraile catalán Ramón Montsalvage

alrededor de 1855. Por la misma época llegaba al país el primer misionero presbiteriano. En el Brasil, la principal fuerza misionera a mediados de siglo fue un grupo de portugueses que se habían convertido en la isla de Madeira, y que habían tenido que exiliarse debido a que se les perseguía en su tierra nativa. En México, aunque también hubo protestantes desde antes, no fue sino en la década de 1870 que las principales denominaciones norteamericanas comenzaron a trabajar. En resumen, aunque es posible citar antecedentes variados y hasta heroicos, fue alrededor de 1870 que se estableció en América Latina la mayor parte del trabajo protestante permanente. Para esto habían abierto el camino los agentes de las Sociedades Bíblicas, algunos inmigrantes, y un buen número de latinoamericanos que de un modo u otro habían llegado a conocer el protestantismo.

También es importante indicar que desde el principio la mayor parte de los misioneros protestantes trató de dar testimonio de un mensaje que se ocupaba, no solo de la salvación eterna, sino también del resto de la vida. Por ello el protestantismo se destacó por las escuelas, hospitales y otras instituciones que fundó. Muchas personas que nunca abrazaron el protestantismo sí fueron educadas en escuelas metodistas, atendidas en hospitales presbiterianos, o albergadas en hogares congregacionalistas.

Los cismas

En algunos casos, las nuevas condiciones, y las ideas que comenzaban a circular, produjeron cismas dentro de la Iglesia Católica, de la cual se separaron grupos que a la postre se unieron a las iglesias protestantes.

El más notable de estos fue el que inició el sacerdote mexicano Ramón Lozano, quien en 1861 se separó del catolicismo y fundó la Iglesia Mexicana, con estatutos provisionales. Poco después el sacerdote Aguilar Bermúdez dio pasos semejantes. El presidente Benito Juárez, que no gustaba de las actitudes políticas del catolicismo, le prestó al movimiento su apoyo moral asistiendo a sus cultos. Después un famoso dominico, Manuel Aguas, se dedicó a refutar a los cismáticos, y acabó por concordar con ellos. Mientras tanto, la nueva iglesia solicitó ayuda de los episcopales norteamericanos, y se organizó bajo el nombre de Iglesia de Jesús. Su primer obispo, que murió antes de ser consagrado, fue Manuel Aguas. A la postre, en 1909, la Iglesia de Jesús se unió a la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, y vino a formar parte integrante de ese cuerpo.

En otros casos, los cismas tuvieron lugar dentro de las filas del protestantismo. A veces, el grupo que se separó llegó a ser mayor que su iglesia madre. Tal fue el caso del cisma que tuvo lugar entre los metodistas chilenos en 1910. Años antes, en la iglesia de Valparaíso, el culto había comenzado a tomar las características del movimiento pentecostal, y en 1910 la Conferencia Anual de Chile condenó esas

prácticas. El resultado fue la formación de la Iglesia Metodista Pentecostal, que inicialmente tenía solo tres congregaciones, pero que pronto llegó a ser mucho mayor que la Iglesia Metodista. En otros lugares ocurrieron rupturas semejantes, aunque no siempre el punto de fricción fue la cuestión de las prácticas pentecostales. En Brasil, por ejemplo, se produjo entre los presbiterianos un cisma nacido de fricciones entre los misioneros y algunos dirigentes nacionales. Y sería posible narrar episodios semejantes en diversos países.

Lo que antecede no pretende en modo alguno ser una historia de los orígenes del protestantismo en América Latina. Para hacerle justicia a tal tema, sería necesario mayor espacio que el que tenemos aquí. Lo que hemos buscado es más bien darle al lector una visión panorámica de los múltiples medios por los que el protestantismo penetró y se multiplicó en América Latina, y hacerle ver que el panorama es mucho más amplio que la historia de una denominación, o de un tipo de misiones. Inmigrantes, transeúntes, misioneros trotamundos como Diego Thomson, héroes como Gardiner y los que le siguieron, misioneros europeos y norteamericanos, exiliados latinoamericanos que regresaban a su patria, católicos sinceros que llegaban al convencimiento de que algo le faltaba a su religión, todos ellos y muchos más fueron los que introdujeron el protestantismo en América Latina.

Por otra parte, no debemos olvidar el factor común que durante todo el siglo XIX y buena parte del XX contribuyó al éxito alcanzado por el protestantismo. Ese factor era el liberalismo político y económico que en esa época llegó a su apogeo. Los mismos criollos que soñaban con el establecimiento de repúblicas sobre los ideales de la Revolución Francesa, y que creían en la libre empresa económica que es la base del capitalismo, eran los que más dispuestos estaban a colaborar con la introducción del protestantismo en sus países. Aunque ellos mismos no estuvieran dispuestos a hacerse protestantes, sí creían que la predicación protestante, y ciertamente la inmigración protestante, abrían el camino hacia las promesas del mundo moderno. Lo que quedaba entonces por ver era qué sucedería cuando ese liberalismo empezara a perder vigencia.

En medio de las tristes discordias y divergencias que han enajenado y separado los corazones, no solo de creyentes individuales entre nosotros, sino de comunidades enteras, la evangelización de los paganos frecuentemente ha ejercido su influjo suavizador, sanador y reunificador.

Alexander Duff

Uno de los más notables fenómenos del siglo XIX fue el modo en que los cristianos empezaron a salvar los horizontes que separaban a las denominaciones entre sí. Desde tiempos de la Reforma, hubo quienes intentaron unir a los diversos grupos que surgieron de ella. Recuérdese, por ejemplo, el Coloquio de Marburgo, entre Lutero y Zwinglio. Tales intentos continuaron a través de los siglos, aunque con resultados casi nulos. Fue en el siglo XIX, y después en el XX, que el impulso hacia la unidad cristiana cobró nuevas fuerzas. Esto se debió en buena medida a las nuevas circunstancias en que los cristianos se vieron, en las que muchas de las antiguas divisiones perdían importancia.

En los Estados Unidos, donde se mezclaban inmigrantes de varios países, y donde por tanto los presbiterianos, metodistas, bautistas y episcopales vivían en constante contacto, las divisiones del viejo continente, aunque continuaron, fueron supeditadas a otras cuestiones al parecer más urgentes. El debate acerca de la esclavitud cruzó las barreras denominacionales, de tal modo que los abolicionistas de diversas denominaciones se consideraban aliados entre sí, frente a la alianza opuesta de los esclavistas. Algo semejante sucedió más tarde en el conflicto entre fundamentalistas y liberales. Luego, al tiempo que aparecían en los Estados Unidos nuevas denominaciones surgidas de cuestiones tales como la esclavitud, la Guerra Civil y la autoridad de la Biblia, aumentaban los lazos entre denominaciones que adoptaban posturas semejantes frente a esas cuestiones.

Por otra parte, también los avivamientos y las muchas organizaciones dedicadas a causas benéficas cruzaron las barreras denominacionales. Cuando un predicador

llegaba a un pueblo para dirigir cultos de avivamiento, pocos eran los que preguntaban a qué denominación pertenecía. Y lo mismo sucedía con las reuniones de la Sociedad Antiesclavista, de la Liga de Temperancia, etc.

Indice de este estado de cosas fue la fundación de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) que, como hemos consignado, surgió precisamente con la esperanza de ponerle fin a la división entre las diversas denominaciones, y crear una iglesia que siguiera los patrones del Nuevo Testamento, y en la cual todos pudieran unirse.

En Europa, donde el contacto entre personas de diversas tradiciones cristianas era menos constante, el sentimiento ecuménico tardó más en aparecer. Pero también allí se fue llegando a la conclusión de que había cuestiones más urgentes que los viejos debates que habían separado, por ejemplo, a presbiterianos y congregacionalistas, y que esas cuestiones trascendían las barreras denominacionales. Así surgieron varias sociedades interdenominacionales, con propósitos tales como la abolición del tráfico de esclavos, la protección de los niños que trabajaban, la educación cristiana mediante escuelas dominicales, etc.

Empero lo que le dio verdadero ímpetu al movimiento ecuménico fue el movimiento misionero. Muchas de las sociedades que se fundaron en Europa y los Estados Unidos con el propósito de alcanzar a las naciones que no habían oído el mensaje cristiano incluían miembros de diversas denominaciones. Ejemplo notabilísimo de esto fueron la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y la Sociedad Bíblica Americana, principales promotoras de la distribución de la Biblia, y fuertes aliadas de los misioneros que se dedicaban a traducir las Escrituras a diversos idiomas. Mientras en Europa y los Estados Unidos los eruditos bíblicos se acercaban entre sí en torno a sus estudios, en los campos misioneros la traducción y distribución de la Biblia fue empresa conjunta de diversas denominaciones. O, cuando una denominación había traducido la Biblia, las otras empleaban la misma traducción, y por ello desde un principio tenían que reconocer su deuda de gratitud a cristianos de otra confesión.

Al mismo tiempo, las divisiones que en Europa o en los Estados Unidos pudieron parecer perfectamente explicables, no lo eran tanto en China, India o Fiji. Al presentarles el evangelio a quienes no lo conocían, la cuestión de si la iglesia debía gobernarse mediante presbíteros o mediante obispos era a todas luces secundaria. Lo que es más, tales cuestiones tendían a ocultar el mensaje mismo, y por tanto resultaban piedra de tropiezo para algunos oyentes.

Además, dados los recursos limitados de la empresa misionera, y la enorme tarea a realizar, era necesario administrar esos recursos sabiamente, sin malgastarlos duplicando lo que otros ya hacían, o compitiendo con otros proyectos misioneros. ¿Por qué tener dos o más iglesias de distintas denominaciones en una aldea, cuando había cientos de aldeas sin iglesia alguna? ¿Por qué competir unos con otros en la evangelización de una isla o provincia, cuando había tantas otras en que era necesario predicar? Por todo esto, desde fecha muy temprana algunos misioneros se percataron de

la necesidad de colaborar más estrechamente entre sí. Y lo mismo hicieron algunos de sus conversos que poco a poco fueron ocupando posiciones de mayor importancia en las nuevas iglesias. Es cierto que hubo misioneros que insistieron con rígida firmeza en sus posiciones denominacionales, y que hubo también conversos que siguieron su ejemplo. También es cierto que las nuevas iglesias se dividieron con lamentable frecuencia. Pero en términos generales el consenso de quienes más se preocupaban por la obra misionera y por la conversión de sus vecinos era la urgente necesidad de que los cristianos se acercaran más entre sí, si no para unirse en una sola iglesia, al menos para proyectar en conjunto su obra misionera.

El gran precursor en todo esto, como en tantas otras cosas, fue Carey. Desde muy temprano en el siglo XIX, este gran misionero había soñado con una conferencia misionera internacional, que debía reunirse en Ciudad del Cabo, al extremo sur de Africa, en 1810. Esa ciudad le parecía ideal, por hallarse en medio del camino entre Europa y los Estados Unidos, por una parte, y el Oriente, por otra. Allí debían reunirse, según la propuesta de Carey, representantes de las sociedades misioneras que apoyaban el trabajo en el Oriente y Africa, junto a un número de misioneros que trabajaban en esas regiones. Lo que harían sería intercambiar experiencias, para aprender unos de otros, y además discutir sus planes, de modo que los proyectos de una sociedad no repitieran innecesariamente los de otra. En una época en que las divisiones denominacionales eran todavía harto importantes, y cuando los misioneros de un país frecuentemente competían abiertamente con los de otro, la propuesta de Carey cayó en oídos sordos. Los propios jefes de la sociedad que apoyaba su obra en la India declararon que su idea, aunque tenía algún mérito, no podía ser llevada a la práctica. Luego, el sueño de Carey quedaría en suspenso por más de cien años.

Mientras tanto, tuvieron lugar muchas conferencias semejantes a menor escala. En los países en que laboraban los misioneros hubo innumerables reuniones en que se proyectó la traducción de la Biblia, se compartieron experiencias y frustraciones, y se proyectaron empresas conjuntas. En los Estados Unidos y Gran Bretaña hubo una serie de conferencias misioneras: en Nueva York y Londres en 1854, en Liverpool en 1860, de nuevo en Londres en 1878 y 1888, y por último en Nueva York en 1900. Esta última se llamó Conferencia Ecuménica Misionera, usando todavía el término “ecuménico” en su sentido original de incluir “toda la tierra habitada”, es decir, de ser una conferencia mundial. Poco a poco, el término se llegaría a usar para referirse al movimiento de colaboración y unidad entre los cristianos.

Por fin, cien años después de la conferencia proyectada por Carey, se reunió en Edimburgo, Escocia, la Conferencia Misionera Mundial, conocida en círculos ecuménicos como “Edimburgo, 1910”. A diferencia de otras conferencias anteriores, ésta estaría constituida por representantes oficiales de las sociedades misioneras, cada una de las cuales nombraría un número de delegados en proporción a su participación (en términos económicos) en la empresa misionera total. Además se estipuló que la

conferencia trataría únicamente de las misiones entre los no cristianos y que por tanto se excluirían las misiones protestantes entre católicos en América Latina, o las que algunas iglesias tenían en Europa o entre las antiguas iglesias orientales. Por largo tiempo antes de reunirse la Conferencia, se hicieron estudios preliminares de los que participaron cientos de personas en todo el mundo, mayormente mediante correspondencia y reuniones regionales o locales.

Al mismo tiempo, se excluyó de tales estudios, así como de los debates en la Conferencia misma, toda cuestión de fe y de orden. Al excluir este tema, así como las misiones entre católicos y otros cristianos, se hizo posible la participación de algunos grupos que de otro modo no hubieran participado, como los anglicanos que se oponían a las misiones en América Latina y los alemanes que se oponían a las misiones metodistas y bautistas entre luteranos.

Cuando la asamblea se reunió, los más de los participantes eran británicos y norteamericanos. Había también un buen número, aunque menor, de representantes procedentes de otros países europeos. De las iglesias que habían resultado de las misiones, había solamente diecisiete miembros—y estos, no nombrados por sus iglesias, sino catorce por sociedades misioneras y tres invitados especiales del Comité Ejecutivo. Luego, las limitaciones de la Conferencia eran numerosas. Pero a pesar de ello esa asamblea marca el comienzo del movimiento ecuménico contemporáneo.

La principal contribución positiva de la asamblea al movimiento ecuménico fue que por primera vez hubo una reunión de tal magnitud con representantes oficiales de sociedades misioneras. Hasta entonces, habían asistido a las conferencias quienes así lo habían deseado.

Pero en esta conferencia, los que asistieron iban nombrados por sus sociedades misioneras, y por tanto en cierto modo eran representantes de sus iglesias, o al menos de su empresa misionera. El éxito de la conferencia abrió el camino para otras reuniones semejantes, algunas sobre misiones, y otras sobre otros asuntos.

Además, la conferencia no se contentó con reunirse, tomar resoluciones y disolverse, sino que nombró un Comité de Continuación del que surgieron otros estudios, otras conferencias, y a la postre, en el siglo XX, el Consejo Misionero Internacional.

Otro resultado positivo de la conferencia fue darles realce mundial a algunos personajes que por largo tiempo serían los principales propulsores del movimiento ecuménico. Probablemente el principal de ellos fue el laico metodista John R. Mott, producto del despertar religioso evangélico en los Estados Unidos, que había participado activamente del movimiento estudiantil cristiano, y que fue parte del comité que organizó la conferencia, así como del Comité de Continuación. En el siglo XX, Mott sería el gran promotor y estadista del movimiento ecuménico.

Por otra parte, aun en lo que excluyó, la Conferencia de Edimburgo hizo impacto en el movimiento ecuménico. Puesto que las misiones en América Latina se habían

excluido, las principales agencias que se ocupaban de tales misiones sintieron la necesidad de reunirse para discutir asuntos de su incumbencia. Ya en Edimburgo, de manera extraoficial, varias personas se reunieron para darle forma a ese proyecto, y tres años después quedó organizado el Comité de Cooperación en América Latina. En 1916, tras una serie de estudios preliminares, tuvo lugar en Panamá un Congreso sobre la Obra Cristiana en América Latina, que por primera vez reunió a los evangélicos de todo el continente. El Comité de Cooperación quedó a cargo de llevar a cabo lo proyectado por el Congreso.

El otro tema que se excluyó de la Conferencia de Edimburgo fue toda cuestión de fe y de orden. De ese modo se evitaba entrar en discusiones que pudieran haber dividido la asamblea, sin llegar a resultado positivo alguno. Pero algunos de los presentes en Edimburgo sintieron la necesidad de reunirse con otros cristianos para discutir esos temas, que en fin de cuentas eran los que más profundamente separaban a las iglesias. Así surgió el Movimiento de Fe y Orden, que a la postre sería una de las fuentes del Consejo Mundial de Iglesias.

Mientras tanto, las tensiones internacionales iban aumentando, y los cristianos se sintieron llamados a reunirse, no solamente para discutir los problemas de las relaciones entre las diversas denominaciones, sino también para buscar modos de resolver los conflictos internacionales. El 2 de agosto de 1914, en la ciudad de Constanza, se organizó la Alianza Universal para la Amistad Internacional a través de las Iglesias. Ese mismo día estalló la Primera Guerra Mundial.

PARTE IX

La era inconclusa

Nos hemos percatado de que en el curso de unos quince siglos se ha creado algo así como una civilización cristiana, y también de que en nuestros días esa civilización está en juego y se duda de su supervivencia.... Una nueva era ha comenzado en la que el erudito, el artista, el vidente y el santo se ven reemplazados por el soldado, el ingeniero y el político; una era que ya no es capaz de crear verdadera cultura, sino únicamente una civilización técnica exterior.

Emil Brunner

Durante todo el siglo XIX la civilización occidental se consideró destinada a marchar a la vanguardia del mundo, llevando a la humanidad hacia una era de felicidad y abundancia. La revolución industrial había creado riquezas y comodidades que dos siglos antes hubieran parecido inalcanzables. En Asia, Africa y la América Latina, las poblaciones se mostraban ávidas de absorber las costumbres y la sabiduría de la Europa industrializada y de los Estados Unidos. Las misiones prosperaban casi ininterrumpidamente, a pesar de contratiempos tales como la rebelión de los “Boxers” en China, y hasta se abrigaba la esperanza de que en un futuro cercano casi toda la humanidad sería cristiana. Además, durante casi un siglo las potencias europeas vivieron en relativa paz internacional, pareciendo así augurar una nueva época de paz, progreso y prosperidad.

Empero, bajo la superficie se movían corrientes que a la postre sumirían al mundo en la más cruenta guerra hasta la fecha—una guerra cuya secuela incluiría revoluciones, desajustes económicos, y por fin otra conflagración aun más cruenta que la anterior. La relativa paz que Europa disfrutó durante el siglo XIX fue posible en parte porque la competencia entre las potencias europeas se había desplazado hacia otras regiones del globo, donde tomó la forma de expansión colonial y económica. Mientras Europa se ufanaba de su paz, sus intereses ultramarinos provocaban incontables guerras en el resto del mundo. Para 1914, sin embargo, casi todos los territorios de Asia, Africa y América Latina habían sido colonizados—si no políticamente, al menos económicamente. Por ello, la Europa industrial volcó su atención hacia la región sudoriental de su propio continente, los Balcanes, donde el

desmembramiento progresivo del Imperio Turco había creado un número de estados cuyas fronteras y gobiernos eran en extremo inestables. Esos territorios se volvieron entonces la manzana de la discordia entre las potencias europeas, y fue de esa discordia que nació la Primera Guerra Mundial. En ese conflicto, el progreso técnico e industrial de que el Occidente se había gloriado manifestó su poder destructivo en la lucha submarina, aérea y química. El hecho mismo de que las potencias industriales ahora dominaban territorios lejanos hizo que el conflicto involucrara la casi totalidad del planeta. La guerra, que duró cuatro años, llegó a envolver a treinta naciones y fuerzas armadas con un total de sesenta y cinco millones de personas, de las cuales casi la séptima parte murió y más de un tercio fue herido en batalla. Las bajas civiles, aunque más difíciles de contar, fueron por lo menos tantas como las militares.

Mientras tanto, en Rusia el caos llevó a la revolución. Rusia era la potencia europea donde las ideas liberales del siglo diecinueve habían hecho menos impacto. Su gobierno autocrático y la aristocracia terrateniente continuaban gobernando el país para su propio provecho, como lo habían hecho por siglos. Karl Marx nunca pudo haber soñado que Rusia, donde el proceso de industrialización había sido harto lento, sería el primer país donde su revolución triunfaría. Lo que él esperaba era más bien que el desarrollo de la industria y del capital a la postre produciría una revolución por parte del proletariado industrial, y que el campesinado no sentiría gran simpatía hacia tal revolución. Pero la guerra desmintió sus predicciones. El resentimiento nacionalista del pueblo ruso hacia un gobierno al parecer incapaz de ganar una batalla pronto se unió en las ciudades a protestas por la falta de alimentos, y en el campo por la falta de tierras que cultivar. En marzo de 1917, el zar Nicolás II se vio forzado a abdicar a favor de su hermano, quien tampoco pudo retener el poder y abdicó poco después.

Por un breve tiempo, el gobierno estuvo en manos de moderados que aspiraban a crear una república capitalista liberal. Pero los fracasos de ese gobierno, tanto en la guerra como en lo económico, y la agitación creada por Vladimir I. Ulyanov —Lenín— y sus seguidores—los bolcheviques—llevaron a la Revolución de Noviembre (6 de ese mes de 1917). Una vez dueño del poder, Lenín procedió con rapidez a poner en marcha su vasto programa de reorganización social, nacionalizando las tierras y todos los bancos, y poniendo las industrias en manos de sindicatos obreros bajo la vigilancia y dirección del gobierno. Como parte de ese programa, todas las propiedades eclesiásticas fueron confiscadas. Luego la Iglesia Rusa, que se había considerado la “Tercera Roma” tras la caída de Constantinopla, se vio ahora en condiciones semejantes a las de la Iglesia Bizantina tras la invasión de los turcos. Por otra parte, el nuevo gobierno se retiró de la guerra, pero pronto se vio envuelto en una guerra civil en la que quienes se oponían a la revolución contaban con apoyo tanto de la iglesia como de varias potencias extranjeras. Cuando por fin el Ejército Rojo ganó la guerra, el gobierno soviético estaba más convencido que nunca de que la iglesia era su enemigo mortal.

En el hemisferio occidental las consecuencias de la guerra no fueron tan agudas como en el viejo mundo. Los Estados Unidos no entraron en el conflicto sino hasta abril de 1917 y, aunque sus fuerzas armadas sufrieron fuertes bajas, había otras cuestiones que reclamaban la atención nacional. Al terminar el conflicto, el país se volvió hacia dentro de sí mismo, tratando de resolver sus problemas en aislamiento del resto del mundo, y negándose por tanto a unirse a la Liga de las Naciones. Dos cuestiones que se habían debatido desde el siglo anterior vinieron entonces a ocupar el centro de la escena: la prohibición de bebidas alcohólicas, y el derecho de las mujeres a votar. La prohibición se hizo ley en 1919, menos de un año después de terminar la guerra. El sufragio femenino fue concedido finalmente por medio de la decimonovena enmienda a la Constitución, en 1920. La década que siguió fue un período de prosperidad económica, particularmente para las clases pudientes (el 5% de la población recibía la tercera parte de todos los ingresos personales). Pero a esto siguió la Gran Depresión, que llevó por fin a la elección de Franklin D. Roosevelt como presidente. La recuperación económica que tuvo lugar bajo Roosevelt fue vista como prueba de que, a pesar de los errores del pasado, el país estaba en buena salud, y que la Depresión no había sido sino una fase pasajera que fue superada gracias al empeño del pueblo norteamericano. En consecuencia, durante la primera mitad del siglo no prevalecieron en los Estados Unidos las dudas y el pesimismo que barrieron a Europa.

En el resto del hemisferio el acontecimiento más notable fue la Revolución Mexicana, un proceso largo y complejo, unas veces radical y otras moderado, que comenzó en 1910 y continuó por varias décadas. También en este caso hubo conflictos constantes entre la iglesia y la revolución. En 1920, como antes en Rusia, las propiedades eclesiásticas fueron confiscadas. Poco a poco, sin deshacer esa confiscación, la enemistad entre la iglesia y el estado fue amainando, hasta que se llegó a un nuevo entendimiento.

En Europa, hubo la esperanza de que la Liga de las Naciones podría evitar la repetición de los trágicos acontecimientos de la Primera Guerra Mundial. Pero el auge del fascismo destruyó tales esperanzas. El fascismo, que primero ganó prominencia en Italia bajo la dirección de Benito Mussolini, explotaba el herido orgullo nacional para glorificar la guerra y para tornar todo el país en una maquinaria bélica bajo un régimen totalitario. Sus doctrinas sociales eran confusas, pues al principio los fascistas tomaron el bando de los revolucionarios radicales, pero a la larga prefirieron aprovechar el temor al comunismo y unirse a los industriales para crear una nueva aristocracia del poder y la producción. Lo que sí fue característica del fascismo en todas sus etapas fueron los sueños de gloria nacional y el odio hacia la democracia y el liberalismo político, que eran vistos como la criatura de una burguesía afeminada. Según decía Mussolini, “lo que la maternidad es a la mujer, eso es la guerra al hombre”. Pronto el movimiento penetró en otros países, donde se adaptó a las circunstancias de cada lugar. Su forma alemana, el partido Nazi, alcanzó el poder en 1933, y llegó a eclipsar a su contraparte italiana. Por influjo nazista, el prejuicio antisemítico se volvió dogma

del fascismo internacional, y llevó a la muerte de millones de judíos tanto en Alemania como en otros países. En 1936, el fascismo en sus diversas formas había alcanzado al menos cierto poder, además de en Italia y Alemania, en Japón, Polonia, Austria, Hungría, Grecia, Rumania y Bulgaria. En 1939, con el triunfo de Franco en la Guerra Civil española, el fascismo se posesionó también de España. Las actitudes de los fascistas hacia la iglesia variaban de país en país. En España, Franco consideraba a la Iglesia Católica su mejor aliado, y siempre se declaró hijo fiel de la iglesia. Las actitudes de Mussolini cambiaban según la conveniencia del momento. Hitler creía que el cristianismo, con su enseñanza del amor universal y su llamado a ofrecer la otra mejilla, era esencialmente antagónico a sus propósitos de conquista y dominio. Pero a pesar de ello hizo todo lo posible por ganarse el apoyo de aquella parte de la iglesia que parecía dispuesta a prestárselo.

Parte de la atracción del fascismo estaba en su promesa de restaurar glorias pretéritas. Mussolini hablaba del renacimiento del Imperio Romano; los fascistas griegos, del regreso al militarismo de Esparta y el poderío bizantino; los falangistas españoles, de un nuevo “siglo de oro”. Naturalmente, tales promesas se contradecían entre sí. Pero lo que se encontraba tras ellas: la glorificación de la guerra, el temor al libre intercambio de ideas, el nacionalismo totalitario, y la oposición a toda forma de igualitarismo, unía a los diversos movimientos fascistas en su antipatía a todo lo que sonara como democracia, liberalismo o pacifismo. Alemania e Italia se aliaron en un “Eje” al que después se unió el Japón. Mediante un acuerdo entre Alemania y Rusia, la neutralidad soviética quedó asegurada. Un mes después, en septiembre de 1939, Europa estaba otra vez en guerra.

Por segunda vez en tres décadas, el mundo entero fue arrastrado al conflicto. Rusia utilizó la oportunidad para repartirse a Polonia con Alemania y para extender sus posesiones en el Báltico. Pronto casi toda la Europa occidental estaba en manos de los fascistas, mientras sus aliados japoneses extendían su poder en el Oriente. En 1941, los alemanes atacaron a Rusia, y los japoneses a los Estados Unidos en su base naval de Pearl Harbor, en Hawaii. A partir de entonces no hubo potencia alguna que no se viera envuelta en el conflicto. Puesto que el Eje había conquistado casi toda Europa, los principales frentes de batalla estaban en el Pacífico, el frente Germano-Soviético, el Paso de Calais y el norte de Africa. Pero también hubo batallas en las colonias africanas, en el Cercano Oriente, y hasta en el Río de la Plata. Los nombres de pequeñas islas en el Pacífico hasta entonces casi desconocidas se volvieron tema común de conversación. Tribus que hasta poco antes habían vivido en casi total aislamiento vieron ahora el cielo surcado por aviones militares, y la tierra hecha motivo de disputa entre remotas naciones. En total, cincuenta y siete naciones declararon la guerra.

Cuando por fin el conflicto cesó y llegó la hora de contar los daños, el costo de la guerra resultó ser enorme. Los combatientes muertos o desaparecidos fueron más de

quince millones. La proporción de tales bajas con respecto a la población también resultó ser una cifra trágica: uno de cada 450 habitantes para los Estados Unidos; uno de cada 200 para China y Francia; uno de cada 150 para Italia y el Reino Unido; uno de cada 46 para el Japón; uno de cada 25 para Alemania; y uno de cada 22 para la Unión Soviética. A tales cifras hay que añadir el número aun mayor de bajas civiles, los millones de judíos exterminados por los nazis y sus aliados, y el número incalculable de los que murieron de hambre o enfermedad como resultado indirecto de la guerra.

Otra baja que no se contó fue el optimismo con respecto al futuro de la civilización occidental que había prevalecido durante el siglo diecinueve y que ahora, con motivo de la guerra, desapareció. Esta civilización, desangrada por la guerra y causante de grandes males en todo el resto del mundo, era la misma que poco antes prometía un futuro mejor para la humanidad, mediante una feliz combinación de los adelantos técnicos y los valores cristianos. Esta era la civilización que los blancos tenían la obligación de compartir con las razas menos afortunadas: el “white man’s burden”. Y ahora, mediante las dos guerras más sangrientas de toda la historia humana, esa civilización había sembrado muerte y destrucción por todo el mundo. Sus conocimientos técnicos habían sido utilizados para inventar las más horribles máquinas de destrucción, culminando todo en la explosión atómica de Hiroshima, el 6 de agosto de 1945. Alemania, cumbre de la civilización europea, la nación que se enorgullecía de sus universidades y de sus valores intelectuales, había sido presa de un fanatismo satánico hasta entonces desconocido aun en las más primitivas tribus.

Consecuencia directa de todo esto fue la rebelión universal contra el colonialismo en todas sus formas. Primero se dismantelaron los imperios coloniales de las potencias vencidas. Pero pronto resultó claro que también los vencedores habían perdido mucho de su prestigio a consecuencia de la guerra. Movimientos nacionalistas que habían existido durante décadas, pero sin gran éxito, cobraron nueva vida, y en dos décadas todos los imperios coloniales desaparecieron. La independencia política no siempre conllevó la independencia económica, pues en muchos casos se construyó un sistema neocolonial que tomó el lugar del viejo orden. Pero veinte años después del fin de la guerra resultaba claro que en todas las naciones menos industrializadas había fuertes movimientos contra el imperialismo económico.

La oposición al colonialismo tomó diversas formas. En algunos lugares, el nuevo nacionalismo se unió a un despertar de las religiones ancestrales. Algunos movimientos trataban de cambiar, no solamente el orden económico internacional, sino también el orden social de la nación misma, frecuentemente según una forma u otra de socialismo. El primer y más importante ejemplo de esto fue China, donde, en parte como consecuencia de la guerra, el gobierno nacionalista que colaboraba con las potencias occidentales fue derrocado por los comunistas.

Aunque por algún tiempo China permaneció fiel al comunismo ruso, a la postre

rompió también esos lazos, que eran todavía expresión de la antigua hegemonía de Europa sobre el resto del mundo. El Japón siguió la ruta opuesta: lanzándose por el camino de la industrialización al estilo capitalista, trató, con buen éxito, de competir con los países industrializados de Europa y Norteamérica. Casi todo el continente africano y el mundo musulmán se independizaron de la tutela occidental. Muchas personas en las nuevas naciones surgidas del fin del colonialismo, así como en América Latina, estaban convencidas de que las cuestiones fundamentales de las últimas décadas del siglo XX serían la construcción de un nuevo orden económico internacional menos desfavorable para las naciones pobres, la reestructuración de las relaciones internacionales sobre esa base, y la redistribución de la riqueza dentro de sus propias fronteras.

En medio de tales cambios, tanto los países europeos como los Estados Unidos se mostraban perplejos. En esas naciones, muchos habían aprendido que toda la empresa colonial y neocolonial era el resultado de motivos altruistas y altos ideales. Desde tal perspectiva, la reacción anticolonial era incomprensible. Únicamente podía explicarse mediante la presencia y actividades de una conspiración maligna con el propósito de descarriar a los “nativos”, aun en contra de sus mejores intereses. Ese modo de entender el movimiento anticolonial se exacerbó debido a la mentalidad de la “Guerra Fría”. Ese fue el nombre que se le dio al conflicto entre las naciones capitalistas y las comunistas inmediatamente después de terminada la Segunda Guerra Mundial, conflicto que continuó con diferentes grados de intensidad durante varias décadas. Como resultado de la guerra, la Unión Soviética dominaba la mayor parte de Europa oriental, y Alemania quedó dividida entre la República Federal, o Alemania Occidental, y la República Democrática, o Alemania Oriental. Esa zona fue el escenario de buena parte de la actividad durante los primeros años de la Guerra Fría, inclusive el bloqueo de Berlín por los comunistas y la construcción de la famosa muralla para evitar que los ciudadanos de Berlín Oriental escaparan hacia Occidente. En ocasiones, como en Corea y Vietnam, la Guerra Fría resultó en conflicto armado, aunque las “superpotencias”, temerosas de las posibles consecuencias, se esforzaban por evitar una confrontación directa, y preferían enfrentarse a través de sus estados satélites. Dadas tales circunstancias, fue común en el Occidente—y más en los Estados Unidos que en Europa—interpretar todo el movimiento anticolonial en términos de la Guerra Fría. Tal interpretación, tanto más creíble por cuanto sin lugar a dudas los comunistas intentaban aprovechar los sentimientos anticoloniales, tenía para el Occidente la ventaja de explicar cómo el supuesto altruismo del siglo XIX y las primeras décadas del XX no había resultado en mayor gratitud. Pero el simplismo mismo de esa interpretación tendía también a crear una distancia cada vez mayor entre el Occidente y la inmensa mayoría de la humanidad, que vivía en los países del llamado “Tercer Mundo”.

Mientras tanto, dentro de las fronteras mismas del Occidente estaban teniendo lugar cambios paralelos. Gentes que hasta poco antes habían parecido contentarse con

un papel secundario en la sociedad —particularmente los negros y las mujeres— comenzaron a exigir mayor participación en la riqueza nacional y en los procesos gubernamentales, políticos y sociales. Esto también guardaba relación con la tragedia de dos guerras mundiales y la constante amenaza de una tercera. Si quienes se consideraban los dirigentes “naturales” de la sociedad habían conducido al mundo a tales catástrofes, decían muchos, quizás era hora de permitirles a otros tomar parte en el manejo de la sociedad. En los Estados Unidos, tanto los negros como las mujeres señalaban que durante la Segunda Guerra Mundial se les había pedido sacrificarse por la patria, y lo habían hecho, ocupando su lugar en las fuerzas armadas y en la mano de obra necesaria para sostener la producción del país. Tras la guerra, tales personas no se mostraban dispuestas a regresar a su condición anterior. Los negros, que habían luchado por la libertad en ultramar, pedían ahora la plenitud de sus derechos en su propia patria. Y las mujeres, añadidas a la fuerza laboral en tiempos de necesidad, protestaban al verse suplantadas por hombres en tiempos de paz.

La iglesia estaba presente en todas estas situaciones. Ella, más que cualquiera otra organización, corporación o movimiento político, cruzaba las fronteras nacionales, las distinciones de clase y los prejuicios políticos. De hecho, el gran legado del siglo XIX era precisamente que por primera vez en la historia había una iglesia verdaderamente universal. Aunque en el siglo XX algunos criticarían a los misioneros de las generaciones anteriores como soñadores idealistas, lo cierto es que su empresa tuvo buen éxito, pues dejaron tras sí una vasta red de cristianos de todo color y nacionalidad. Para tal iglesia verdaderamente universal, las cuestiones y los dilemas del siglo XX no eran sencillos. La guerra y los conflictos raciales y sociales la dividieron también a ella, frecuentemente en modos y por razones que poco tenían que ver con diferencias doctrinales. En ocasiones fue perseguida, y una vez más supo ofrecer mártires cuyo testimonio nada tenía que envidiarles a los de los primeros siglos. En otras ocasiones parte de ella fue utilizada por personas con motivos ulteriores. En medio de las perplejidades y disyuntivas del siglo XX, los cristianos se vieron divididos, confusos, y hasta amedrentados. Y a pesar de ello, en medio de la guerra, la persecución, la injusticia social, el nacionalismo idólatra y la contienda civil, hubo cristianos de toda confesión y nacionalidad que se esforzaron por servir y dar testimonio de Aquel cuya paz y justicia no tendrán fin. Esa es la historia, trágica y gloriosa, oscura y luminosa, que ahora nos toca tanto narrar como vivir.

Ha llegado la hora en que los cristianos de todo el mundo tienen la obligación de unirse para cumplir las palabras del profeta Isaías, y tornar las espadas en arados y las lanzas en azadones, mostrando así una vez más la viabilidad y permanente actualidad del cristianismo para el mundo.

Justiniano, Patriarca Rumano, 1960

Uno de los principales retos a que se enfrentan los cristianos en el siglo XX es cómo hemos de vivir y de servir en lo que se ha llamado la “era post-constantina”. Lo que tal frase quiere decir es que ya la iglesia no puede contar con el apoyo político y social de que gozó desde tiempos de Constantino. A partir de la Revolución Francesa y de un modo cada vez más intenso, el cristianismo occidental ha tenido que enfrentarse al reto de estados seculares que, aunque no siempre hostiles, tienden al menos a hacer caso omiso de la fe. Buena porción del cristianismo oriental, por otra parte, comenzó a vivir bajo tales condiciones a partir de la caída de Constantinopla en manos de los turcos, en 1453. Fue en ese momento que, varios capítulos atrás, dejamos nuestra narración del curso del cristianismo oriental, a que ahora volvemos.

El cristianismo bizantino

El apoyo que el cristianismo había tradicionalmente recibido por parte del Imperio Bizantino no siempre fue una ventaja. Si bien es cierto que su estrecha relación con el Imperio le dio a la Iglesia Griega gran prestigio, también es cierto que esa misma relación limitaba la libertad de la iglesia, haciéndola instrumento del estado. Mientras en Occidente los papas eran frecuentemente más poderosos que los reyes, en el Oriente los emperadores gobernaban la iglesia, y los pocos patriarcas que se atrevieron a contradecir los designos imperiales eran depuestos. Llegado el momento en que el

Emperador decidió que la unión con Roma era necesaria para salvar su imperio, esa reunión se efectuó aun cuando la casi totalidad de la Iglesia Bizantina se oponía a ella. Un año más tarde, Constantinopla fue tomada por los turcos, y muchos cristianos bizantinos interpretaron ese acontecimiento como un acto de liberación de la tiranía de un emperador que les había forzado a unirse con los herejes occidentales.

Al principio, el régimen otomano le concedió cierta medida de libertad a la iglesia. Puesto que el patriarca anterior había huido a Roma, Mahoma II, el conquistador de Constantinopla, invitó a los obispos bizantinos a elegir un nuevo patriarca a quien le fue entonces concedida autoridad tanto civil como eclesiástica sobre todos los cristianos bajo el dominio turco. En la propia Constantinopla, la mitad de las iglesias fueron transformadas en mezquitas musulmanas; pero en las restantes se continuó celebrando el culto cristiano con toda libertad. En 1516, los otomanos extendieron su poderío a las regiones de Siria y Palestina, y allí también los cristianos fueron puestos bajo el gobierno del patriarca de Constantinopla. Cuando, un año más tarde, Egipto cayó en manos de los turcos, al patriarca de Alejandría se le confiaron poderes especiales sobre los cristianos en Egipto. Al tiempo que tal política prácticamente hacía de la iglesia un estado dentro del estado turco, también obligaba a los patriarcas a obedecer y hacer obedecer los mandatos de los sultanes.

Por varios siglos, la actividad teológica en la iglesia de habla griega se vio dominada por la cuestión de las relaciones con la iglesia occidental y su teología. Por ejemplo, los temas que se debatieron en el Occidente durante la Reforma Protestante se discutieron también en la iglesia de habla griega, y en 1629 Cirilo Lukaris, patriarca de Constantinopla, publicó una Confesión de Fe de carácter protestante. Aunque Lukaris fue depuesto y asesinado, muchos siguieron venerando su memoria, aunque afirmando que su Confesión de Fe era espuria. A la postre, en 1672, un sínodo declaró que “si de veras Lukaris fue hereje calvinista” quedaba condenado. En el próximo siglo, sin embargo, el tema en discusión no era ya el protestantismo, sino la ciencia y la filosofía occidentales, y el modo en que debían utilizarse o no en la teología ortodoxa. En el siglo XIX, cuando Grecia se independizó de Turquía, la cuestión de las relaciones con el occidente tomó matices políticos. En general, los nacionalistas griegos favorecían la introducción de métodos occidentales de estudio e investigación. Las mismas personas argumentaban que la Iglesia Griega, por existir en un estado independiente, debía independizarse del Patriarcado de Constantinopla. Frente a ellos, el bando más conservador sostenía que los estudios y la teología, así como la vida toda de la iglesia, debían dejarse llevar por los dictados de la tradición y que parte de esa tradición era que toda la iglesia debía sujetarse al Patriarcado de Constantinopla, aun cuando el patriarca fuera también un funcionario del sultán turco.

Durante los siglos XIX y XX, el Imperio Otomano se deshizo, y a consecuencia de ello surgieron iglesias nacionales, no sólo en Grecia, sino también en Servia, Bulgaria y Rumania. En cada uno de esos países, hubo una tensión constante entre el

sentimiento nacionalista y el carácter internacional de la iglesia. En el período entre las dos guerras mundiales, el Patriarcado de Constantinopla reconoció por fin la existencia de las diversas iglesias ortodoxas nacionales, no solamente en los antiguos territorios turcos en los Balcanes, sino también en otras regiones de Europa, tales como Estonia, Latvia y Checoslovaquia. Puesto que después de la Segunda Guerra Mundial tales territorios quedaron bajo la hegemonía rusa, en términos generales esas iglesias vivieron en condiciones semejantes a las de la Iglesia Rusa. También como resultado del desmembramiento del Imperio Otomano, los antiguos patriarcados de Jerusalén, Alejandría y Antioquía quedaron bajo el dominio árabe. Al principio, los recién formados estados árabes existieron bajo la sombra de las potencias occidentales. Durante ese tiempo, muchos de los cristianos que vivían en esos territorios se hicieron católicos o protestantes. Después el creciente nacionalismo árabe reaccionó contra el poder y el influjo occidentales, y el crecimiento de ambos, el protestantismo y el catolicismo, se hizo más lento. Durante la segunda mitad del siglo XX, la única nación donde el cristianismo ortodoxo podía contar con algo semejante a la vieja unión entre la iglesia y el estado era Grecia.

Sin embargo, aun sin contar con el apoyo del estado, todas esas iglesias daban muestras de vitalidad. Aunque por algún tiempo se temió que la suspensión de la enseñanza religiosa en las escuelas, y la presión de la propaganda gubernamental en algunos países, alejarían a las nuevas generaciones de la iglesia, a la caída de los regímenes comunistas se descubrió que muchas de estas viejas iglesias gozaban todavía de gran vitalidad. Esta experiencia parece indicar que la liturgia, que ha sido siempre la fuente tradicional de fuerza espiritual para los ortodoxos, tiene todavía la capacidad de sostener y transmitir la fe aun en medio de estados hostiles. Las limitaciones civiles que fueron impuestas sobre los cristianos en varios estados en diversos tiempos hicieron disminuir la participación activa en la vida eclesiástica entre las personas de edad laboral. Pero ya antes de la caída de los regímenes comunistas se había observado que tras el retiro muchas de esas personas regresaban a la iglesia. Además, pasados los primeros años de fervor político, varios estados tanto musulmanes como comunistas mitigaron sus antiguas actitudes hostiles al cristianismo. Hacia fines del siglo XX, parece claro que las antiguas iglesias de tradición bizantina van descubriendo el modo de llevar a cabo su misión en la nueva “era post-constantina”, y hasta parece haber en varias de ellas un genuino despertar.

La Iglesia Rusa

Muchos en Rusia interpretaron la caída de Constantinopla como el castigo de Dios por haberse unido a los herejes occidentales. Poco a poco fue apareciendo la idea de que, de igual modo que Constantinopla había reemplazado a Roma, ahora Moscú había

venido a ser la “tercera Roma”, la nueva capital imperial cuya misión providencial era sostener la ortodoxia. En 1547 Iván IV de Rusia tomó el título de “zar” —es decir, “César” o emperador— con lo cual proclamaba ser el legítimo sucesor de los antiguos “césares” de Roma y Constantinopla. Con paralela intención, en 1598 el metropolitano de Moscú tomó el título de “patriarca”.

En apoyo de la teoría según la cual Moscú era la “tercera Roma” se produjo una muchedumbre de obras polémicas tanto contra católicos y protestantes como contra los griegos y sus doctrinas. Esa propaganda tuvo tal éxito, que cuando en el siglo XVIII las autoridades imperiales, por motivos políticos, buscaron un acercamiento con los griegos, se produjo un cisma dentro de Rusia.

El zar Alexis I Mikhailovich (1645–76) buscaba ese acercamiento con los griegos como paso preliminar a la reconquista de Constantinopla. De producirse una reconciliación entre los cristianos rusos y los griegos, estos últimos podrían servir de avanzada a los ejércitos rusos. Por ello, Iván le ordenó al Patriarca de Moscú que revisara la liturgia y la hiciera concordar con las prácticas griegas. El Patriarca accedió a los deseos del monarca. Pero muchos en Rusia, particularmente entre las clases bajas, reaccionaron violentamente. Todo lo que fuera extranjero les parecía sospechoso, sobre todo por cuanto era la aristocracia la que más se interesaba en la nueva liturgia. El resultado fue el cisma de los “Antiguos Creyentes”, que se unieron a los campesinos en rebelión armada. La revuelta fue ahogada en sangre, y la triste condición de servidumbre en que vivía el campesinado ruso empeoró. Los Antiguos Creyentes, sin embargo, continuaron existiendo. A la postre se dividieron por no estar de acuerdo sobre varios puntos, en particular, si debían aceptar los sacerdotes de la iglesia oficial que se les unían, o si era mejor no tener sacerdotes. Algunos se dejaron llevar por un apocalipticismo extremo, al punto que millares se suicidaron pensando que con ello daban testimonio de la firmeza de su fe. Paulatinamente, sin embargo, los grupos más extremos fueron desapareciendo, y los Antiguos Creyentes continuaron existiendo como una minoría religiosa dentro de Rusia hasta el tiempo presente.

El zar Pedro el Grande (1689–1725) siguió una política diferente. Lo que le interesaba no era acercarse a los cristianos griegos que vivían bajo el dominio turco, sino más bien abrir el país a las ideas y corrientes occidentales. En lo eclesiástico, esa política produjo un interés creciente tanto en el catolicismo romano como en el protestantismo. Así surgieron dos escuelas que, sin abandonar su fe ortodoxa rusa, se inclinaban, una hacia el catolicismo, y otra hacia el protestantismo. Cada una buscaba reinterpretar las doctrinas ortodoxas siguiendo métodos y principios tomados, bien del protestantismo, o bien del catolicismo. La escuela de Kiev, cuya figura principal era Pedro Mogila, se inclinaba hacia el catolicismo, mientras Teófan Prokópovich y sus seguidores argumentaban que la ortodoxia rusa debía tomar en cuenta las críticas protestantes al uso indebido de la tradición. A principios del siglo XIX, la escuela de Prokópovich gozó de relativa popularidad. Pero más tarde en ese siglo se produjo una

reacción nacionalista parte de cuyo programa consistía en redescubrir los valores tradicionales de la cultura y fe rusas. La principal figura de este movimiento “eslavófilo” fue el teólogo laico Alexis Khomiakov (1804–60), quien hacía uso de categorías hegelianas tratando de mostrar que la visión ortodoxa de la catolicidad —en ruso, “sobornost”— era una síntesis perfecta de la tesis católica de la unidad de la iglesia y la antítesis protestante de la libertad del evangelio.

La Revolución Rusa le puso término a tal debate. Otra filosofía occidental, el marxismo, se impuso en el país. En 1918 la iglesia fue separada oficialmente del estado, y la Constitución de 1936 ratificó lo hecho. Esa misma Constitución garantizaba tanto la “libertad de cultos” como la “libertad de propaganda antirreligiosa”. En 1920, se prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas. Dos años antes todos los seminarios habían sido cerrados por orden del gobierno. Tras la muerte del patriarca Tikhón en 1925, no se le permitió a la iglesia elegir su sucesor sino hasta 1943. Para esa fecha, en parte debido a la guerra con Alemania, el gobierno había decidido reconocer la existencia de la . Ese mismo año los seminarios comenzaron a funcionar de nuevo, y se concedió permiso para imprimir un número de libros y revistas, y para la manufactura de objetos necesarios para el culto. Con el correr de los años, y especialmente después de la caída de los regímenes comunistas, ha resultado claro que la Iglesia Ortodoxa Rusa, al igual que sus congéneres bajo otros regímenes comunistas, ha encontrado en su vida litúrgica las fuerzas necesarias para sostener a los fieles y para transmitir la fe a las nuevas generaciones. Hacia fines del siglo XX, tras casi setenta años de gobierno comunista, los cristianos ortodoxos rusos eran más de sesenta millones.

Otras iglesias orientales

Además de las iglesias cuya historia acabamos de narrar—la rusa y las que continúan la tradición bizantina—, hay iglesias ortodoxas en otras regiones del globo. Algunas de ellas, como la Iglesia Ortodoxa Japonesa y las de China y Corea, son resultado de la obra misionera de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Son iglesias completamente nacionales, con miembros y pastores nativos cuya liturgia se celebra en la lengua vernácula de cada país. Otras iglesias son el resultado de lo que se ha llamado la “diáspora ortodoxa”. Por diversas razones —sacudimientos políticos, persecuciones, la búsqueda de mejores condiciones de vida, etc.— muchos cristianos ortodoxos han abandonado la tierra de sus antepasados. Particularmente en Europa occidental y en el Nuevo Mundo hay fuertes contingentes de rusos, griegos y otros cuya fe y liturgia son vínculo de unión con tradiciones y valores culturales que de otro modo podrían perderse. Las relaciones entre esos diversos cuerpos eclesiásticos han sido un problema difícil para la comunión ortodoxa, pues esa comunión ha sostenido

tradicionalmente que en cada región o país no puede haber sino una sola iglesia ortodoxa. En ocasiones, las tensiones resultantes de la existencia de varias iglesias ortodoxas, por ejemplo, en los Estados Unidos, han redundado en perjuicio de las buenas relaciones entre los diversos miembros de la comunión ortodoxa.

Pero no todas las iglesias orientales forman parte de esa comunión. Desde tiempos de las controversias cristológicas en el siglo V, varias iglesias orientales que no concordaban con las decisiones de los concilios de Efeso y Calcedonia se apartaron del resto de la cristiandad y se constituyeron en iglesias independientes. En los antiguos territorios del Imperio Persa, la mayoría de los cristianos se negó a llamar a María “madre de Dios”, y por ello se les llamó “nestorianos”. Esos cristianos, a quienes también se llama “asirios”, han sufrido repetidas y crueles persecuciones. Por un tiempo durante la Edad Media fueron tan numerosos que sus misiones se extendieron hasta China. Pero después un nuevo régimen en China los persiguió y expulsó del país. Además, en sus tierras ancestrales, que hoy son Irak e Irán, han sido muy perseguidos por sus vecinos musulmanes. A principios del siglo XX, tales persecuciones los diezmaron, y muchos huyeron al hemisferio occidental. Su jefe huyó con ellos y se estableció en Chicago, donde había un fuerte contingente de exiliados. Al presente, estos “nestorianos” son unos cien mil, esparcidos en Irak, Irán, Siria y los Estados Unidos.

Por otra parte, también en el siglo V hubo otras iglesias que se negaron a aceptar la Definición de Fe del Concilio de Calcedonia, declarando que ese documento exageraba la distancia entre la humanidad y la divinidad del Salvador. Tales iglesias han recibido el nombre de “monofisitas”, es decir, defensores de la doctrina de una naturaleza (physis). Aunque tal nombre no las describe adecuadamente, al menos sirve para señalar su oposición a la doctrina de las “dos naturalezas” del Concilio de Calcedonia. Las más numerosas iglesias monofisitas son la Iglesia Copta, en Egipto, y la Iglesia de Etiopía, hija de la anterior. La Iglesia de Etiopía fue una de las últimas iglesias orientales en perder el apoyo del estado, cosa que sucedió con la caída del emperador Haile Selassie en 1974.

En Siria e Irak, es fuerte la antigua Iglesia de Siria, también monofisita, y conocida como “Iglesia Jacobita”. Su cabeza es el Patriarca de Antioquía, quien en realidad reside en Damasco. En teoría parte de la misma iglesia, pero en realidad autónoma, es la Iglesia Siria de India, que dice haber sido fundada por Santo Tomás. Esa iglesia, cuyos miembros y jerarquía son naturales de la India, cuenta con medio millón de miembros. Por último, como hemos dicho anteriormente, la Iglesia de Armenia se negó también a aceptar la Definición de Fe de Calcedonia, pues consideraba que el Imperio Romano la había abandonado en manos de los persas.

Perseguida y diezmada por los turcos, esa iglesia ha logrado subsistir, tanto en el exilio, como en la porción del antiguo territorio armenio que estuvo bajo el gobierno soviético, y que luego vino a ser una república independiente.

Durante las primeras décadas del siglo XX, la participación de las iglesias orientales en el movimiento ecuménico fue harto limitada y cautelosa. Muchas temían que si se mostraban dispuestas a discutir cuestiones de “fe y orden” tal actitud pudiera interpretarse como falta de firmeza en sus propias convicciones. Por tanto, aunque varias iglesias orientales colaboraban con otros cristianos en cuestiones prácticas, esas mismas iglesias se negaban a participar en todo diálogo que diera la impresión de pretender resolver diferencias teológicas. Cuando se invitó a las iglesias a asistir a la Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, que tendría lugar en Amsterdam en 1948, casi todas las iglesias ortodoxas, tras mutua consulta, se negaron a asistir. En 1950, el Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias adoptó una declaración de los propósitos del Consejo que calmó los peores temores de los ortodoxos. A partir de entonces, su participación en el movimiento ecuménico ha ido en aumento, y al presente casi todas las iglesias ortodoxas son miembros del Consejo Mundial de Iglesias. También ha aumentado la participación de otras iglesias orientales, para las cuales el movimiento ecuménico ha servido de medio de comunicación con cristianos a quienes de otro modo desconocerían. En parte como resultado de esa nueva apertura, ha habido un diálogo renovado entre las iglesias orientales que aceptan la Definición de Fe de Calcedonia, y las que la rechazan, es decir, las “nestorianas” y “monofisitas”. En ese diálogo, esos diversos cuerpos eclesiásticos han descubierto que tienen mucho en común, y que muchos de los desacuerdos teológicos del pasado se han debido a falta de clarificación en cuanto al sentido exacto de lo que unos u otros querían decir con una fórmula dada. Luego, al tiempo que ha abierto el diálogo entre las iglesias orientales y occidentales, el movimiento ecuménico ha servido también para promover mayor comprensión entre las diversas iglesias orientales.

Al mirar a todas estas iglesias en conjunto, llegamos a dos conclusiones. La primera es que esas iglesias, que han tenido que vivir por algún tiempo bajo las condiciones de la “era post-constantina”—es decir, sin el apoyo del estado ni el prestigio del poder—posiblemente tengan algo que enseñarles a las iglesias occidentales, que también se van viendo en la necesidad de redescubrir su misión en dicha era. La segunda es que los cristianos occidentales—y muy particularmente los protestantes—hemos subestimado el poder de la liturgia y la tradición, que les permitió a esas iglesias continuar viviendo, y hasta florecer, en condiciones en extremo adversas.

Algunas naciones cuyos ciudadanos en su mayoría se llaman cristianos tienen abundancia de bienes materiales, mientras otras carecen de lo necesario para la vida y sufren los tormentos del hambre, la enfermedad y toda clase de miseria. No ha de permitirse que continúe tal situación, que es un escándalo para la humanidad.

Segundo Concilio Vaticano

La última vez que dirigimos nuestra atención hacia el catolicismo romano, vimos que su actitud ante los retos del mundo moderno fue de temor y condenación. Entre las razones que llevaron a tal reacción se cuentan la pérdida de los estados papales, el temor de que los nuevos estados laicos estorbarían la obra de la iglesia, y la posibilidad de que las ideas modernas descarriaran las mentes de las nuevas generaciones. En términos generales, la historia del catolicismo romano hasta el pontificado de Juan XXIII, en la segunda mitad del siglo XX, fue continuación de las políticas y actitudes establecidas en el siglo XVI por el Concilio de Trento, mayormente en respuesta a la amenaza del protestantismo.

Sin embargo, había dentro de la Iglesia Católica quienes veían las cosas de distinto modo, y estaban convencidos de que tal actitud de condenación general de todo cuanto fuera moderno constituía un error tanto teológico como pastoral: teológico, porque se basaba en una idea estrecha de la voluntad divina, y pastoral, porque les hacía difícil o imposible la fe a los muchos católicos sinceros que al mismo tiempo tenían que participar de la vida del mundo moderno. Durante las primeras décadas del siglo XX, tales críticas por parte de católicos leales fueron repetidamente desoídas y reprimidas. Por tanto, la historia del catolicismo romano durante el presente siglo es en buena medida la historia del conflicto entre quienes deseaban continuar los lineamientos del Concilio de Trento y del Primer Concilio Vaticano, y los que abogaban por una iglesia más abierta y dinámica en sus encuentros con los retos del mundo moderno.

De Benedicto XV a Pío XII

La Primera Guerra Mundial acababa de estallar cuando Pío X murió, y Benedicto XV (1914–22) fue electo en su lugar. El nuevo papa había sido hecho arzobispo por Pío X, y su pontificado fue continuación del precedente. Como los tres papas anteriores, Benedicto XV siguió insistiendo en su derecho a gobernar sobre los estados papales, usurpados por Italia. Aunque hizo esfuerzos en pro de la paz, las naciones beligerantes no le prestaron gran atención, y cuando por fin terminó la guerra y se fundó la Liga de las Naciones, el Papa jugó un papel prácticamente insignificante en todo ese proceso. Tras la guerra, Benedicto se dedicó particularmente a establecer concordatos con las diversas naciones surgidas de las negociaciones de paz. En términos generales, el mundo veía en él un papa algo más abierto al mundo moderno que su predecesor, pero débil e ineficaz.

Su sucesor, Pío XI (1922–39), era un erudito y hábil administrador. Se distinguió por haberse percatado de la creciente importancia del mundo no europeo, y por tanto hizo todo cuanto le fue posible por fomentar la obra misionera y por ayudar a las iglesias ya establecidas en otras regiones a alcanzar mayor madurez. Durante su pontificado el número de misioneros católicos se duplicó, y fue él quien consagró a los primeros obispos chinos. Como veremos, más tarde en el mismo siglo XX ese énfasis en el desarrollo del catolicismo en otras tierras daría frutos inesperados. Además, Pío XI se interesó en estimular la participación del laicado en la vida de la iglesia, aunque siempre bajo la supervisión de la jerarquía. A ello dedicó la primera de sus encíclicas, que estableció los propósitos y reglas fundamentales para la Acción Católica, que vino a ser la organización laica más importante del catolicismo durante la primera mitad del siglo XX.

Mientras se preocupaba por los peligros del comunismo y de su ateísmo declarado, Pío XI no dio muestras de la misma preocupación frente al fascismo, especialmente en aquellos lugares en que el fascismo se presentaba a sí mismo como el principal enemigo del comunismo. Además, el fascismo se basaba en principios semejantes a los que Pío IX había defendido en su Sílabo de Errores: una visión jerárquica de la sociedad, un fuerte sentido de la autoridad, y el estado como defensor y supervisor de la vida moral. Puesto que el fascismo italiano en sus primeras etapas parecía favorecer al catolicismo, el Papa se mostró dispuesto a colaborar con él y a favorecer su búsqueda del poder. En 1929 el papado firmó con Mussolini un acuerdo mediante el cual se resolvió por fin la cuestión de la soberanía sobre los antiguos estados papales, especialmente Roma. Según los términos de ese acuerdo, Italia reconocía la existencia de un estado soberano, la “Ciudad del Vaticano”, bajo el gobierno del papa, y además le pagaría al papado una indemnización por la pérdida de los otros territorios pontificios. Por su parte, Pío reconocía al Reino de Italia como estado legítimo, con Roma por capital. Algún tiempo después Pío chocó con el fascismo italiano y se apartó

de él.

También se opuso al nazismo en las primeras etapas de su marcha hacia el poder. Pero después mitigó su oposición a Hitler y su régimen. Y en España, Franco siempre contó con el apoyo del papado. En Alemania, durante los primeros años del nazismo hubo muchos católicos que apoyaron a Hitler por temor al liberalismo y al comunismo. En 1933 toda oposición católica a Hitler se deshizo, y el partido político que dirigía Monseñor Kaas le dio a Hitler la mayoría que necesitaba para adueñarse del poder. Por la misma época, los obispos se reunieron en Fulda y se retractaron de sus anteriores advertencias sobre los peligros del nazismo. En Roma, Pío XI y su Secretario de Estado, el cardenal Pacelli —quien después fue el papa Pío XII—estaban convencidos de la necesidad de llegar a un acuerdo con Hitler, y pocos meses después se firmó un concordato que fue visto por el resto del mundo como una aprobación tácita del nazismo. Por varios años el Papa no parece haberse percatado de los peligros y horrores del nazismo, que le parecía ser una alternativa aceptable frente a la amenaza comunista. Por fin en 1937, Pío XI promulgó dos encíclicas, una contra el nazismo y otra contra el comunismo. La primera, *Mit brennender Sorge*, declaraba que el nazismo era una nueva forma de paganismo, y acusaba a Hitler de haber violado el concordato de 1933. Cinco días más tarde, la encíclica paralela, *Divini Redemptoris*, condenaba también al comunismo, que ahora le preocupaba aun más al Papa por cuanto Rusia había aumentado su propaganda antirreligiosa, el comunismo avanzaba rápidamente en Asia, y Pío temía que la Revolución Mexicana diera en otro estado comunista. En esta segunda encíclica, el Papa condenaba la doctrina marxista de que la religión es utilizada para oprimir a las masas, y afirmaba que no hay base alguna de colaboración entre cristianos y marxistas. Mientras tanto, los vínculos cada vez más estrechos entre el fascismo italiano y el nazismo alemán, y sus conflictos repetidos con el régimen de Mussolini, llevaron a Pío a preparar un discurso en el cual se proponía condenar las acciones del régimen fascista en Italia, aunque sin romper con él. Ese discurso estaba en vías de preparación cuando el Papa murió.

El cónclave necesitó solamente un día y tres votaciones para elegir su sucesor. Este fue el cardenal Pacelli, quien indicó su intención de continuar la obra del difunto papa tomando el nombre de Pío XII (1939–58). Hombre ducho en diplomacia, con una ligera inclinación hacia el nepotismo y una visión de la iglesia marcadamente jerárquica y autoritaria, Pío XII era también un místico que pasaba horas enteras dedicado a la oración, un trabajador infatigable cuyos colaboradores se quejaban de que era imposible trabajar al mismo ritmo que él, y una persona de gran atractivo personal, respetada tanto por sus amigos como por sus enemigos. Los primeros años de su pontificado coincidieron con la Segunda Guerra Mundial, que él había hecho todo lo posible por evitar. Cuando el conflicto se hizo ineludible, Pío dedicó sus esfuerzos a mantener a Italia fuera de él, y también le prestó su apoyo a una conspiración para derrocar a Hitler. Pero en todo esto fracasó, y cuando la guerra por fin estalló el Papa adoptó una postura de neutralidad, con la esperanza de poder servir de mediador en

fecha posterior. Esa neutralidad, sin embargo, le obligó a guardar silencio ante las atrocidades cometidas por los nazis contra los judíos, y por ello se le ha criticado fuertemente. Sobre este punto, hasta sus más decididos defensores concuerdan que el Papa sabía lo que estaba teniendo lugar en Alemania, y defienden su actitud argumentando que sus protestas o condenaciones poco o nada hubieran logrado. Pero tales consideraciones no impidieron que Pío protestara contra el maltrato de los católicos polacos por parte de los nazis, aun cuando los obispos polacos le hicieron saber que cada denuncia emitida por la radio del Vaticano no producía sino nuevas medidas represivas. Al parecer, Pío era sencillamente un exponente más de lo que había sido la actitud básica del papado desde tiempos del Concilio de Trento: proteger la iglesia a todo costo, buscando para ella tanta libertad y poder como fuera posible, y subordinando todo otro interés a esa meta suprema. También es probable que, aunque el Papa temía una victoria nazi, el avance del comunismo le preocupaba más, y que en el conflicto entre los poderes del Eje y la Unión Soviética sus simpatías se inclinaban hacia los primeros. En todo caso, Pío XII insistió repetidamente sobre los principios generales mediante los cuales las naciones y los gobiernos han de ser juzgados, pero no aplicó esos mismos principios de manera explícita y concreta.

Al mismo tiempo, mientras la reacción del Papa a la persecución de judíos en Alemania y en otros países ocupados por los nazis dejó mucho que desear, sí hubo buen número de católicos que arriesgaron su vida y su libertad en pro de sus hermanos judíos. El propio Papa tenía conocimiento de las organizaciones clandestinas que ayudaban a los judíos a escapar de Alemania, Francia, y otros países de Europa occidental. Y entre los “gentiles justos” a quienes la comunidad judía internacional reconoce como personas que respondieron al reto de la hora se cuentan varios católicos.

Tras la guerra, la política internacional del Papa se dirigió principalmente a detener el avance del comunismo. En 1949 decretó la excomunión automática de todo católico que en cualquier país le prestara su apoyo al comunismo. Eran los días de la gran expansión imperialista de la Unión Soviética, cuya órbita de influencia pronto incluyó la mayor parte de Europa oriental. En Asia, tras la ocupación japonesa, China se había añadido al número de los países comunistas, y parecía entonces que la Iglesia Católica en ese vasto país—al igual que todas las otras iglesias— había sido completamente extirpada. Ante esa amenaza, y también con la esperanza de evitar guerras futuras, el Papa le prestó su apoyo al ideal de la unidad europea. En España, firmó en 1953 un concordato con el régimen de Franco, que era el único baluarte fascista que había logrado subsistir. Las razones que le llevaron a ello eran varias. La participación de los comunistas en el gobierno español antes de la guerra civil había aumentado según se fue acrecentando la oposición. Muchos católicos que temían al comunismo habían visto en Franco la única alternativa viable, y esto a su vez había exacerbado los sentimientos anticlericales de muchos republicanos. La polarización de los sentimientos había llevado por fin a una cruenta guerra civil en la que murieron

millares de sacerdotes y religiosos. Pasado el conflicto, Franco quedó dueño de las riendas del poder, y entre sus partidarios se contaban los miembros más conservadores del clero. Luego, en medio de un mundo en que un número siempre creciente de gobiernos se mostraba hostil a la iglesia, el Vaticano recibió el apoyo de Franco con brazos abiertos.

La actitud fundamental del Papa podía verse también en su modo de entender el papado y su autoridad docente. Pío XII se dedicó a centralizar el gobierno de la iglesia, sujetando los episcopados nacionales a las decisiones e iniciativas del Vaticano, y haciendo todo lo posible por promover la uniformidad en la vida de la iglesia en todo el mundo. Al mismo tiempo que hablaba del movimiento ecuménico en términos más positivos que sus predecesores, en 1950 colocó un nuevo obstáculo en el camino hacia la unidad cristiana al proclamar el dogma de la Asunción de María, es decir, que el cuerpo de María fue elevado directamente al cielo. Pero sobre todo se mostraba en extremo suspicaz de todo lo que pudiera parecer innovación teológica. En ese mismo año de 1950, la bula *Humani generis* reiteró las viejas advertencias contra tales innovaciones. Algunos de los más distinguidos teólogos católicos de la época fueron silenciados por acción del Vaticano. Entre ellos se contaban, según veremos, varios cuya obra después sirvió de guía e inspiración al Segundo Concilio Vaticano. A uno de los más ilustres teólogos católicos, Pierre Teilhard de Chardin, el Santo Oficio le prohibió publicar obras teológicas o filosóficas—obras que, publicadas tras su muerte en 1955, contribuyeron significativamente al desarrollo de una nueva teología católica. En Francia, algunos dirigentes católicos habían intentado dar testimonio de su fe dentro del movimiento laboral mediante los esfuerzos de los “sacerdotes obreros”, quienes tomaban empleos seculares—a veces sin decir que eran sacerdotes—para estar más cerca de los obreros y ministrar entre ellos. Aunque el movimiento fue fuertemente criticado por los elementos más conservadores del catolicismo francés, fue bien recibido por los obreros, y al principio el Vaticano le prestó su apoyo.

Pero cuando varios sacerdotes obreros participaron de protestas laborales contra el capital, el Papa le retiró su apoyo al movimiento, ordenó que todos los sacerdotes dejaran sus empleos seculares, y clausuró el seminario donde muchos de ellos se habían educado. Era la época de la “guerra fría”, y el Papa, que durante la Segunda Guerra Mundial había abrigado esperanzas de servir de mediador entre los beligerantes, ahora no veía alternativa alguna entre el comunismo y la reacción.

Por otra parte, algunas decisiones y políticas de Pío XII sí prepararon el camino para los grandes cambios que tendrían lugar durante el próximo pontificado. En 1943, la encíclica *Divino afflante Spiritu* se declaró a favor del uso de los métodos modernos en el estudio de la Biblia. Aunque después el propio Papa insistió en la necesidad de cautela en tal empresa, los estudios bíblicos que su encíclica alentó contribuyeron a introducir en la iglesia nuevas ideas acerca de su misión. La reforma de la liturgia, que fue una de las primeras decisiones del Segundo Concilio Vaticano, también había sido

alentada por Pío XII, aunque con reserva. Pero sobre todo este Papa hizo mucho por darle a la iglesia el carácter genuinamente internacional que a la postre haría posible las reformas del Concilio. Pío veía claramente que la época del colonialismo había terminado, y por tanto continuó la política de su predecesor de fortalecer las iglesias fuera de Europa. También alentó la emancipación de las colonias, hasta el punto de que se le acusó de ser enemigo de Europa, particularmente por los franceses, que por algún tiempo se mostraron renuentes a conceder la independencia a sus colonias. Al tiempo que insistía en su jurisdicción universal y en el gobierno directo de toda la iglesia católica, Pío alentó el nombramiento de obispos nativos para cada país, y el desarrollo de iglesias que respondieran a las necesidades de cada región. De gran importancia para el curso posterior del catolicismo fue la formación, bajo auspicios del Vaticano, del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la primera organización de obispos de toda una región. Pío también le dio a la curia un carácter más internacional y nombró tal número de cardenales de otros países que a su muerte solo la tercera parte del colegio de cardenales era italiana. Luego, aunque Pío XII fue un papa conservador que siguió las pautas trazadas por el Concilio de.

Juan XXIII y el Segundo Concilio Vaticano

La elección del nuevo papa fue mucho más difícil que la anterior. Cuando, tras once votaciones, se anunció que el nuevo papa era el cardenal Roncalli, muchos comentaron que este anciano de setenta y siete años había sido electo como “papa de transición”, para darles a los cardenales más tiempo para decidir qué política seguir en el futuro. Pero el breve pontificado (1958–63) del anciano papa, quien tomó el nombre de Juan XXIII, resultó ser de importancia decisiva para la historia de la Iglesia Católica. La decisión misma de tomar el nombre de Juan, manchado por las tristes memorias del papado en Aviñón y del anti-papa pisano Juan XXIII (véase páginas 499–500 VOLUMEN I), era señal de que este nuevo papa no estaba dispuesto a ajustarse a los moldes establecidos. Pronto Juan XXIII causó gran consternación entre la curia, y entre sus guardias, por sus inesperadas visitas a los barrios pobres de Roma. Hubo quien llegó a expresar el temor de que el Papa resultase ser un hombre demasiado simple para las pesadas responsabilidades que pesaban sobre sus hombros. Empero Juan XXIII era hombre de amplia experiencia y profunda sabiduría, que había dado muestras de su habilidad diplomática en puestos difíciles tanto en la musulmana Istanbul como en el París secularizado del siglo XX. Además, gracias a esas y otras experiencias, sabía hasta qué punto la iglesia se había distanciado del mundo moderno, y roto toda comunicación con él. Su gran tarea sería restaurar esa comunicación perdida. Y sería una tarea que requeriría gran habilidad diplomática, pues había muchos en la curia y en otras altas posiciones dentro de la iglesia que no compartían su

visión.

Viéndose anciano y llamado a una gran tarea, el nuevo papa sentía la necesidad de marchar a paso acelerado, y tres meses después de su elección anunció su propósito de convocar un concilio ecuménico, es decir, un concilio de toda la Iglesia Católica. Buena parte de la curia se oponía a tal proyecto. En tiempos pasados, casi todos los concilios habían sido convocados para responder a una cuestión urgente —por lo general, para condenar una herejía que parecía ser particularmente peligrosa—. Además, tras la declaración de la infalibilidad papal por el Primer Concilio Vaticano había quienes pensaban que la era de los concilios había terminado, y que en el futuro los papas regirían los destinos de la iglesia como monarcas absolutos. De hecho, desde tiempos de Pío IX había habido en la Iglesia Católica un proceso constante de centralización del poder bajo el papado. Pero el papa Juan veía las cosas de otro modo. Insistía en referirse a los obispos de varias partes del mundo como colegas y hermanos, y prefería pedirles consejo en lugar de darles órdenes. Estaba convencido de que había llegado el momento de “poner al día” la vida de la iglesia —lo que en italiano se dio en llamar su *aggiornamento*—. Y esto, según Juan XXIII lo entendía, no podía hacerse sino mediante la sabiduría y experiencia de todos los obispos de todas partes del mundo.

Los trabajos preparatorios para el concilio tomaron más de dos años. Mientras tanto, el Papa promulgó la encíclica *Mater et Magistra*, que fue vista por los católicos dedicados a la lucha por la justicia social como una palabra de estímulo y apoyo a sus esfuerzos. Por fin, el 11 de octubre de 1962, el Papa abrió formalmente las sesiones del Segundo Concilio Vaticano. Aun entonces, pocos esperaban que esa asamblea cambiaría radicalmente la dirección en que el catolicismo se había movido durante los cuatro siglos anteriores. Los documentos que el Concilio debía discutir y aprobar habían sido preparados por la curia, y en términos generales se limitaban a reafirmar la doctrina católica tradicional, y a advertir acerca de los peligros del tiempo presente. Pero el Papa había dado pasos que contribuirían a llevar la asamblea en otra dirección. El año anterior, había creado el Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana, dando así prueba de la importancia que le concedía a la necesidad de buscar un acercamiento con otros cristianos, y su intención de que el Concilio se ocupara de esa necesidad. También en su discurso de apertura trató de darle al Concilio un tono distinto del que los documentos preparatorios parecían pronosticar, pues declaró que era hora que la iglesia respondiera a las preocupaciones del mundo moderno con palabras de comprensión y de aliento más bien que de condenación. A ese nuevo espíritu contribuyó también la presencia de observadores no católicos, en número de treinta y uno al principio, y noventa y tres cuando el Concilio terminó sus labores. Pero lo más importante era la composición del Concilio mismo. Solamente el 46% de los prelados presentes representaban las iglesias de Europa occidental, los Estados Unidos y Canadá. Los prelados de Asia, Africa y América Latina eran el 42%. Más de la mitad de los presentes representaban iglesias de recursos tan limitados que sus gastos durante

las sesiones del Concilio tenían que ser cubiertos por otras iglesias. Esos obispos de iglesias pobres estaban convencidos de que el Concilio debía tomar en cuenta las necesidades de los pobres, y la existencia de un vasto mundo no cristiano. Por tanto, el llamado del Papa a aplicarle al mundo moderno la “medicina de la misericordia” no cayó en oídos sordos.

Muy pronto resultó claro que la mayoría de los presentes buscaba grandes cambios en la vida de la iglesia, y en particular en el modo en que ésta respondía a los retos del mundo moderno. El primer documento que se discutió trataba acerca de la liturgia. De todos los documentos preparados de antemano, éste era el que proponía cambios más importantes, porque la reforma de la liturgia había sido uno de los intereses del papa anterior. Aun así, la minoría conservadora se opuso a los cambios propuestos; pero los que abogaban por una nueva liturgia resultaron ser la mayoría. Cuando el documento fue devuelto a la comisión que lo había redactado, ordenándole que lo revisara, las instrucciones que lo acompañaban eran una clara derrota para los conservadores. A partir de entonces, los documentos escritos por las comisiones preparatorias les eran generalmente devueltos con instrucciones requiriendo cambios drásticos.

El papa Juan no vivió para ver su concilio promulgar siquiera su primer documento, pues murió en junio de 1963. El nuevo papa tomó el nombre de Pablo, que recordaba a los papas del Concilio de Trento, y algunos conservadores abrigaban esperanzas de que el Concilio sería disuelto, o al menos de que se tomaran fuertes medidas para limitar sus deliberaciones. Pero Pablo VI (1963–78) declaró casi inmediatamente su intención de que el Concilio continuara su labor. Aunque no cabe duda de que Pablo VI era mucho más conservador que Juan XXIII, durante la primera sesión del Concilio había tenido oportunidad de ver hasta qué punto los dirigentes católicos de diversas partes del mundo estaban convencidos de la necesidades de grandes cambios. Luego, cuando la segunda sesión comenzó, el 29 de septiembre de 1963, el nuevo papa invitó a los presentes a “construir un puente entre la iglesia y el mundo moderno”.

El Concilio siguió el consejo del Papa —que en todo caso no era necesario— con una avidez y constancia probablemente mayores que las que Pablo VI hubiera deseado. El documento sobre la liturgia, que siempre había sido el más progresista, fue finalmente aprobado. Pero los demás fueron devueltos a las comisiones para ser escritos de nuevo, o al menos corregidos drásticamente, a la luz de la nueva apertura de la iglesia hacia el mundo moderno. La Constitución sobre la sagrada liturgia, el resultado más tangible de esta segunda sesión, pronto hizo sentir su impacto en todo el mundo, puesto que autorizaba el uso de los idiomas vernáculos en modos antes prohibidos. Además, el mismo documento declaraba que

Siempre que se conserve la unidad esencial del rito romano, al revisar los libros litúrgicos se tomarán medidas que provean los cambios y adaptaciones necesarios, de acuerdo a las necesidades de diversos grupos, regiones y pueblos,

particularmente en tierras de misión.

Además, en esa segunda sesión se reconstituyeron las comisiones que debían trabajar en los diversos documentos, dándoles mayor participación a miembros elegidos por la asamblea. Había indicios de que el Papa no estaba del todo contento con tales medidas, y se volvió a temer que Pablo VI disolviera el Concilio. Pero tales medidas extremas no eran del agrado del Papa, y el Concilio pudo continuar su obra. En su tercera sesión (septiembre 14 a noviembre 21, 1964) los prelados mostraron una vez más que cualquier documento presentado para su aprobación que no se conformara a su espíritu reformador sería rechazado y devuelto a las comisiones para ser redactado de nuevo. Por fin, gracias a su tenaz insistencia en recibir textos de acuerdo a ese espíritu, la asamblea pudo aprobar documentos sobre la iglesia, las iglesias orientales y el ecumenismo. Aun así, muchos prelados se sintieron defraudados cuando el Papa le añadió una “nota explicativa” al documento sobre la iglesia, aclarando que la colegialidad entre los obispos debía entenderse en términos de la primacía del papa. Además, el Papa le añadió también al decreto sobre el ecumenismo, después de aprobado por la asamblea, varias interpolaciones que hacían el documento menos aceptable por parte de los cristianos no católicos. Y, mientras muchos en el Concilio se esforzaban por recalcar el papel central de Jesucristo en la fe cristiana, y de contrarrestar los extremos a que la devoción a la Virgen podía llevar, el Papa por iniciativa propia declaró que María era “Madre de la Iglesia”.

A pesar de lo que todas estas acciones papales auguraban, cuando el Concilio se reunió para su cuarta y última sesión (septiembre 14 a diciembre 8, 1965) sus miembros estaban dispuestos a continuar la labor comenzada. Hubo un agrio debate sobre el documento acerca de la libertad religiosa, al cual se oponían algunos conservadores procedentes de países donde los católicos eran la mayoría de la población. Pero una vez derrotado ese último esfuerzo por parte de los consenadores, la oposición se deshizo, y durante el resto de la sesión los progresistas dominaron las deliberaciones del Concilio. Luego, con relativa facilidad, la asamblea aceptó documentos progresistas con respecto a los obispos y sacerdotes, el laicado, la iglesia y su relación con los no cristianos, la actividad misionera, etc.

Los dos documentos que más claramente indicaban un espíritu diferente del que había prevalecido en el catolicismo romano durante los cuatro siglos anteriores eran los que trataban sobre la libertad religiosa y sobre la iglesia y el mundo moderno. El primero afirma que la libertad religiosa tanto individual como de grupos debe ser respetada, y que todos los cuerpos religiosos tienen el derecho de organizarse según sus propios principios, “siempre que no se violen los justos requisitos del orden social”.

La Constitución pastoral sobre la iglesia y el mundo moderno es el documento más extenso jamás promulgado por concilio alguno, y contrasta radicalmente con la actitud oficial de la iglesia durante los cuatro siglos anteriores. Al tiempo que insiste en los

principios de la fe y la moral católicas, muestra una verdadera apertura hacia los aspectos positivos del mundo moderno, y trata con genuino interés pastoral sobre temas tales como la vida familiar, los asuntos económicos y sociales, la política, la tecnología, la importancia y diversidad de las culturas, etc. En términos generales, el tono de todo el documento puede verse en sus primeras líneas:

Las alegrías y esperanzas, los dolores y angustias de las personas de nuestro tiempo, en particular de quienes son pobres o por alguna razón sufren, son las alegrías y esperanzas, los dolores y angustias de los discípulos de Cristo. La suya es una comunidad de seres humanos; humanos que, en unión con Cristo y bajo la dirección del Espíritu Santo, marchan hacia el Reino del Padre y llevan el mensaje de salvación para todos. Por esa razón esta comunidad se sabe íntimamente unida a la humanidad y su historia.

Cuando por fin el Concilio recesó, resultaba claro que el catolicismo romano había iniciado una nueva época en su historia. Quedaban todavía muchas medidas por tomar a fin de cumplir lo que el Concilio había requerido y prometido. En muchos lugares—incluso en el Vaticano—habría resistencia. En otros lugares, los cambios serían rápidos, y las autoridades romanas tomarían medidas para demorarlos y hasta evitarlos. En 1968, el Papa dio muestras una vez más de sus tendencias conservadoras en la encíclica *Humanae vitae*, en la que prohibía todos los métodos artificiales de control de la natalidad, a pesar de que una comisión nombrada por él mismo había recomendado la aceptación de algunos de esos métodos.

Una vez terminadas las deliberaciones del Concilio, Pablo VI aplicó sus reformas con lentitud, quizás temiendo que los cambios demasiado acelerados podrían llevar al cisma, o al menos a la pérdida de algunos de los miembros de la iglesia más conservadores. De hecho, el cisma se produjo, bajo la dirección de uno de los obispos más conservadores. Pero fueron pocos los católicos que lo siguieron, y veinte años después de la primera convocatoria del Concilio resultaba claro que esa asamblea había desencadenado fuerzas y movimientos que ningún papa podría detener. Una y otra vez, los obispos y otros dirigentes católicos de diversas partes del mundo encontraban en las decisiones del Segundo Concilio Vaticano dirección y apoyo para enfrentarse a las situaciones del mundo moderno. Un ejemplo de esto fue la actitud adoptada por el CELAM en su conferencia de Medellín, de que trataremos mas adelante.

Otro ejemplo fue la declaración de los obispos de los Estados Unidos sobre las armas nucleares, vista por el gobierno del presidente Reagan como una intervención indebida en asuntos políticos por parte de las autoridades eclesiásticas. De hecho, en esa declaración los obispos norteamericanos no estaban sino repitiendo lo que antes había declarado el Segundo Concilio Vaticano, que la carrera armamentista y la búsqueda del equilibrio en poderes de destrucción no pueden producir una paz real ni

duradera.

Pablo VI murió en 1978 y, tras el brevísimo pontificado de Juan Pablo I, le sucedió Juan Pablo II, natural de Polonia, y el primer papa no italiano desde el siglo XVI. Por ser polaco, el nuevo papa había experimentado la lucha de la iglesia y del pueblo polaco, primero frente a los alemanes y el nazismo, y después frente a los rusos y el comunismo. Por tanto, Juan Pablo II no se hacía ilusiones sobre el fascismo ni sobre el comunismo. Durante su pontificado se acrecentó la tensión en Polonia entre el gobierno y la iglesia, alentada por la elección de uno de los suyos al papado. A la postre, fue durante su pontificado que cayeron los regímenes comunistas en Polonia y en el resto de Europa. Empero este papa, al tiempo que era símbolo de la resistencia de su propio país al imperialismo soviético, también se cuidaba de no coquetear con el fascismo como lo habían hecho varios de sus predecesores. Además, al tiempo que se mostraba conservador en lo referente a la vida interna de la iglesia y la moral personal —cuestiones tales como la vestimenta de los sacerdotes, la vida familiar, etcétera— Juan Pablo II pronunciaba fuertes palabras sobre las necesidades de los pobres, la complicidad de los ricos en la injusticia social, y la necesidad de buscar un orden social más justo. Los sacerdotes, decía el Papa, no debían inmiscuirse en política en el sentido de ocupar cargos públicos. Pero sí debían participar en la lucha en pro de la justicia social. Por tanto, unos le consideraban hartamente conservador, y otros, progresista, según la perspectiva de cada cual.

La teología católica

Las actitudes y decisiones del Segundo Concilio Vaticano sorprendieron al mundo, que no conocía las corrientes de pensamiento que habían estado circulando dentro del catolicismo romano por algún tiempo. Pero la labor teológica que por fin halló fruición en el Concilio había estado desarrollándose por espacio de medio siglo. El experimento de los sacerdotes obreros en Francia, por ejemplo, era el resultado de movimientos teológicos que Roma no veía con beneplácito. Durante los cincuenta años que precedieron al Segundo Concilio Vaticano hubo un número de teólogos cuya fe católica nunca estuvo en duda, pero cuya labor el Vaticano desconoció o rechazó.

Quizás el más original de estos teólogos fue Pierre Teilhard de Chardin. Hijo de una familia aristócrata francesa, desde joven Teilhard decidió hacerse jesuita. Fue ordenado sacerdote en 1911, y cuando la Primera Guerra Mundial estalló rechazó el cargo de capellán, y el rango de capitán que ese cargo conllevaba, para servir como cabo cargando heridos en camillas. Al terminar la guerra fue admitido como miembro de la Sociedad de Jesús, y en 1922 terminó su doctorado en paleontología. Siempre se había interesado en la teoría de la evolución, no como negación de la creación sino más bien como un modo científico de entender e interpretar el poder creador de Dios.

Empero sus primeros escritos acerca de la relación entre la fe y la evolución fueron prontamente condenados por Roma. Se le prohibió publicar cualquier otra cosa sobre teología, y se le envió a trabajar a China, donde se suponía que no podría causar grandes daños.

Como hijo obediente de la iglesia, se sometió a sus mandatos. Pero no se le prohibía continuar escribiendo, siempre que sus manuscritos no fueran publicados. Luego, mientras se dedicaba a la investigación paleontológica en China, Teilhard siguió escribiendo sobre teología y filosofía, y les confió sus manuscritos a unos pocos amigos íntimos. En 1929, su trabajo identificando la calavera del *Sinanthropus*, que confirmaba algunos aspectos de la teoría de la evolución, le ganó el aplauso de la comunidad científica en todo el mundo.

Todavía Roma le negaba permiso para publicar sus escritos teológicos, que ya circulaban en Francia entre sus amigos. Por fin, tras su muerte en 1955, esos amigos publicaron sus obras, que inmediatamente hicieron gran impacto.

Al tiempo que aceptaba los principios generales de la teoría de la evolución, Teilhard rechazaba el principio de Darwin según el cual la “supervivencia de los más aptos” es la fuerza que determina el proceso evolutivo. En lugar de ese principio, Teilhard proponía la “ley cósmica de la complejidad y la conciencia”. Lo que esto quiere decir es que en el proceso evolutivo las cosas tienden hacia lo más complejo y más consciente. Luego, lo que vemos en cualquier momento dado de ese proceso es un número de organismos que representan diversas etapas o esferas en el movimiento evolutivo. Esa evolución comienza con “la materia del universo” que entonces se organiza para formar la “geosfera” es decir, la materia organizada en moléculas, y las moléculas en cuerpos. La próxima etapa es la “biosfera”, donde la vida aparece. En esa biosfera, por fin aparece la “noosfera”, en donde la vida adquiere conciencia de sí misma. Pero la evolución no termina ahí, sino que ahora queda en manos de los nuevos seres conscientes. Los humanos tales como existen ahora no son todavía el producto final de ese proceso evolutivo. Al contrario, nos encontramos en medio de nuestra propia evolución en la que, como seres conscientes, tenemos que jugar un papel. Esta nueva etapa nos lleva hacia la “hominización”. Y lo que es característico de ella es que, como seres altamente conscientes, somos parte determinante de nuestra propia evolución.

Empero en esta nueva etapa no hemos de proceder a nuestra “hominización” carentes de toda guía. El proceso todo se dirige hacia un “punto omega” en que convergen todas las fuerzas evolutivas, la meta final de la evolución. En verdad, para comprender la evolución hay que verla, no “desde el principio hasta el final”, sino “desde el fin hasta el principio”. Lo que le da sentido al proceso todo es su meta. Y esa meta, ese “punto omega”, es Jesucristo. En El se ha manifestado la nueva etapa—la última etapa—de la evolución. Así como en Cristo la humanidad y la divinidad están perfectamente unidas sin confundirse, así también al fin del proceso evolutivo cada

uno de nosotros estará perfectamente unido a Dios, y al mismo tiempo seremos perfectamente nosotros mismos. La iglesia, cuerpo de Cristo, es la nueva realidad histórica centrada en el punto omega. Luego, en el pensamiento de Teilhard se conjugan la ciencia y la teología y hasta el misticismo. Pero, a diferencia de la mayor parte de la tradición mística, la visión de Teilhard, en lugar de negar la importancia del mundo, la afirma.

El impacto de Teilhard puede verse, no solamente en los muchos teólogos y filósofos que han aceptado buena parte de sus teorías, sino también en muchos otros ámbitos. Su intento de ver el proceso evolutivo “desde el fin hasta el principio” ha inspirado a muchos teólogos posteriores, tanto católicos como protestantes, a considerar la posibilidad de volver a darle un punto central en su teología a la escatología, es decir, a la doctrina del fin. Para un sector importante de la teología contemporánea, la escatología se ha vuelto, no ya un apéndice o último tema de la teología, sino su punto de partida. En segundo lugar, la insistencia de Teilhard sobre el proceso evolutivo continuo, y sobre nuestra participación consciente en él, ha llevado a otros teólogos a explorar de nuevo la cuestión de la participación humana en los propósitos divinos, y a considerar al ser humano como agente activo en la historia. Por último, su visión casi mística de la unidad entre el mundo material y el espiritual ha alentado a quienes tratan de vincular su vida devota con la actividad política y social.

Henri de Lubac, otro jesuita francés amigo de Teilhard, es también ejemplo de las nuevas corrientes teológicas que se movían dentro del catolicismo romano, aun contra la voluntad del Vaticano, durante la primera mitad del siglo XX. Junto a Jean Daniélou, de Lubac dirigió la publicación de una extensa serie de obras de la antigüedad cristiana. Al tiempo que empleaba los mejores recursos de la erudición, esa serie iba dirigida al lector moderno, y por tanto reflejaba el interés en que el mundo moderno y la tradición católica se unieran en una tensión dinámica y creadora. De Lubac estaba convencido de que en los últimos siglos la iglesia había restringido su visión de la tradición, y que por tanto había perdido buena parte del dinamismo de la tradición cristiana en sus mejores expresiones. Comparada con la amplitud y “catolicidad” de la tradición antigua, la teología católica más reciente resultaba estrecha y carente de vitalidad. Tales opiniones, sin embargo, no eran bien vistas en Roma, y a mediados de siglo de Lubac también fue silenciado por las autoridades eclesiásticas. Cuando por fin se le permitió escribir y publicar de nuevo, sus compañeros jesuitas le pidieron que escribiera un estudio crítico de la obra y pensamiento de Teilhard de Chardin, juzgándolo a la luz de la tradición católica. El primer volumen de este proyecto fue publicado en 1962, y Roma reaccionó contra él, prohibiendo la publicación de otros volúmenes así como la traducción del que ya había aparecido. Pero a pesar de esto de Lubac continuó gozando de gran aprecio por parte de muchos eruditos y teólogos católicos. Su conocimiento de la tradición cristiana antigua, y el hecho de que no era dado a grandes visiones cósmicas al estilo de Teilhard, le permitieron a de Lubac hacer fuerte impacto en la teología católica, a pesar

de todas las prohibiciones por parte de Roma. Al igual que Teilhard, de Lubac creía que la humanidad tenía un destino común, y que la historia toda debía entenderse a partir de esa meta, que no es sino Jesucristo. A pesar de haber sido silenciado por Roma, al convocarse el Segundo Concilio Vaticano, de Lubac fue uno de los “peritos”, invitados especialmente para contribuir con su erudición a las deliberaciones del Concilio.

Fue así que su visión de la humanidad como partícipe de un destino común, y de la iglesia como sacramento que en medio del mundo señala hacia ese destino, halló expresión en los documentos del Concilio, particularmente en el que se refiere a la iglesia y el mundo moderno.

Yves Congar, otro de los “peritos” del Concilio, representaba una postura semejante. Congar había conocido los rigores del mundo moderno de manera directa, primero como conscripto militar en 1939, y después como prisionero de guerra de los alemanes desde 1940 hasta 1945. Miembro de la orden de los dominicos, tras su liberación vino a ser Director de Estudios del Monasterio Dominico de Estrasburgo. Al igual que de Lubac, estaba convencido de que en respuesta a sus opositores la iglesia había perdido mucha de la vitalidad y variedad de su antigua tradición. Sobre todo le preocupaba el modo en que la iglesia se veía a sí misma, y por tanto sentía la necesidad de trascender la visión jurídica y jerárquica de la iglesia que prevalecía en su tiempo. Con ese propósito hizo todo lo posible por darle nueva vigencia a la eclesiología antigua, donde la iglesia se veía ante todo como “pueblo de Dios”, y el laicado era el centro de la vida eclesiástica. Desde esa perspectiva, mostró también una apertura hacia los cristianos de otras confesiones que era poco usual entre católicos durante la primera mitad del siglo. Al igual que Teilhard y de Lubac, por algún tiempo fue silenciado por Roma. Pero a pesar de ello su impacto tuvo amplio alcance, y cuando el Segundo Concilio Vaticano fue convocado se le invitó también para ser uno de sus “peritos”. El sello de su pensamiento puede verse sobre todo en los documentos sobre la naturaleza de la iglesia, el ecumenismo, y la iglesia en el mundo moderno.

Probablemente el teólogo católico más importante en todo el siglo XX fue el jesuita Karl Rahner, otro de los “peritos” del Concilio. Hijo de un maestro de escuela alemán, y uno de siete hermanos —Hugo, uno de ellos, es también teólogo jesuita—, Rahner ha escrito más de tres mil libros y artículos. Estos tratan tanto de cuestiones teológicas muy especializadas como de otros temas de carácter más cotidiano, como por ejemplo, “por qué oramos de noche”. Empero en todas sus obras Rahner sigue el mismo método, que consiste en afirmar tanto la tradición como el mundo moderno, y de ese modo plantearle a la tradición preguntas distintas de las que normalmente se le hacen. Su propósito no es resolver los misterios del universo, sino más bien mostrar y aclarar el carácter misterioso de la existencia, volver a colocar el misterio en el corazón mismo de la existencia cotidiana. La filosofía que le sirve de marco es una combinación del viejo sistema de Santo Tomás de Aquino con el existencialismo de

Martin Heidegger. Pero en verdad la filosofía le interesa únicamente en cuanto puede servir para aclarar la enseñanza cristiana. Puesto que las más de sus obras son de carácter especializado, dirigidas principalmente a otros teólogos, su impacto en la generalidad de los católicos ha sido indirecto, a través de los sacerdotes y autores que han leído sus escritos. Además, Rahner, a diferencia de los otros teólogos que acabamos de discutir, nunca fue silenciado por Roma, y por ello su obra ha sido leída más extensamente en seminarios y otros lugares en que se han formado las nuevas generaciones de sacerdotes. A través de ellos, y también directamente, Rahner ha dejado su sello en los documentos y decisiones del Segundo Concilio Vaticano, particularmente en lo que se refiere al episcopado, sus funciones y su autoridad. Por largos siglos, la autoridad en la Iglesia Católica se había centralizado cada vez más, en parte imitando los regímenes monárquicos de Europa. Rahner estudió la idea misma del episcopado y, sin rechazar la primacía romana, subrayó la visión de un episcopado colegiado. Esa visión, al tiempo que estimulaba la colaboración entre los obispos como verdaderos colegas y hermanos —colaboración que era de gran importancia para Juan XXIII— implicaba que la verdadera catolicidad de la iglesia requería su capacidad de adaptarse a cada cultura, sin dar por sentado que lo que se usaba o pensaba en Europa o en Roma era la medida de la verdad. Todo esto se encuentra tras las decisiones del Concilio, no solamente en lo que se refiere al episcopado mismo, sino también en sus muchas otras medidas que les permiten a los obispos de cada país o región tomar en cuenta la cultura y sociedad del lugar en cuestión.

La sabia combinación por parte de Rahner de la sólida erudición teológica con el redescubrimiento de la tradición, y su ejemplo del modo en que esa vieja tradición puede responder a las cuestiones más modernas, le han servido también de modelo a otras teologías más radicales—en particular, la teología de la liberación en América Latina, a la que volveremos en otro capítulo.

En resumen lo que ha sucedido dentro del catolicismo romano en el siglo veinte es que, tras varios siglos en que se ha enfrentado a los retos del mundo moderno únicamente en términos de condenación, el catolicismo se ha abierto a un diálogo con ese mundo.

El resultado de tal diálogo ha sorprendido tanto a católicos como a protestantes y hasta a quienes no son cristianos, pues ha manifestado en la vieja Iglesia Católica una vitalidad que pocos sospechaban. Aunque fue en el Segundo Concilio Vaticano que ese diálogo recibió la aprobación oficial de la iglesia, por largas décadas antes un número de teólogos, en su mayoría sin el beneplácito de Roma, había preparado el camino para esos acontecimientos inesperados.

El protestantismo europeo

109

Nuestra mayoría de edad nos fuerza a tomar en cuenta nuestra verdadera posición ante Dios. Dios nos está enseñando a vivir como adultos capaces de arreglárnoslas sin El.

Dietrich Bonhoeffer

Las conmociones de la primera mitad del siglo XX se hicieron sentir con particular violencia en Europa. Ese continente había servido de cuna a buena parte del optimismo teológico y filosófico del siglo anterior. Europa había llegado a soñar que bajo su dirección la humanidad entera vería un nuevo día de paz y prosperidad. Se había convencido a sí misma de que sus aventuras coloniales eran una gran empresa altruista cuyos propósitos y metas eran el bienestar del mundo entero. El protestantismo europeo, mucho más que su contraparte católica, se había dejado llevar por esa ilusión, pues mientras el catolicismo había respondido a las innovaciones del mundo moderno con una condenación casi total, el liberalismo protestante prácticamente había confundido la fe con tales innovaciones.

Por tanto, cuando las dos guerras mundiales y las diversas catástrofes que las acompañaron desmintieron las ilusiones del siglo XIX, el protestantismo liberal se vio sacudido en sus mismos cimientos. Durante el siglo XIX, en cierta medida como resultado de la falta de respuesta positiva por parte del catolicismo a los retos del mundo moderno, el escepticismo y el secularismo se habían generalizado en Francia.

En el siglo XX, en parte como resultado del fracaso del liberalismo y de sus sueños harto optimistas, el escepticismo y el secularismo se generalizaron también en los territorios tradicionalmente protestantes: Alemania, Escandinavia y Gran Bretaña. Hacia mediados de siglo, resultaba claro que la Europa del norte no era ya un baluarte protestante, y que otras regiones del mundo comenzaban a ocupar el papel predominante dentro del protestantismo que antes le había pertenecido casi exclusivamente.

La Primera Guerra Mundial y su secuela

Cuando la guerra estalló en 1914, había muchos dirigentes cristianos que se percataban de la creciente tensión internacional y de sus peligros, y que por varios años habían tratado de utilizar los lazos internacionales de las iglesias a fin de evitar la guerra. Cuando tales esfuerzos fracasaron, muchos de los cristianos que habían participado en ellos se negaron a dejarse arrastrar por pasiones nacionalistas, y buscaron medios de hacer de la iglesia un instrumento de reconciliación. Uno de los personajes más destacados en tales esfuerzos fue Nathan Soderblom, obispo luterano de Upsala (en Suecia) a partir de 1914, quien hizo uso de sus muchos contactos en uno y otro lado del conflicto para llamar a los cristianos a demostrar el carácter universal e internacional de su amor y comunión. Tras la guerra, esos esfuerzos y las amistades trabadas en medio de ellos, así como su conducta de pacificador intachable, hicieron de Soderblom uno de los fundadores del movimiento ecuménico, sobre lo cual volveremos en otro capítulo.

Empero el protestantismo carecía de un marco teológico que le permitiera comprender los acontecimientos que estaban teniendo lugar, y responder a ellos. El liberalismo, con su valoración excesivamente optimista del ser humano y sus capacidades, no tenía palabra alguna para un momento en que la humanidad lucía sus peores galas. Soderblom y otros en Escandinavia comenzaron a buscar nuevos caminos mediante un estudio renovado de Lutero y de su teología. Durante el siglo anterior, el liberalismo alemán había hecho de Lutero el precursor del liberalismo y la encarnación del “espíritu alemán”. Ahora otros eruditos, primero en Escandinavia y después también en Alemania, comenzaron a ver la teología de Lutero bajo otra luz, y descubrieron en ella mucho que no concordaba con las interpretaciones del siglo anterior.

Los principales promotores de estos nuevos estudios —que después se extendieron no solo a Lutero, sino a toda la tradición cristiana— fueron los suecos Anders Nygren y Gustav Aulén. El primero, en su libro *Agape y Eros*, mostraba que la doctrina de la gracia y el amor de Dios era radicalmente distinta de lo que el mundo no cristiano entiende por “amor”. El segundo, en *Christus Victor*, o *Los tres tipos principales de doctrina de la expiación*, mostraba que las interpretaciones tradicionales tanto de Lutero como de la tradición cristiana antigua no tomaban suficientemente en cuenta la importancia de los poderes del mal, sobre los cuales Jesucristo es vencedor. Mas la respuesta más importante a los retos del momento fue la teología de Karl Barth (1886–1968). Hijo de un pastor reformado suizo, el joven Barth fue llevado a dedicarse al estudio de la teología por las clases que recibió cuando se preparaba para recibir la confirmación, en 1901 y 1902. Cuando por fin estuvo listo a proseguir esos estudios, su padre era profesor de historia eclesiástica y Nuevo Testamento en Berna, y fue bajo su dirección que nuestro teólogo proyectó el curso de estudios a seguir. Tras algún

tiempo en Berna, y un semestre en Tubingia, pasó a estudiar en Berlín, donde pronto fue cautivado por Harnack y su conocimiento de la historia del pensamiento cristiano. Más tarde, cuando estudiaba en Marburgo, recibió también el impacto de las obras de Kant y de Schleiermacher. Fue también en Marburgo que conoció a Eduard Thurneysen, compañero de estudios que sería su mejor amigo por el resto de sus días. Por fin, al parecer excelentemente preparado a base de la mejor teología de su época, Barth fue ordenado, y sirvió como pastor primero en Ginebra —donde aprovechó la oportunidad para estudiar detenidamente la Institución de la religión cristiana de Calvino— y después en la aldea suiza de Safenwil.

En 1911, cuando Barth quedó a cargo de ella, la parroquia de Safenwil estaba compuesta mayormente de campesinos y obreros, y su nuevo pastor se interesó sobremanera en los esfuerzos por mejorar sus condiciones de trabajo. Pronto, según dijo más tarde, se vio tan envuelto en las cuestiones sociales que se debatían en su parroquia, que leía libros de teología únicamente cuando tenía que hacerlo para preparar sermones o conferencias. En 1915, se unió al partido Social Demócrata, que Barth creía ser el instrumento de Dios para el establecimiento del Reino. Después de todo, pensaba él, Jesús no vino para fundar una nueva religión, sino para iniciar un nuevo mundo, y el partido Social Demócrata se acercaba más a ese propósito que la iglesia, sumida en un letargo en que no le interesaba más que su culto y su predicación.

Entonces la guerra destrozó tanto sus sueños políticos como su teología. El nuevo mundo que el partido Social Demócrata había prometido resultó ser una ilusión —al menos para el futuro inmediato— y el optimismo de sus mentores teológicos parecía tristemente inadecuado en medio de un mundo desgarrado por la guerra. En una conversación entre Barth y Thurneysen en 1916, los dos amigos llegaron a la conclusión de que había llegado la hora de hacer teología sobre nuevas bases, y que el mejor modo era regresar al texto mismo de la Biblia. A la mañana siguiente Barth comenzó su estudio de la Epístola a los Romanos, que sacudiría al mundo teológico.

El Comentario sobre Romanos de Barth, originalmente escrito para su propio uso y el de un pequeño círculo de amigos, fue publicado en 1919. En él, Barth insistía en la necesidad de regresar a la exégesis fiel, dándole más importancia que a las construcciones sistemáticas. El Dios de las Escrituras, decía Barth, es trascendente, y nunca objeto de la manipulación humana. El Espíritu que obra en nosotros nunca es posesión nuestra, sino que es siempre y repetidamente don de Dios. Además, Barth reaccionaba contra el subjetivismo religioso que había aprendido de muchos de sus profesores, declarando que para ser salvo hay que dejar a un lado tales preocupaciones individualistas, y ser miembro del cuerpo de Cristo, la nueva humanidad.

Mientras sus lectores en Suiza y Alemania alababan su Comentario en términos que no eran siempre de su agrado, Barth proseguía otras lecturas y estudios que lo llevaron a la convicción de que no había ido suficientemente lejos en su libro. En particular, temía no haber subrayado adecuadamente la “otridad” de Dios. Aunque

había hablado de la trascendencia divina, no había logrado eludir completamente la tendencia liberal y romántica de confundir a Dios con las mejores cualidades de la naturaleza humana. Además, no había insistido suficientemente sobre el contraste entre el Reino de Dios y todo proyecto humano. Ahora había llegado a la convicción de que el Reino de Dios es una realidad escatológica, que viene del Dios que es “totalmente otro”, y no el resultado de los esfuerzos humanos. Esto le llevó a abandonar la teología que antes le había motivado a unirse al partido Social Demócrata. Aunque siguió siendo socialista, y continuaba convencido de la obligación de los cristianos de luchar en pro de la justicia y la equidad, ahora comenzó a insistir también en que tales proyectos jamás han de confundirse con el Reino de Dios.

Poco después de terminar la segunda edición de su Comentario sobre Romanos, que difería en mucho de la anterior, Barth dejó su parroquia de Safenwil para comenzar su carrera docente en Gottingen. Esa carrera lo llevaría después a Munster, a Bonn y finalmente a Basilea. En la segunda edición del Comentario sobre Romanos, podía verse el impacto de Kierkegaard —particularmente en la insistencia en el abismo infranqueable entre el tiempo y la eternidad, entre el logro humano y la actividad divina—. Por ello —y por el tono todo de la obra— se ha dicho que esa segunda edición es el “ataque a la cristiandad” de Barth. En todo caso, al comenzar su carrera docente, Barth era ya visto como el fundador de una nueva escuela teológica, que algunos llamaban “teología dialéctica”, otros “teología de la crisis”, y otros “neo-ortodoxia”. La característica central de esa escuela era la insistencia en un Dios que nunca es nuestro, sino que siempre nos confronta como “otro”, cuya palabra pronuncia sobre nosotros a la vez un “sí” y un “no”, y cuya presencia trae, no la simple y feliz confirmación del valor de nuestros esfuerzos, sino crisis.

Alrededor de Barth, concordando con él en muchos puntos, se congregaron varios teólogos distinguidos: el reformador Emil Brunner, el pastor luterano Friedrich Gogarten, y el erudito en estudios del Nuevo Testamento Rudolf Bultmann. En 1922, Barth, Gogarten, Thurneysen y otros fundaron la revista teológica *Zwischen den Zeiten* —“Entre los tiempos”— a la que Brunner y Bultmann también enviaron contribuciones. Pronto, sin embargo, Bultmann y Gogarten comenzaron a distanciarse del grupo, pues les parecía demasiado tradicional en su teología y no suficientemente preocupado por el problema de la duda contemporánea. Más tarde, se produjo también una ruptura entre Barth y Brunner sobre la cuestión de la relación entre la naturaleza y la gracia: mientras Brunner sentía la necesidad de afirmar la existencia en el ser humano de un “punto de contacto”, de un valor positivo que hace posible la acción de la gracia, Barth insistía en que tal “punto de contacto” no era sino un regreso a la “teología natural” de los liberales, y que en todo caso la gracia crea su propio “punto de contacto”.

Mientras tanto, Barth continuaba su peregrinación teológica. En 1927 publicó el primer volumen de su teología sistemática, dándole el título de *Dogmática cristiana*.

Allí afirmaba que el objeto de la teología es, no la fe cristiana, como habían pensado Schleiermacher y otros, sino la Palabra de Dios. Además, el tono mismo de su obra había variado, pues mientras en el Comentario sobre Romanos Barth había aparecido como el profeta que denunciaba los errores teológicos de su tiempo, en esta otra obra se presentaba más bien como el profesor que ofrecía una nueva teología sistemática. La “teología de la crisis” se había vuelto una “teología de la Palabra de Dios”.

Pero, poco tiempo después de publicado el primer volumen de lo que prometía ser una vasta obra, Barth se convenció de que había tomado el camino errado, no en lo que decía acerca de la necesidad de fundamentar la teología en la Palabra de Dios, sino en concederle demasiada importancia a la filosofía, en particular, a la filosofía existencialista. En la Dogmática cristiana, había propuesto que la teología responde a las preguntas existenciales del ser humano, y por ello había utilizado la filosofía existencialista como marco para su construcción teológica. Pero ahora pensaba que necesitamos de la Palabra de Dios, no solamente para obtener respuestas a nuestras preguntas, sino también para hacer las preguntas correctas. El pecado, por ejemplo, no es algo que conocemos por nuestros propios medios naturales, y a lo que la gracia entonces responde con una palabra de perdón. Lo que nos convence de pecado no es nuestro sentimiento de culpa, sino que es la palabra de la gracia. Sin escuchar esa palabra desconocemos tanto lo que es la gracia como lo que es el pecado. No que no pequemos, sino que nuestro pecado es tal, y hasta tal punto es parte de nosotros, que somos incapaces de ver su verdadera naturaleza. Esta nueva perspectiva obligó a Barth a abandonar la Dogmática cristiana que había comenzado, y a empezar de nuevo su gran obra sistemática, a la que ahora llamó Dogmática eclesiástica. Entre 1932 y 1967, publicó trece volúmenes de esta obra, que nunca llegó a completar.

La Dogmática eclesiástica es sin lugar a dudas el gran monumento teológico del siglo XX. En una época en que muchos pensaban que los grandes sistemas teológicos eran cuestión del pasado, y que la teología moderna no podría producir sino monografías sobre cuestiones aisladas, Barth escribió una obra digna de las mejores épocas de la erudición teológica. Al leerla, de inmediato se ve su conocimiento profundo de la teología de los siglos anteriores, que constantemente va entretejiendo con su propio pensamiento. Pero también resalta la coherencia interna de la obra toda, que desde el comienzo hasta su última letra—y a través de casi cuatro décadas—permanece fiel a sí misma. Cambios de énfasis hay en ella; pero no contradicciones ni cambios de dirección. Y en medio de todo ello se puede ver la libertad y espíritu crítico de Barth hacia toda la labor teológica, que nunca ha de confundirse con la Palabra de Dios.

De hecho, a través de toda la obra Barth insiste en que la teología, por muy cierta y correcta que sea, siempre es esfuerzo humano, y por tanto ha de verse y hacerse con una combinación de temor, libertad, gozo, y hasta buen humor.

Nuevos conflictos

Mientras Barth preparaba el primer tomo de su Dogmática eclesiástica, acontecimientos portentosos estaban teniendo lugar en Alemania: Hitler y el partido Nazi ascendían al poder. En 1933, el Vaticano y el Tercer Reich firmaron un concordato. Los protestantes liberales carecían de la perspectiva teológica necesaria para responder al reto inesperado del nazismo. De hecho, muchos de ellos habían declarado que creían en la perfectibilidad de la raza humana, y era precisamente eso lo que Hitler proclamaba. Los liberales habían tendido a confundir el evangelio con la cultura alemana, y la pretensión nazi de que Alemania estaba destinada a civilizar el mundo encontró eco en muchos pulpitos y cátedras académicas. El programa del propio Hitler incluía la unificación de todas las iglesias protestantes de Alemania, y su uso para proclamar el mensaje de la superioridad racial alemana y de una misión providencial para la nación. Así surgió el partido de los “Cristianos Alemanes”, que unía las creencias cristianas tradicionales, tal como el liberalismo alemán las había reinterpretado, con ideas de superioridad racial y con un extremo nacionalismo. Parte de su programa consistía en reinterpretar el cristianismo en términos de oposición al judaísmo, contribuyendo así a la política antisemítica del Tercer Reich. En 1933, obedeciendo instrucciones del gobierno, se organizó una Iglesia Evangélica Alemana a la que todas las iglesias debían unirse. Cuando el obispo presidente del nuevo cuerpo no se mostró absolutamente dócil a los designios del gobierno, fue depuesto, y otro fue nombrado para ocupar su lugar.

En respuesta a tales acontecimientos, en 1934 varios profesores de teología, entre quienes se contaban Barth y Bultmann, firmaron y publicaron una protesta contra las políticas que seguía la nueva iglesia unida. Entonces, pocos días después, varios dirigentes cristianos de todo el país, tanto luteranos como reformados, se reunieron en Barmen para celebrar lo que llamaron un “sínodo de testimonio”, y allí produjeron la “Declaración de Barmen”, que vino a ser el documento básico de la “Iglesia Confesante”. Esta era un cuerpo que en nombre del evangelio se oponía a las enseñanzas y acciones de los nazis. Su aseveración central era que los cristianos debían rechazar “la falsa doctrina, según la cual la iglesia debe aceptar como base para su mensaje, aparte y además de la única Palabra de Dios, otros acontecimientos y poderes, personajes o verdades, como si fueran revelación de Dios”. Al tiempo que rechazaba las pretensiones de Hitler y sus seguidores, el documento invitaba a todos los cristianos de Alemania a que lo leyeran y midieran a base de la Palabra de Dios, y que lo aceptaran únicamente si resultaba ser compatible con esa Palabra.

La respuesta del Reich no se hizo esperar. El Dr. Martin Niemöller, pastor en Berlín y conocido crítico del gobierno, fue arrestado y encarcelado por espacio de ocho años. Al comenzar la guerra, casi todos los pastores que se mostraban reacios a las directivas del gobierno fueron conscriptos y enviados al frente de batalla. A todos los

profesores universitarios se les ordenó que firmaran una declaración de apoyo incondicional al gobierno. Barth se negó a firmar y regresó a Suiza, donde fue profesor en Basilea hasta su retiro.

El más destacado de todos los que se opusieron al régimen de Hitler y sufrieron a causa de esa oposición fue el joven pastor y teólogo Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), quien era pastor en Londres cuando la Iglesia Confesante le invitó a regresar a Alemania para dirigir un seminario clandestino. Sus amigos en Inglaterra trataron de disuadirle. Pero Bonhoeffer estaba convencido de que tenía que acceder al llamado de sus compañeros, y regresó a Alemania a sabiendas de que con ello ponía su vida en peligro. En 1937 publicó *El costo del discipulado*, donde trataba de mostrar la importancia y aplicación del Sermón del Monte para la vida contemporánea. Ese mismo año su seminario fue disuelto por orden directa del Reich. A pesar de esa orden, Bonhoeffer reunió en derredor suyo otros dos grupos de estudiantes que seguían cursos teológicos según las circunstancias lo permitían. Las experiencias de esos años de vida comunitaria en medio del peligro se reflejan en su libro *Vida en comunidad*, publicado en 1939. Para entonces la guerra estaba a punto de estallar. Bonhoeffer estaba de visita en Londres cuando sus amigos en Inglaterra y los Estados Unidos—donde había estudiado antes— insistieron en que no debía regresar a Alemania. Tras volver a Alemania, decidió aceptar una invitación para pasar un año en los Estados Unidos. Pero apenas instalado en Nueva York, llegó a la conclusión de que había cometido un gran error, porque sus compatriotas cristianos pronto tendrían que escoger entre el patriotismo y la verdad y, según él dijo, “sé cuál de esas alternativas he de escoger; pero no puedo hacer esa elección al amparo de la seguridad”.

En Alemania, la vida se le hizo cada vez más difícil. En 1938 se le prohibió residir en Berlín. Dos años después la Gestapo clausuró el seminario que él dirigía, y se le prohibió publicar cosa alguna o hablar en público. Durante los próximos tres años, Bonhoeffer se envolvió cada vez más en las conspiraciones que se urdían contra Hitler. Hasta entonces había sido pacifista. Pero ahora se convenció de que tal pacifismo, al dejarles a otros las difíciles decisiones prácticas y políticas, era un modo de eludir la responsabilidad propia. Durante una visita a Suecia, le dijo en secreto a un amigo que había decidido unirse a una conspiración para asesinar a Hitler. Según dijo, le dolía tener que participar directamente en la muerte de alguien, pero no veía otra alternativa responsable.

Bonhoeffer fue arrestado por la Gestapo en abril de 1943. En la prisión, y después en el campo de concentración, se ganó el respeto tanto de sus carceleros como de sus compañeros de infortunio, a quienes servía de capellán.

A veces con conocimiento de las autoridades, y a veces sin él, condujo correspondencia con sus familiares, su prometida y sus amigos que estaban todavía en libertad. Esa correspondencia, y otros escritos póstumos, muestran que hasta sus últimos días Bonhoeffer se estuvo planteando profundas cuestiones teológicas. Y

algunas de esas cuestiones han fascinado a las generaciones posteriores. Por ejemplo, en esos últimos escritos hablaba del mundo llegado a su “mayoría de edad”, y decía que la presencia de Dios en tal mundo ha de ser como la de un padre sabio, que no trata de dominar a sus hijos, sino que se va retirando y les va dejando crecer y madurar.

En este punto, criticaba a Barth por haber caído en lo que Bonhoeffer llamaba un “positivismo de la revelación”, como si la revelación divina nos permitiera dilucidar misterios inescrutables. Por otra parte, Bonhoeffer siempre admiró a Barth, y llevó la teología barthiana a conclusiones quizás inesperadas. Por ejemplo, Barth había dicho que la religión, lejos de ser el modo en que conocemos a Dios, es un esfuerzo humano por escondernos de Dios, por encasillarle y así no tener que responder a su gracia y sus demandas. Sobre esa base, Bonhoeffer vislumbró lo que llamó un “cristianismo sin religión”, y en sus escritos póstumos se preguntó qué nuevas formas debía tomar ese cristianismo para responder positivamente a la gracia de Dios sin caer en la trampa de una religión que no es sino vanagloria humana. En años posteriores, otras generaciones leerían esas líneas de Bonhoeffer y propondrían distintos modos de entender lo que ha de ser un “cristianismo sin religión”.

Ante el avance inexorable de los ejércitos aliados, y la certidumbre de la derrota, el Tercer Reich tomó medidas para eliminar a sus principales enemigos. Bonhoeffer se contaba entre ellos. Tras un juicio precipitado, se le condenó a muerte. El médico de la prisión después contó haberle visto de rodillas en su celda, preparándose a morir. El 9 de abril de 1945, tras dos años y cuatro días de encarcelamiento, Dietrich Bonhoeffer fue ahorcado. Unos pocos días después el ejército norteamericano capturó la cárcel donde había sido ejecutado.

Tras la guerra

Uno de los resultados de la guerra fue que vastos territorios de Europa oriental y central quedaron bajo el dominio de los soviéticos. Casi todas esas tierras eran predominantemente católicas, aunque con fuertes minorías protestantes. La porción de Alemania que quedó bajo ocupación rusa era la cuna del protestantismo, y en ella la población era mayormente protestante. Todo esto produjo a la vez conflictos entre los protestantes de esos países y sus respectivos gobiernos comunistas, y un creciente diálogo entre cristianos y marxistas. El carácter de las relaciones entre la iglesia y el estado varió de país en país, y según los tiempos y las circunstancias. Aunque el marxismo ortodoxo consideraba al cristianismo su enemigo implacable, algunos jefes comunistas seguían una política de oposición directa a todo lo que fuese religión, mientras otros pensaban que la religión era una reliquia del pasado que sencillamente desaparecería con el correr del tiempo. En Checoslovaquia y Hungría, el estado

continuó la política tradicional de sostener los gastos de la iglesia con fondos del fisco nacional. En Alemania Oriental, en contraste, muchos de los derechos civiles de los cristianos fueron abrogados, de tal modo que a quien participara de la vida de la iglesia se le hacía difícil educarse u ocupar puestos de responsabilidad.

En Checoslovaquia, el diálogo entre cristianos y marxistas contó con el apoyo y la dirección de Joseph Hromádka, el distinguido decano de la Facultad Teológica Comenius, en Praga. A fin de entender la obra de Hromádka y de sus colegas en Checoslovaquia, hay que recordar que ésta era la tierra de Huss, y también la tierra donde la Guerra de los Treinta Años había causado mayor mortandad. A partir de entonces, los protestantes de la región habían visto a los católicos como opresores. Por tanto, cuando el régimen comunista declaró que todas las iglesias serían colocadas en el mismo plano, los protestantes checos vieron en tal decisión una verdadera liberación. Desde esa perspectiva, la oposición del Vaticano al nuevo gobierno checo parecía ser sencillamente un intento de reconquistar los privilegios perdidos por los católicos, y por tanto de volver a oprimir a los protestantes. Además, por siglos los husitas, obligados a defender su fe y su libertad mediante las armas, habían llegado a la conclusión de que la fe no es algo privado, sino que ha de tener un impacto en la sociedad, para producir mayor justicia. Por esas razones, Hromádka y muchos protestantes checos respondieron positivamente al nuevo régimen comunista, al tiempo que permanecían firmes en su fe e insistían en la posibilidad de colaborar con el gobierno sin abandonar esa fe.

Desde antes de la Segunda Guerra Mundial, Hromádka había expresado su opinión de que quizás el comunismo ruso, con todos sus defectos, anunciaba el inicio de una nueva edad histórica, una edad en que la justicia social sería la principal preocupación de la humanidad. Y ya en 1933 había advertido los peligros del nazismo, llamando a sus compatriotas a oponérsele. Tras la invasión de su patria por los alemanes, Hromádka huyó a los Estados Unidos, donde enseñó en el Seminario Teológico de Princeton por espacio de ocho años. Durante ese tiempo, llegó al convencimiento de que no se había equivocado en sus sospechas de que mucho de lo que en los Estados Unidos se llamaba “cristianismo” no era sino un modo de justificar la democracia liberal y el capitalismo. Además, comenzó a insistir en que los cristianos no debían dejarse asustar por el llamado “ateísmo” del marxismo, porque el “dios” cuya existencia los marxistas niegan no es más que una ficción y un ídolo. El verdadero Dios de las Escrituras y de la fe cristiana no es ése, sino que es Uno cuyo poder no es amenazado en modo alguno por el ateísmo fútil de los marxistas. Ciertamente, hay una diferencia radical entre el cristianismo y el marxismo, y los cristianos tienen que insistir en esa diferencia. Pero al mismo tiempo, han de cuidar de no confundir esa verdadera diferencia con la polarización del mundo a causa de la Guerra Fría. Los cristianos han de criticar a los marxistas y sus gobiernos; pero han de hacerlo de tal modo que esa crítica no afirme ni sostenga la continuación de las injusticias del sistema capitalista, o del que existía en Checoslovaquia antes de la guerra.

El diálogo entre cristianos y marxistas no se limitó a Checoslovaquia, sino que tuvo lugar también en otras partes de Europa. Frecuentemente, los marxistas que participaban de tal diálogo no eran considerados ortodoxos por otros marxistas, sino que eran más bien revisionistas que, al tiempo que concordaban con los principios del análisis marxista de la historia y la sociedad, le aplicaban e interpretaban de diversos modos. Uno de los principales entre ellos era Ernst Bloch, filósofo marxista que afirmaba, como los demás marxistas, que la religión ha sido utilizada como instrumento de opresión, e insistía en que esto era particularmente cierto del cristianismo durante buena parte de su historia. Pero, a base de algunos textos del propio Marx, Bloch veía en el cristianismo original un movimiento de protesta contra la opresión, y a partir de esa perspectiva reinterpretaba las doctrinas cristianas y las narraciones bíblicas de tal modo que tenían un valor positivo para la lucha en pro de la justicia social. Según él, ese valor radica en el mensaje de esperanza. El “principio de la esperanza” fue la más importante contribución del cristianismo primitivo a la historia humana. Y ese principio es de importancia capital, pues lo que implica es que la vida humana y social no se determina por el pasado, sino por el futuro. La vida cristiana primitiva era una vida dirigida hacia el Reino futuro. Y en ello radicaba su poder revolucionario. Tales ideas, y las de otros marxistas de opiniones igualmente revisionistas, abrieron el camino a un diálogo que continuó hasta las últimas décadas del siglo XX. Ese diálogo—y en particular la obra de Bloch—ha dejado su huella en una de las principales características de la teología protestante contemporánea: su énfasis en la esperanza escatológica (es decir, la esperanza del Reino por venir) como tema fundamental de la vida y la doctrina cristianas.

El teólogo más importante entre los muchos que subrayan la importancia de la escatología es el alemán Jürgen Moltmann, cuyos libros *Teología de la esperanza* y *El Dios crucificado* bien pueden ser el inicio de una nueva etapa en el desarrollo teológico. Moltmann afirma que la esperanza es la categoría fundamental de la fe bíblica. Dios no ha terminado todavía su obra en el mundo. Nuestro Dios, arguye Moltmann, se nos acerca y nos llama a partir del futuro. La esperanza en las “últimas cosas” (el Reino, la resurrección, el Juicio, etc.) no debe ser el último capítulo de la teología cristiana, sino el primero. Y no se trata de una esperanza privada o individualista, sino que es más bien la esperanza de un nuevo orden. Una teología de la esperanza no ha de llevar a los fieles a esperar pasivamente la llegada del futuro prometido, sino que les ha de llamar más bien a unirse a las luchas contra la pobreza y la opresión, pues esas luchas son señal del futuro de Dios.

Durante la segunda mitad del siglo XX, el proceso de secularización continuó y hasta aceleró en toda Europa. Veinte años después de terminada la Segunda Guerra Mundial, en regiones tradicionalmente protestantes tales como Escandinavia, Alemania Occidental y Gran Bretaña, la asistencia a la iglesia había decaído hasta tal punto que solamente una fracción de la población (en algunos casos menos del diez por ciento) participaba de la vida religiosa y eclesiástica. En tales áreas, la cuestión que

más preocupaba a los dirigentes eclesiásticos y a los teólogos era la de la relación entre la fe cristiana y la visión moderna del mundo, en la que Dios y la religión no parecen tener lugar alguno. Como vemos, se trata de un problema con el que Bonhoeffer había comenzado a luchar durante sus años de prisión.

Entre las diversas respuestas a este problema, la más conocida es la de Rudolf Bultmann, ofrecida en un ensayo publicado durante la guerra sobre “El Nuevo Testamento y la mitología”. Según Bultmann, el mensaje del Nuevo Testamento está expresado en términos mitológicos, y para que el ser humano moderno pueda oírlo es necesario “desmitologizarlo”. Es importante hacer esto, no porque sin ello sería imposible creer (de hecho, es posible forzar la mente a creer lo que uno quiera creer, por muy irracional que parezca) sino porque sin la desmitologización se malinterpreta lo que la fe verdaderamente es. La fe no es, como muchos piensan, un esfuerzo de la voluntad que obliga a la mente a creer lo increíble. El Nuevo Testamento, según Bultmann, nos llama a la fe; pero ese llamado no se escucha cuando se confunde con el llamado a aceptar los mitos del Nuevo Testamento.

“Mito” es todo intento de expresar en imágenes de este mundo lo que en realidad lo trasciende. Pero en el Nuevo Testamento, aparte de ese “mito” básico, hay también una visión del mundo que es esencialmente mitológica. Según esa visión, el mundo es como un edificio de tres plantas, con el cielo encima y el infierno debajo, y en él Dios y otros poderes sobrenaturales intervienen para realizar sus propósitos. Los modernos, dice Bultmann, no podemos ya aceptar esa visión del mundo como terreno donde intervienen poderes sobrenaturales, colgando en el espacio entre el cielo y el infierno. Todo esto, así como todo lenguaje antropomórfico acerca de Dios, ha de eliminarse mediante la desmitologización.

Lo que Bultmann entonces sugiere acerca del modo en que el Nuevo Testamento ha de interpretarse se basa en la filosofía existencialista de Martin Heidegger. Este aspecto de su propuesta, sin embargo, no ha hecho el mismo impacto que hizo su llamado a la desmitologización. Quienes defienden ese llamado argumentan que, cualquiera sea el mensaje del Nuevo Testamento, resulta claro que los modernos no pueden ya pensar en términos de un mundo abierto a intervenciones sobrenaturales, y que por tanto las historias del Nuevo Testamento (y de la Biblia toda) que se basan en tales intervenciones se han vuelto un obstáculo a la fe.

Más de veinte años después de la publicación del ensayo de Bultmann, el obispo anglicano John A. T. Robinson publicó el muy discutido libro *Honestos para con Dios*, que no era sino un intento de divulgar y defender varias de las opiniones y propuestas de Bultmann (junto a otras tomadas de Tillich y de Bonhoeffer).

Por otra parte, aunque es cierto que en las últimas décadas Europa ha visto un secularismo creciente, esto no quiere decir que las iglesias hayan perdido toda vitalidad, o que se ocupen principalmente de la discusión teológica sobre la importancia del secularismo y el modo de responder a él. Al contrario, los protestantes

Europeos, a pesar de que su número ha disminuido, continúan siendo un fermento dentro de la masa de la sociedad, y se han distinguido por su participación en movimientos contra la diseminación de las armas nucleares, en pro de la justicia internacional, y en defensa de los pobres y los afligidos por el desarrollo industrial y sus consecuencias. En Francia, la Iglesia Reformada surgió en 1938 de la unión de dos cuerpos reformados con los congregacionalistas y metodistas.

Esa nueva iglesia ha mostrado interés y buen éxito en la reevangelización de las áreas más industrializadas del país. En Alemania Occidental, las iglesias protestantes emplean más de 130.000 personas en labores de servicio social, tanto en Alemania misma como en el extranjero. Tras esas personas, hay millones para quienes la cuestión fundamental no es el secularismo, sino la obediencia. En Alemania Oriental, tras casi cuatro décadas durante las cuales el gobierno hizo todo lo posible por obstaculizar la vida religiosa, dos terceras partes de la población continuaron profesando el cristianismo. En 1978 se llegó por fin a un acuerdo entre el gobierno y las iglesias.

Según ese acuerdo, el gobierno se comprometía a no discriminar contra los niños y jóvenes que profesaban el cristianismo, y permitiría además la construcción de templos y las grandes reuniones anuales de creyentes que en tiempos pasados habían sido prohibidas. En 1983, el gobierno y las iglesias—inclusive la católica—se unieron para proyectar las grandes celebraciones que tendrían lugar con motivo de los quinientos años del natalicio de Martín Lutero. Poco después, el régimen comunista se desplomó.

Luego, aunque sacudido por los grandes y desastrosos acontecimientos del siglo XX, y en algunos casos reducido a una minoría de la población, el protestantismo europeo continuaba dando muestras de fe y pujanza.

El protestantismo norteamericano

110

Reconocemos nuestra responsabilidad cristiana como ciudadanos. Por tanto, tenemos que poner en duda la confianza errada en el poder militar y económico.... Tenemos que resistir la tentación de hacer de la nación y de sus instituciones objetos de una lealtad casi religiosa.

Declaración de Chicago

Desde la Primera Guerra Mundial hasta la Gran Depresión

Aunque los Estados Unidos participaron en la Primera Guerra Mundial, ese conflicto no tuvo para ellos las mismas consecuencias que tuvo para Europa. Esto se debió principalmente a que los Estados Unidos no entraron en la guerra sino hacia el final, y a que aun entonces su propio terreno no fue campo de batalla. En términos generales, la mayoría de los norteamericanos no sufrió directamente el horror, la destrucción y los sufrimientos de la población civil europea. Por largo tiempo la opinión pública apoyó la política de no involucrarse en la guerra, argumentando que se trataba de un conflicto puramente europeo. Y cuando por fin esa opinión cambió, la participación del país en la guerra se vio en términos de gloria y honor.

Las iglesias, que hasta el 1916 habían insistido en que el país no debía unirse a las naciones beligerantes, a partir de entonces cambiaron de actitud, y sumaron sus voces a la propaganda de guerra. Tanto los liberales como los fundamentalistas predicaban acerca de la necesidad de “salvar la civilización”, y algunos entre los fundamentalistas más radicales se dedicaron a interpretar los acontecimientos de sus días en términos del cumplimiento de las profecías de Daniel y el Apocalipsis. Con la excepción notable de las denominaciones tradicionalmente pacifistas, como los menonitas y los cuáqueros, la fiebre militarista se apoderó de los jefes religiosos. Esto llegó a tal punto que desde algunos pulpitos se llamó al exterminio total del pueblo alemán. Naturalmente, esto les acarreó enormes dificultades a los norteamericanos de

ascendencia alemana, muchos de los cuales eran vistos con suspicacia por el solo hecho de pedir más moderación.

La falta de reflexión crítica acerca de la guerra y sus causas tuvo importantes consecuencias. En primer lugar, la esperanza del presidente Woodrow Wilson, de llegar a un tratado de paz justo, de tal modo que los vencidos no se sintieran humillados y obligados a renovar el conflicto, fue frustrada tanto por la ambición de sus aliados como por la falta de apoyo en los Estados Unidos. Los vencidos eran vistos como gentes abominables y carentes de todo sentido de humanidad, y por tanto muchos norteamericanos no veían por qué tratarles humanamente. En segundo lugar, el proyecto de Wilson de crear una Liga de las Naciones que sirviera de foro para resolver los conflictos internacionales fue tan mal visto en un país convencido por la anterior propaganda de guerra, que los Estados Unidos nunca se unieron a la Liga. Aunque para ese tiempo muchos predicadores y otros dirigentes eclesiásticos se esforzaban por desmentir los prejuicios fomentados durante la guerra, pronto se percataron de que su llamado al amor y la comprensión no era tan bien recibido como su anterior mensaje de odio y rencor.

En parte como resultado de la guerra, los Estados Unidos entraron en un nuevo período de aislamiento, de temor a todo lo que fuera o pareciera ser extranjero, y de supresión de aquellas opiniones que no eran del agrado de la mayoría. Durante la década de 1920, el Ku Klux Klan, sociedad secreta dedicada a fomentar los prejuicios raciales, gozó de un notable aumento en su membresía. Esto lo logró, tanto en el Norte como en el Sur, incluyendo en su lista de enemigos del cristianismo y de la democracia, además de los negros, a quienes siempre había odiado, a los católicos y a los judíos. No fueron pocos los predicadores cristianos que, directa o indirectamente, le prestaron su apoyo a esa sociedad y su propaganda. Esta fue también la época del Red Scare, o “susto rojo”, la primera de una serie de cacerías en busca de comunistas, radicales y subversivos. Añadiéndole leña al fuego y aprovechándose de su calor, hubo iglesias que se presentaron a sí mismas como baluartes contra la amenaza roja. El famoso evangelista Billy Sunday, por ejemplo, declaró que la deportación de los elementos radicales era un castigo demasiado suave, a más de costoso para el país. En lugar de ello, lo que el evangelista sugería era que se les ejecutara en masa.

Algunos cristianos, principalmente en denominaciones tales como los metodistas, presbiterianos y congregacionalistas, organizaron comités y campañas para oponerse a esas tendencias. Varias de esas organizaciones lograron el apoyo de las oficinas generales de sus respectivas denominaciones. Así comenzó a darse un fenómeno que sería típico de estas y otras denominaciones durante varias décadas: la ruptura, tanto en el orden político como en el teológico, entre una dirigencia nacional de tendencias liberales y una membresía más conservadora y nacionalista que se consideraba mal representada por sus propios jefes denominacionales.

El periodo de la post-guerra también exacerbó el antiguo conflicto entre liberales y

fundamentalistas. De hecho, ése fue el tema bajo la superficie del famoso “juicio de Scopes”, dirigido contra un maestro acusado de enseñar la teoría de la evolución, y que vino a ser símbolo de los esfuerzos por parte de los fundamentalistas de prohibir la enseñanza de esa teoría en las escuelas públicas. Casi todas las denominaciones sufrieron conflictos internos a consecuencia de la controversia sobre los “fundamentos” de la fe—en particular, sobre la infalibilidad de las Escrituras, no solo en cuestiones de fe, sino también en cuestiones de ciencia, geografía, etc., que para entonces se había vuelto el principal de los cinco “fundamentos” originales. Con el correr de los años, varios de esos conflictos dentro de diversas denominaciones resultaron en cismas. Así, por ejemplo, la obra del gran defensor del fundamentalismo entre los Presbiterianos del Norte, el profesor de Princeton J. Gresham Machen, resultó primero en la fundación de un seminario rival, y después en la creación de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa (1936).

Empero durante la misma década de 1920 la mayoría de los protestantes se unió en una gran causa común: la prohibición de las bebidas alcohólicas. Esta era una causa capaz de unir a liberales y conservadores, pues los primeros la veían como una aplicación concreta del Evangelio Social, mientras los últimos la consideraban un intento de regresar a los tiempos antiguos cuando el país supuestamente había sido más puro. Muchos decían que la embriaguez era otro de los muchos males introducidos en el país por los judíos y católicos, uniendo así la campaña prohibicionista con los prejuicios xenofóbicos que parecían reinar por doquier. En todo caso, la campaña logró sus primeros triunfos en las cámaras legislativas de varios estados de la Unión, y luego dirigió sus esfuerzos hacia una enmienda constitucional prohibiendo el uso del alcohol. En 1919, en virtud de la décimooctava enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, la prohibición de las bebidas embriagantes vino a ser ley en todo el país, y siguió siéndolo por espacio de más de diez años.

Pero es mucho más fácil promulgar leyes que hacerlas cumplir. Varios intereses comerciales, los pandilleros o “gangsters”, y el público en general, se confabularon para burlar la ley y enriquecerse a costa de ella. A los males de la embriaguez se sumaron entonces los de la corrupción, alentada por un comercio que por haber sido declarado ilícito se había vuelto en extremo provechoso. Cuando por fin la ley fue abolida, el público norteamericano había llegado a la conclusión de que “es imposible legislar acerca de la moral”. Esa idea, que se hizo común primero entre los liberales que comenzaron a dudar de la sabiduría de la prohibición de consumo del alcohol, más tarde halló eco entre los conservadores que se oponían a la legislación contra la segregación racial.

Durante todos esos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, el tono general del país y de sus habitantes era optimista. La Guerra y sus horrores eran recuerdos lejanos de tierras distantes. En los Estados Unidos, el progreso era todavía la orden del día. En las iglesias y sus púlpitos se oía muy poco acerca de la nueva

teología que se iba abriendo paso en Europa y que, bajo la dirección de Barth y otros, abandonaba el fácil optimismo de las generaciones anteriores. Lo poco que se oía sonaba extraño, como algo surgido de un mundo distinto. Entonces vino el desplome.

La Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial

El 24 de octubre de 1929, el pánico se posesionó de la Bolsa de Nueva York. Con breves intervalos de aparente y ligera mejoría, las cotizaciones de la Bolsa continuaron cayendo hasta mediados de 1930. Para entonces, casi todo el mundo occidental se hallaba sumido en una gran depresión económica. La cuarta parte de los trabajadores en los Estados Unidos estaba desempleada. En Gran Bretaña y otras naciones, los sistemas de seguridad social y de seguros contra el desempleo acudieron en ayuda de los necesitados. Empero en los Estados Unidos el temor a todo lo que pudiera parecer “socialista” había impedido el establecimiento de tales instituciones, y por tanto las multitudes desempleadas se vieron obligadas a vivir de la caridad de sus parientes y amigos, o de las iglesias. Las largas filas de gentes que esperaban recibir un plato de sopa o un pedazo de pan se volvieron escena común en todas las grandes ciudades, y en muchas otras no tan grandes. Las quiebras de bancos, industrias y particulares alcanzaron una frecuencia insólita. El crédito casi desapareció. Y a consecuencia de todo esto las condiciones económicas se hacían cada vez peores.

Al principio, el país se enfrentó a la Gran Depresión con el mismo optimismo de las décadas anteriores. El presidente Hoover y su gabinete continuaron negando la existencia de una depresión durante meses después del desplome de la bolsa. Cuando por fin confesaron que el país atravesaba un periodo de depresión, insistieron en que la economía nacional era lo suficientemente fuerte como para rehacerse por sí sola, y que el funcionamiento libre del mercado, con su ley de la oferta y la demanda, era el mejor método para garantizar que la depresión terminaría pronto. Aunque el Presidente mismo era un hombre compasivo que sufría viendo el dolor de los desempleados, a su alrededor había otros que se gozaban en la esperanza de que la depresión destruiría el poder de los sindicatos obreros, y que después la mano de obra sería más barata. Cuando por fin el gobierno tomó medidas para evitar nuevas quiebras en la industria y el comercio, lo que hizo fue prestarles ayuda a los poderosos, y por ello uno de los cómicos más famosos de la época comentó que el gobierno estaba derramando dinero sobre los de arriba, con la esperanza de que salpicara a los de abajo.

Todo esto le puso fin al optimismo de los años anteriores. Aunque los historiadores han mostrado que otras depresiones económicas que tuvieron lugar en el siglo XIX fueron peores en términos económicos, el público norteamericano estaba mal preparado para esta depresión. Toda una generación se había criado sin sufrir escasez alguna, y se le había prometido un futuro cada vez mejor y sin mayores

problemas. Y ahora, cuando todo parecía indicar tiempos aun más venturosos, esos sueños dieron por tierra.

Fue entonces que la teología menos optimista que desde antes había aparecido en Europa hizo su impacto en los Estados Unidos. La obra de Karl Barth, *La Palabra de Dios y la palabra humana*, publicada en inglés poco antes del desplome, cautivó el oído de aquellos norteamericanos para quienes la Gran Depresión jugó un papel semejante al que había jugado la Primera Guerra Mundial para Barth y su generación. La teología de los dos hermanos Niebuhr, Reinhold (1892–1970) y H.

Richard (1894–1962), comenzó a abrirse paso. En 1929, H. Richard Niebuhr publicó *Las fuentes sociales del denominacionalismo*, donde argumentaba que el denominacionalismo norteamericano no era sino una adaptación del evangelio a los diversos niveles socioeconómicos de la sociedad, con lo cual el protestantismo norteamericano mostraba “la preponderancia de los intereses de clase y de la ética de preservación propia de las iglesias por encima de la ética del evangelio”. Su conclusión, tanto más certera por cuanto el mundo se asomaba a la peor guerra de toda su historia, era que “un cristianismo que se rinde ante las fuerzas sociales de la vida nacional y económica le ofrece poca esperanza a un mundo dividido”. En 1937, su libro *El Reino de Dios en América* condenaba ese tipo de religión declarando que en él “un dios sin ira trae a gentes sin pecado a un reino sin juicio gracias a la obra de un Cristo sin cruz”.

Mientras tanto su hermano Reinhold, que había sido pastor local en Detroit hasta 1928, llegaba a la conclusión de que el capitalismo desenfrenado es un poder de destrucción, y en 1930 fundó la “Asociación de Cristianos Socialistas”. Reinhold Niebuhr estaba convencido de que, sin instituciones que le pongan coto, toda sociedad es moralmente peor que la suma de sus miembros.

Esa era la tesis que proponía en su libro *El hombre moral y la sociedad inmoral*. Reaccionando contra el optimismo de los liberales, pero sin acercarse por ello a la posición fundamentalista, Reinhold Niebuhr se hacía partícipe de las dudas de los neoortodoxos en cuanto a las potencialidades humanas, y luego comentó que su libro debió haberse llamado “*El hombre inmoral y la sociedad todavía más inmoral*”. Lo que quería decir era que había llegado el momento en que los cristianos debían volver a equilibrar su opinión acerca de la naturaleza humana, y que esa opinión debía basarse a la vez en una comprensión más cabal del pecado y sus enormes consecuencias, y en una afirmación radical de la gracia de Dios. Fue esto lo que intentó hacer en 1941 y 1943 en sus dos volúmenes sobre *La naturaleza y el destino humanos*. En 1934, gracias al interés y apoyo de Reinhold Niebuhr, el teólogo alemán Paul Tillich se le unió como miembro del cuerpo docente del Seminario Union, en Nueva York. Eran los años en que Hitler ascendía al poder en Alemania y Tillich, socialista moderado, fue uno de los primeros en verse obligado a abandonar el país. Aunque pertenecía a la generación de Barth, Tillich no era neo-ortodoxo, sino más bien un teólogo de la cultura que hacía

uso de la filosofía existencialista para interpretar el evangelio y su relación con el mundo moderno. En contraste con el énfasis de Barth sobre la Palabra de Dios como punto de partida para el quehacer teológico, Tillich proponía lo que llamaba el “método de correlación”, que consistía en examinar las preguntas existenciales más profundas de las gentes modernas—especialmente lo que él llamaba su “interés último”—y entonces mostrar cómo el evangelio responde a esas preguntas. Su Teología sistemática era un intento de tratar acerca de los temas centrales de la teología cristiana a base de este método. Además, Tillich era socialista, y aplicaba su propia versión del análisis marxista para tratar de entender los fracasos y defectos de la civilización occidental. Pero tras su llegada a los Estados Unidos ese aspecto de su pensamiento fue eclipsado por su interés en el existencialismo y en la psicología moderna.

No fue únicamente en las facultades teológicas que la Gran Depresión produjo críticas de la economía tradicional, que parecía dejarlo todo en manos de la ley de la oferta y la demanda. En 1932 tanto la Iglesia Metodista como el Consejo Federal de Iglesias (fundado por treinta y tres denominaciones en 1908) adoptaron posiciones en favor de la participación del gobierno regulando la vida económica y tomando medidas para garantizar el bienestar de los necesitados. En esa época, tales posturas parecían ser radicales y socialistas, y pronto hubo una fuerte reacción contra ellas.

Esa reacción combinaba elementos del fundamentalismo tradicional con ideas políticas opuestas al socialismo, y a veces hasta fascistas. Al tiempo que muchos de los dirigentes de las principales denominaciones se convencían de la necesidad de un sistema de seguridad social, de seguros para los desempleados y de leyes contra los monopolios, muchos de los miembros de las mismas denominaciones se movían en dirección contraria, y acusaban a sus propios jefes denominacionales de haberse dejado infiltrar por ideas comunistas. Al acercarse la guerra, un sector importante de este movimiento se mostró simpatizante del fascismo, y algunos de sus portavoces llegaron a declarar que los cristianos debían dar gracias por Adolfo Hitler, quien estaba deteniendo el avance del socialismo en Europa. Rara vez se hacía distinción alguna entre el comunismo ruso y otras formas de socialismo, y aun cuando se hacía tal distinción la opinión común era que todo socialismo era necesariamente enemigo del evangelio y de la civilización occidental.

La llegada de Franklin D. Roosevelt al poder trajo consigo muchas de las políticas que los supuestos “socialistas” entre los dirigentes de las iglesias habían estado proponiendo. Algunos historiadores afirman que las medidas harto moderadas que se tomaron entonces en beneficio de los pobres, y para garantizarle a la masa obrera cierta medida de seguridad, salvaron el régimen capitalista en los Estados Unidos. En todo caso, aunque las nuevas políticas mejoraron las condiciones de vida de los pobres, la economía del país tomó largos años en rehacerse, y los últimos vestigios de la Gran Depresión no desaparecieron sino hasta 1939, cuando el país se preparaba una vez más

para la guerra. En cierto modo, no fueron las medidas gubernamentales, sino la guerra, lo que le puso fin a la depresión.

Las opiniones en los Estados Unidos estaban fuertemente divididas en cuanto a si el país debía o no involucrarse en la guerra que ya ardía en Europa y el Lejano Oriente. Quienes se oponían a la guerra lo hacían por diversas razones: algunos eran cristianos de convicción profunda que se dolían del militarismo y del nacionalismo que se había posesionado de las iglesias durante el conflicto anterior; otros eran fascistas, o al menos personas cuyo temor del comunismo era tal que veían con simpatía las políticas de Hitler y Mussolini; entre los norteamericanos de origen alemán e italiano algunos se inclinaban hacia las tierras de sus antepasados; los aislacionistas pensaban que los Estados Unidos debían contentarse con su propio bienestar, y dejar que el resto del mundo siguiera el curso que mejor le pareciera; y los que abrigaban ideas de superioridad racial y prejuicios contra los judíos pensaban que los Estados Unidos no debían interrumpir el plan de Hitler.

A la postre, sin embargo, el país no tuvo que decidir si iba a entrar en la guerra o no. El 7 de diciembre de 1941, al atacar a Pearl Harbor, el gobierno japonés decidió que los Estados Unidos se sumarían a las naciones beligerantes. A partir de entonces, todo norteamericano que se atreviera a oponerse al esfuerzo bélico era visto con suspicacia. Los ciudadanos de origen japonés en el Oeste del país, aun aquellos que descendían de varias generaciones de ciudadanos norteamericanos, fueron arrestados y llevados a campamentos de concentración, so pretexto de que algunos de ellos podían ser espías. Mientras otros se aprovechaban de las propiedades que los japoneses encarcelados habían tenido que abandonar, las iglesias en general no alzaron voz de protesta. Por otra parte, quizá debido a su experiencia durante la guerra anterior, la mayor parte de los dirigentes cristianos fueron más moderados en su apoyo al esfuerzo militar. Al tiempo que proveían capellanes para las fuerzas armadas y condenaban las atrocidades de los nazis y sus aliados, las iglesias cuidaban de no confundir su fe con el orgullo nacional. Y es importante señalar que por la misma época había también en Alemania quienes, a un precio mucho más elevado, insistían en la misma distinción entre los propósitos nacionales y los de Dios. Al tiempo que el mundo se dividía como nunca antes, había cristianos en ambos bandos que insistían en ofrecerse como vínculo de unidad, aun si con ello su vida peligraba. Pasado el conflicto, tales vínculos produjeron fruto en el movimiento ecuménico, según veremos en el próximo capítulo.

Las décadas de la post-guerra

La guerra terminó con los horrores de Hiroshima y el nacimiento de la era atómica. Mientras al principio se habló mucho de las grandes promesas de la energía nuclear, su efecto destructor también resultaba evidente. Por primera vez en la historia,

toda una generación se crió bajo la sombra de la posibilidad de una gran conflagración nuclear. En los Estados Unidos, esa generación era también la más numerosa en la historia del país, la llamada generación del “baby boom”. A pesar de las atrocidades de Hiroshima y Nagasaki, los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial fueron una época de prosperidad inusitada tanto para la economía del país como para las iglesias. Tras largas décadas en que primero las dificultades económicas y luego la guerra habían limitado la accesibilidad de los bienes materiales, vino un período de abundancia. Durante la guerra, la producción industrial del país se había acelerado a fin de proveer lo necesario para el esfuerzo bélico. Ahora esa gran producción continuó, creando así la más rica sociedad de consumo que el mundo había visto jamás.

Parecía haber oportunidades para todo el que quisiera aprovecharlas. Millones se trasladaron de un lugar a otro buscando mejores condiciones de vida o de empleo y, tras hallarlas, se establecieron en los suburbios de las grandes ciudades. El centro de esas mismas ciudades fue abandonado por los pudientes, y vino a ser el lugar de residencia de las clases bajas, particularmente de los negros y otras minorías. En la nueva sociedad móvil de los suburbios, las iglesias comenzaron a ocupar un lugar importante como base tanto de estabilidad como de aceptación social.

Era también la época de la Guerra Fría. Apenas derrotado el Eje, apareció en la Unión Soviética un nuevo y aun más temible enemigo. Y ese enemigo parecía tanto más temible por cuanto contaba con simpatizantes en el mundo occidental. En los Estados Unidos, se renovó la antigua cacería de comunistas y otras personas de ideas radicales. El principal instigador de tal cacería era el senador Joseph McCarthy, quien parecía creer que todo el que no concordara con sus ideas era comunista. Una simple acusación podía producir enorme presión, y resultar en la pérdida del empleo. En tales circunstancias, el ser miembro activo de una iglesia se veía como un modo más de mostrar que no se era comunista.

Por todas estas razones, las iglesias en los suburbios crecieron rápidamente. Las décadas del 50 y del 60 fueron la edad de oro para la arquitectura eclesiástica norteamericana, pues las congregaciones de los suburbios, que contaban con abundantes recursos económicos, construían bellos santuarios y edificios anexos.

En 1950, la Asociación Evangelizadora de Billy Graham fue oficialmente incorporada. Esta era continuación de la vieja tradición norteamericana de los avivamientos. Pero era también algo nuevo, pues contaba con abundantes recursos que le hacían posible hacer uso de los últimos medios y técnicas de comunicación. Aunque conservadora en sus lineamientos generales, esta organización evitaba conflictos con otros cristianos de ideas distintas, y pronto se extendió por todo el mundo, dejando el sello de los avivamientos norteamericanos en el cristianismo de todos los continentes.

Sin embargo, bajo la superficie bullían problemas de que muchos no se percataban. A pesar de los grandes esfuerzos y sacrificios de buen número de

cristianos, las principales denominaciones del país se habían ajustado de tal modo a los intereses y costumbres de los suburbios y de las clases que vivían en ellos, que perdieron casi todo contacto con las masas en las ciudades y con su membresía rural. En las zonas rurales, quienes siguieron siendo miembros de sus antiguas denominaciones se mostraban suspicaces de los jefes denominacionales y de la denominación en general. En las ciudades, las “iglesias de santidad” trataron de llenar el vacío dejado por las otras denominaciones. Pero la mayor parte de la población perdió todo contacto con iglesia alguna. Veinte años después del gran despertar religioso de la postguerra, se oían constantes llamados a emprender de nuevo la misión a las ciudades; pero eran pocos los que emprendían tal misión, y menos los que lograban cierto éxito. No fue sino en la década del 80 que se empezó a ver en los centros de las ciudades señales de vitalidad por parte de las principales denominaciones. Y aun entonces, lo que estaba sucediendo era que las clases medias y pudientes comenzaban a retornar a las ciudades.

Otra característica del despertar religioso de la post-guerra fue que la fe cristiana se veía ante todo como un medio de alcanzar paz interior y felicidad. Uno de los autores religiosos más leídos de esos años era Norman Vincent Peale, quien anunciaba que la fe y el “pensamiento positivo” producían felicidad y salud mental. El historiador norteamericano Sydney Ahlstrom ha caracterizado la religiosidad de esos tiempos como “fe en la fe”, más bien que fe en Dios. Tal religiosidad se ajustaba bien a las necesidades de los tiempos, pues prometía paz y tranquilidad en medio de un mundo confuso, tenía poco que decir en cuanto a la responsabilidad social del cristiano, y no se arriesgaba a chocar con aquellos cuya mentalidad de la Guerra Fría les había hecho inquisidores de la opinión pública norteamericana. La conclusión de Ahlstrom es severa:

En general, las iglesias parecen haber hecho poco más que proveer un medio de identificación social para una población móvil que rápidamente perdía la comodidad y seguridad de los viejos contextos.

Había, sin embargo, otras fuerzas que se movían en la sociedad norteamericana, y que a la postre dejarían su huella en el cristianismo del país. Aunque durante los años de la post-guerra esas fuerzas no fueron capaces de deshacer el optimismo reinante, la próxima década les daría mayor pujanza y les permitiría hacer un impacto en la vida nacional.

Una de esas fuerzas fue el movimiento negro, que se había ido formando durante largos años, pero no salió a la luz con todo vigor sino en tiempos más recientes. La National Association for the Advancement of Colored People—“Asociación nacional para el progreso de las personas de color”—fue fundada en 1909, y había ganado importantes batallas legales antes que el movimiento negro llegara a ocupar los titulares de los diarios. Al mismo tiempo, había entre los negros quienes insistían en

ver la religión como un refugio que les prometía recompensas en la vida futura, o les hacía sentirse bienvenidos y cómodos en una pequeña comunidad religiosa, sin enfrentarse a las injusticias del orden social. En algunos casos, esto dio lugar a nuevas religiones que alcanzaron gran éxito entre la población negra. Las más notables de ellas fueron las fundadas por el “Padre Divino”, quien murió en 1965, y por el “Dulce Papá Gracia” (Sweet Daddy Grace), quien murió en 1960.

Pero con esto no bastaba. Los soldados y marinos negros que regresaban de la guerra—donde habían peleado en unidades separadas para los negros —encontraban que la libertad que habían defendido en ultramar dejaba mucho que desear en su propia tierra—. El gobierno respondió en 1949 poniéndole fin a la segregación racial en las fuerzas armadas, y mediante la importante decisión del Tribunal Supremo en 1952, que las escuelas públicas debían también integrarse. Algunos blancos apoyaron el movimiento, y en los primeros años ese apoyo fue valioso. El Consejo Nacional de Iglesias (antes llamado Consejo Federal de Iglesias), al igual que casi todas las principales denominaciones, también se declaró opuesto a la segregación racial. Pero lo que hizo que el movimiento fuera irresistible fue la participación y dirección por parte de los negros mismos.

Casi todos los jefes del movimiento, al menos hasta bien avanzada la década del 60, eran miembros del clero. Entre ellos se contaban, durante los primeros años de la post-guerra, Adam Clayton Powell, Jr. y más tarde Martin Luther King, Jr. En una demostración casi sin precedentes de fe, valor y perseverancia, millares de negros se mostraron dispuestos a desobedecer y desenmascarar las leyes opresivas bajo las que se les hacía vivir. A costa de grandes sufrimientos, atropellos y hasta muerte, multitudes de negros, muchos de ellos de escasísima educación formal, mostraron ser por lo menos iguales—si no superiores—a los blancos que les tenían por seres inferiores.

La Southern Christian Leadership Conference, fundada por el Dr. King, y varias otras organizaciones cristianas, insistían en la necesidad de que la protesta, al mismo tiempo que firme y decidida, no fuese violenta. Empero esas organizaciones y sus protestas no bastaban para canalizar la ira y frustración que los siglos de sufrimiento habían engendrado entre los negros. Por espacio de varias décadas, algunos entre los negros habían visto en el Islam una religión en que los blancos no dominaban, y ello le dio origen a los “musulmanes negros” y a varios otros movimientos parecidos. Otros, particularmente en las barriadas pobres de grandes ciudades como Los Angeles y Nueva York, expresaron su ira en motines e incendios. Hacia mediados de la década de 1960, muchos negros habían llegado a la conclusión de que no alcanzarían la plenitud de sus derechos civiles hasta tanto tuvieran su justa medida de poder. Así surgió el grito de “poder negro”, un grito con frecuencia interpretado erróneamente como si los negros quisieran hacerse dueños del poder para oprimir a los blancos y tomar venganza.

Al mismo tiempo, en parte gracias a su inspiración cristiana, el movimiento del Dr. King se extendía a otros intereses y cuestiones que no eran estrictamente raciales. King y varios de sus colegas se convencieron de que su lucha debía ser contra toda suerte de injusticia. Era la época de la guerra en el Asia Sudoriental, y King comenzó a criticar la política del gobierno en esa región, pues llegó al convencimiento de que se estaba cometiendo allí una injusticia semejante a la que tenía lugar contra los negros en los Estados Unidos. En su propio país, King llegó a la conclusión de que la lucha debía ocuparse de todos los pobres de cualquier raza. Por ello, dirigía una “marcha de los pobres” cuando fue asesinado en 1968.

El movimiento todo derivaba buena parte de su inspiración del mensaje cristiano y de la fe cristiana de los negros. Los antiguos cantos conocidos como “Negro spirituals” cobraron nuevo sentido de protesta y liberación, un sentido a veces semejante al que habían tenido cuando primero los cantaron los esclavos en las plantaciones. Las iglesias se volvieron centros de reunión y de adiestramiento para las protestas. Los predicadores negros le daban expresión a la íntima relación entre el evangelio y el movimiento liberador. A la postre surgió una “teología negra”. Se trataba de una teología básicamente ortodoxa que al mismo tiempo era una afirmación de las tradiciones negras, y un llamado a la lucha y la esperanza. Su figura principal era el profesor del Seminario Union en Nueva York James H. Cone, quien declaró:

No puede haber teología cristiana que no se identifique sin reservas con los humillados y explotados. De hecho, la teología deja de ser teología del evangelio cuando no surge de la comunidad de los oprimidos. Porque es imposible hablar del Dios de la historia de Israel, quien es el Dios que se revela en Jesucristo, sin reconocer que es el Dios de y para los que están trabajados y agobiados.

Mientras todo esto sucedía, otro movimiento, el de la liberación femenina, cobraba impulso. Durante más de un siglo, las mujeres norteamericanas habían estado reclamando sus derechos. En el siglo XIX, las mujeres habían fundado y dirigido varias organizaciones para ponerle fin a la esclavitud. Más tarde, habían ocupado un lugar importante en la campaña para prohibir las bebidas alcohólicas. La Women’s Christian Temperance Union —Union Cristiana Femenina de Temperancia— se había distinguido tanto por el celo de sus miembros como por el poder político que llegó a ejercer.

Por la misma época, las mujeres reclamaron el derecho a votar, que por fin lograron en 1920. Pero a pesar de todo esto, a mediados del siglo XX las mujeres se encontraban todavía en condiciones de desventaja tanto en la sociedad como en la iglesia. En unas pocas denominaciones les era permitido ser ordenadas para el ministerio; pero el resto lo prohibía. Y en todo caso, mientras las mujeres constituían la mayoría de los miembros, todas las denominaciones estaban bajo el gobierno de los varones. Durante la década del 50 hubo grandes cambios en la estructura social, y tanto

en la iglesia como en la sociedad en general el movimiento femenino cobró fuerza y experiencia. Dentro de la iglesia, la batalla se peleó en dos frentes: el derecho de las mujeres a responder al llamado al ministerio y ser ordenadas, y la crítica de toda una tradición teológica que reflejaba los intereses y experiencias de los hombres, pero no de las mujeres. Para la década del 80, casi todas las principales denominaciones protestantes ordenaban mujeres. Y en la Iglesia Calólica, que no lo hacía, había una fuerte campaña en pro de la ordenación de mujeres. En el campo de la teología, varias mujeres proponían corregir los prejuicios masculinos de la teología tradicional. La mayoría de estas teólogas afirmaba las doctrinas tradicionales del cristianismo, aunque mostrando cómo habían sido mal interpretadas debido al carácter casi exclusivamente masculino de la teología tradicional. Otras, más radicales, a la postre abandonaron la fe cristiana, dándose el título de “graduadas” de la iglesia y declarando que aguardaban una encarnación femenina de Dios. Pero tales extremos, frecuentemente discutidos en la prensa, no han de ocultar los grandes logros de las mujeres dentro de la iglesia, ni lo mucho que han contribuido a ella según se les ha comenzado a escuchar. Al mismo tiempo, otros acontecimientos nacionales e internacionales dejaban su huella en el país y sus iglesias. El más importante de ellos fue la guerra en el Asia Sudoriental. Lo que al principio no era sino una pequeña ayuda militar a un país supuestamente aliado, en 1965 comenzó a crecer a un ritmo cada vez más acelerado, hasta que se volvió la guerra más larga en toda la historia de los Estados Unidos. En sus esfuerzos por detener el avance del comunismo en el Asia Sudoriental —esfuerzos que a la larga fracasaron— los Estados Unidos les prestaron su apoyo a gobiernos corruptos y opresores, y a la postre desencadenaron todo su poderío militar—con la excepción de las armas nucleares—sobre una nación mucho más pequeña a la que no pudieron vencer ni doblegar. La televisión llevó a cada hogar escenas gráficas de las atrocidades de la guerra. Entonces se descubrió que tanto el público como el Congreso habían sido engañados con respecto a los incidentes que le dieron origen a la guerra. Las protestas, la amargura y la desilusión barrieron las universidades del país, y pronto se extendieron a otros campos.

Finalmente, los Estados Unidos, por primera vez en su historia, perdieron la guerra. Pero aun más, perdieron la ingenua inocencia que les había permitido verse como el país defensor de la justicia y la libertad. La prosperidad misma que la guerra produjo, seguida por un período de estrechez económica, llevó a muchos a preguntarse si el sistema económico mismo no requería el estímulo artificial y mortífero de la guerra. A esto se añadieron las dudas y decepciones del escándalo de “Watergate”, que obligó al presidente Nixon a renunciar. Y para complicar la situación, la generación que se planteaba todas estas cuestiones era la más numerosa en toda la historia del país, y la primera que se había formado bajo la sombra monstruosa de la posible destrucción de toda la humanidad como resultado de la ambición y necesidad humanas.

Mientras todo esto sucedía en el país, las iglesias participaban de las dificultades de los tiempos. La empresa teológica protestante se fragmentó, dando lugar a docenas

de escuelas diferentes, muchas de las cuales no fueron sino relámpagos pasajeros. Unos hablaban de la “muerte de Dios”; otros se preocupaban por el secularismo creciente; otros afirmaban que ese secularismo era una gran oportunidad y acción de Dios; otros trataban de desarrollar una nueva teología sobre la base de la “filosofía del proceso”; otros reproducían en términos norteamericanos algo muy parecido a la “teología de la esperanza” de Moltmann. Entre los blancos varones, algunos comenzaban a buscar nuevas luces en las teologías negras, feministas, o de liberación latinoamericana. En medio de toda esa confusión, sin embargo, hay tres temas que parecen ser centrales en la teología norteamericana hacia fines del siglo XX: la mirada dirigida hacia el futuro, un interés en las realidades socio-políticas, y la cuestión de cómo relacionar la esperanza futura con las realidades presentes. En otras palabras, que la característica común y predominante en casi todas estas teologías es el redescubrimiento de la escatología como esperanza futura que sin embargo tiene vigencia para la acción social presente. A esto se le ha añadido una renovación litúrgica que subraya tanto la dimensión escatológica de la adoración como su pertinencia socio-política.

El interés en las cuestiones sociales y económicas recibió gran impulso a través de los contactos internacionales de las iglesias. Cuestiones tales como el hambre mundial, la opresión política y económica y la injusticia del orden económico internacional cobraron mayor importancia para aquellos cristianos que constantemente veían las consecuencias de todo esto en diversas partes del mundo. Por ello, los cristianos y las organizaciones que tenían tales contactos llegaron a mostrar mayor preocupación por esas cuestiones que muchos otros miembros de las iglesias. Como resultado, casi todas las agencias ecuménicas, y las juntas de misiones de las principales denominaciones del país, eran vistas por los miembros más conservadores de las iglesias como organizaciones radicales o subversivas con simpatías ocultas hacia el comunismo internacional.

Mientras tanto, el movimiento carismático que había nacido a principios de siglo en la calle Azusa tomaba nueva forma. Durante la primera mitad del siglo su impacto se había hecho sentir mayormente entre las clases bajas y las iglesias de santidad. Hacia fines de la década del 50, sin embargo, comenzó a florecer en los suburbios acaudalados y en todas las principales denominaciones, inclusive la católica. Casi todos los participantes de este nuevo movimiento carismático continuaban siendo miembros de sus iglesias. Pero al mismo tiempo había fuertes lazos de afecto entre los carismáticos de diversas denominaciones, y ello le dio origen a un movimiento ecuménico que no tenía relación alguna con el ecumenismo institucional de los concilios y conferencias. Aunque algunos críticos veían en esta fase del movimiento la contraparte religiosa de la huida de las clases acaudaladas hacia los suburbios, lo cierto es que el movimiento carismático era muy variado, y que en sus filas había quienes utilizaban sus experiencias religiosas para huir del mundo y sus realidades sociales y políticas, así como también otros que estaban convencidos de que el don del Espíritu

debía llevarles a una mayor participación en la lucha por el bienestar humano y la justicia social.

Los evangélicos herederos de la vieja tradición fundamentalista estaban igualmente divididos. Durante las décadas del 70 y del 80 su uso de la radio y la televisión aumentó a pasos agigantados. Algunos predicadores por televisión crearon grandes corporaciones para recaudar y administrar sus fondos y dirigir su ministerio. Algunos críticos señalaban que lo que estaba resultando áera una “iglesia electrónica” en la que las gentes podían escuchar mensajes religiosos, contribuir económicamente a la obra de sus predicadores favoritos, y considerarse satisfechos sin participar en comunidad cristiana alguna. En todo caso, los temas comunes de muchos de estos predicadores eran la pérdida de los valores tradicionales de la sociedad norteamericana, y la desintegración social y política que sería su consecuencia inevitable, temas estos que se remontaban a tiempos de la lucha en pro de la prohibición de bebidas alcohólicas.

Inspirándose en esa vieja lucha, algunos de los jefes del movimiento organizaron la “Mayoría Moral”, cuyo propósito era defender los valores morales y apoyar a políticos conservadores tanto en cuestiones de moral personal como en cuestiones económicas y sociales.

Por otra parte, había un número creciente de evangélicos que, sin abandonar sus creencias y convicciones tradicionales, estaban convencidos de que su fe les obligaba a criticar el orden económico y social, tanto en los Estados Unidos como en lo internacional, y a buscar un orden más justo y humano. Según afirmaban, los cristianos tienen la obligación de oponerse a toda forma de injusticia, sufrimiento, hambre y opresión. En 1973, un grupo de dirigentes de diversas iglesias conservadoras se reunió en Chicago y produjo una “Declaración” que parecía expresar la opinión de un creciente número de cristianos en el país:

Como cristianos evangélicos dedicados al Señor Jesucristo y a la completa autoridad de la Palabra de Dios, afirmamos que Dios reclama una soberanía total sobre las vidas de su pueblo. Por tanto, no podemos separar nuestras vidas en Cristo de la situación en que Dios nos ha colocado en los Estados Unidos y en el mundo.

Confesamos que no hemos reconocido la soberanía total de Dios sobre nuestras vidas.

Reconocemos que Dios nos manda amar. Pero no hemos dado muestras del amor de Dios a quienes sugren injusticia social.

Reconocemos que Dios requiere justicia. Perto no hemos proclamado ni demostrado su justicia a una sociedad norteamericana injusta. Aunque el Señor nos llama a defender los derechos sociales y económicos de los oprimidos, por lo general hemos guardado silencio. Nos dolemos de la perticipación histórica de la

iglesia norteamericana en el racismo, y la notable responsabilidad de la comunidad evangélica por haber perpetuado las actitudes personales y las estructuras institucionales que han dividido el cuerpo de Cristo a base del color de la piel. Aun más, no hemos condenado el uso del racismo en provecho de nuestro sistema económico, tanto aquí como en el extranjero...

Tenemos que atacar el materialismo de nuestra cultura y la mala distribución de la riqueza y los servicios nacionales. Reconocemos que como nación jugamos un papel importante en el desequilibrio y la injusticia del comercio y el desarrollo internacionales. Ante Dios y mil millones de prójimos hambrientos, tenemos que redefinir nuestros valores...

Es importante notar que esta declaración era muy semejante a muchas otras hechas por cristianos en otras partes del mundo, sobre bases teológicas muy diferentes, pero llegando todas a conclusiones semejantes. Desde una perspectiva global, esta declaración y muchos otros indicios parecían anunciar que la iglesias norteamericanas estaban por fin respondiendo a los retos de una era ecuménica y post-constantina.

Desde lo último de la tierra

111

Alabamos a Dios nuestro Padre, y a nuestro Señor Jesucristo, quien une a los hijos de Dios esparcidos por todo el mundo.... Nos dividen no solamente cuestiones de fe, orden y tradición, sino también el orgullo de clase, raza y nación. Pero Cristo nos ha hecho uno, y El no está dividido. Buscándole a El nos encontramos los unos a los otros.

Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias

El siglo XIX había visto el surgimiento de una iglesia verdaderamente universal. Durante la segunda mitad de ese siglo, había varios movimientos que buscaban mejores relaciones entre las diversas iglesias en cada región. En 1910 la Conferencia Misionera Mundial, reunida en Edimburgo, le dio nuevo ímpetu a un movimiento que, a pesar de haber sido interrumpido por dos guerras mundiales, a la postre llevaría a la fundación del Consejo Mundial de Iglesias y de otras manifestaciones del espíritu de unidad cristiana. Pronto, sin embargo, resultó claro que tal unidad no quería decir que los cristianos de diversas partes del mundo adoptarían las prácticas y tradiciones de las iglesias occidentales, sino más bien que todos los cristianos, de cualquier raza o nacionalidad, se unirían en una búsqueda común del sentido de la obediencia a Jesucristo en el mundo moderno. Luego, el movimiento ecuménico tuvo desde sus inicios dos facetas. La primera y más conocida era la búsqueda de una unidad mayor y más manifiesta. La segunda, cuyas consecuencias serían quizás más importantes, era el nacimiento de una iglesia verdaderamente universal, en la que cristianos de todas partes del mundo fueran escuchados por igual, y unos a otros se ayudaran en sus esfuerzos por servir a Jesucristo.

En pos de la unidad cristiana

La Conferencia Mundial Misionera de 1910 nombró un Comité de Continuación,

que a su vez fundó el Consejo Internacional Misionero en 1921. Para esa fecha ya habían aparecido otros organismos de cooperación misionera en Europa, los Estados Unidos, Canadá y Australia, en parte como resultado del trabajo hecho en Edimburgo. Esos organismos formaron el núcleo del Consejo Internacional Misionero. Pero se pensó además que las “iglesias jóvenes” surgidas de la obra misionera debían tener representación directa en el nuevo consejo. Siguiendo la política establecida en la convocatoria a la Conferencia de Edimburgo, el Consejo Internacional Misionero no intentó establecer reglas para el trabajo misionero de cada denominación, sino que sirvió más bien de foro donde era posible intercambiar experiencias y proyectar empresas conjuntas. La primera asamblea del Consejo Internacional Misionero tuvo lugar en Jerusalén en 1928, y en ella casi la cuarta parte de los delegados eran representantes de las iglesias jóvenes.

Esto en sí era un gran paso de avance con respecto a la Conferencia de Edimburgo, donde los miembros de esas iglesias no pasaron de diecisiete. Tanto en Jerusalén como en la segunda asamblea, que tuvo lugar en Madrás en 1938, surgió el tema de la naturaleza de la iglesia y del contenido del mensaje cristiano. Esto daba a entender que no era posible tener un encuentro verdaderamente franco acerca de la labor misionera sin discutir cuestiones de teología. Pero entonces la Segunda Guerra Mundial interrumpió las labores del Consejo, cuya tercera asamblea, reunida en Canadá en 1947, dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a restaurar los vínculos que la guerra había roto, y a proyectar la reconstrucción de la obra misionera que el conflicto había destruido. Ya para esa fecha, sin embargo, muchos sostenían que la iglesia no debía separarse de la misión, y que por tanto no era sabio discutir cuestiones de estrategia misionera sin abrir el diálogo acerca de la naturaleza de la iglesia y otras cuestiones teológicas. Tales ideas se oyeron repetidamente en las dos próximas asambleas del Consejo Misionero, la de 1952 en Alemania, y la de 1957 y 1958 en Ghana. Para esta última fecha, se había decidido que el Consejo Internacional Misionero debía unirse al Consejo Mundial de Iglesias, y esa unión tuvo lugar en la asamblea de Nueva Delhi, en 1961.

Otro de los movimientos que a la postre se unieron para formar el Consejo Mundial de Iglesias fue el movimiento de “fe y orden”. A fin de no despertar sospechas, la convocatoria para la Conferencia Internacional Misionera de 1910 había excluido explícitamente toda cuestión de “fe y orden”, es decir, toda discusión de las doctrinas de las diversas iglesias, del modo en que entendían y administraban los sacramentos, etc. Aunque esa exclusión fue necesaria para que la Conferencia pudiera incluir a cristianos de diferentes tradiciones envueltos en la labor misionera, había muchos que estaban convencidos de que había llegado la hora de organizar un foro donde tales cuestiones y diferencias pudieran discutirse con toda franqueza y caridad. Entre tales personas se contaba Charles H. Brent, obispo de la Iglesia Episcopal que tras repetidos esfuerzos logró que la comunión anglicana convocara a una reunión para tratar acerca de cuestiones de fe y orden. Otros se unieron a la convocatoria, pero la

Primera Guerra Mundial interrumpió sus planes, y no fue sino en 1927 que por fin se reunió en Lausana, Suiza, la Primera Conferencia Mundial sobre Fe y Orden. Sus cuatrocientos delegados eran miembros de ciento ocho iglesias protestantes y ortodoxas, además de los “católicos antiguos”, que se habían separado de Roma cuando se promulgó el dogma de la infalibilidad papal. Muchos de los presentes habían sido miembros activos del Movimiento Estudiantil Cristiano, y dentro de ese movimiento habían tenido oportunidad de participar de otros encuentros internacionales y ecuménicos (de hecho, durante varias décadas muchos de los personajes más distinguidos del movimiento ecuménico fueron formados dentro del Movimiento Estudiantil Cristiano). En la conferencia misma, se decidió no tratar de lograr acuerdos unánimes haciendo declaraciones vagas y por tanto inocuas, o mediante definiciones doctrinales que necesariamente excluirían a algunos de los participantes. En lugar de esto, se siguió un método de discusión cuyo resultado sería una serie de documentos que subrayaran los puntos en los que se había logrado llegar a un acuerdo, pero también dejaran constancia de las diferencias que todavía subsistían. Luego, por largo tiempo los documentos de Fe y Orden se caracterizaron por párrafos en los que se exponían los puntos en que todos estaban acordes, seguidos entonces de otras clarificaciones que comenzaban con frases tales como “hay entre nosotros opiniones diferentes” o “muchas de las iglesias representadas en la Conferencia”. En todo caso, al terminar aquella Primera Conferencia Mundial de Fe y Orden, resultaba claro que los puntos de acuerdo eran muchos más, y más importantes, que los de desacuerdo, y que posiblemente muchos de los últimos podrían resolverse mediante mayor diálogo y clarificación. Antes de disolver la Conferencia, se nombró un Comité de Continuación, cuyo jefe era William Temple, arzobispo de York (y más tarde de Canterbury). Tras la muerte de Temple, Brent tomó su lugar, hasta que la Segunda Conferencia Mundial sobre Fe y Orden se reunió en Edimburgo en 1937. Esta asamblea siguió el mismo método que la de Lausana, con resultados igualmente prometedores. Pero la decisión más importante que allí se tomó fue concordar con la Segunda Conferencia sobre Vida y Obra, que se había reunido en Oxford el mes anterior, en que había llegado el momento de fundar un “Consejo Mundial de Iglesias”.

El Movimiento de Vida y Obra era otro de los resultados de las experiencias misioneras de las generaciones anteriores, así como de la convicción de que las diversas iglesias debían unirse para colaborar en todo lo que fuera posible. Su principal promotor fue Nathan Soderblom, arzobispo luterano de Upsala, en Suecia. La Primera Guerra Mundial, aunque interrumpió los proyectos de reunir una conferencia mundial, sí les dio a Soderblom y a muchos otros la oportunidad de cooperar en la búsqueda de soluciones a los grandes problemas causados por el conflicto. Por fin, la primera conferencia sobre “Cristianismo Práctico”—como el movimiento se llamaba en sus inicios—se reunió en Estocolmo en 1925. Su agenda consistía en buscar soluciones comunes, a base del evangelio, a los problemas de la época. Sus delegados se

dividieron en cinco grupos, cada uno de ellos dedicado a discutir un tema distinto: cuestiones económicas e industriales, asuntos morales y sociales, relaciones internacionales, educación cristiana, y los medios que las iglesias podrían emplear para colaborar mejor y más ampliamente. Desde sus inicios, este movimiento se opuso tenazmente a toda forma de explotación, injusticia e imperialismo. En una época en que la mecanización causaba gran desempleo, debilitaba los sindicatos obreros y hacía bajar los salarios, la Conferencia se hizo eco de “las aspiraciones de los obreros a un orden equitativo y fraternal, el único compatible con el plan divino de redención”. Además, con voz profética cuya verdad sería confirmada por acontecimientos posteriores hizo notar “el resentimiento general contra el imperialismo blanco” que amenazaba resultar en nuevas guerras y conflictos. También esta conferencia nombró un Comité de Continuación que organizó la Segunda Conferencia de Vida y Obra. Esta se reunió en Oxford en 1937, y sus documentos finales incluían fuertes palabras contra toda forma de gobierno totalitario, y una condenación de la guerra como medio de resolver los conflictos internacionales. Como hemos consignado, fue esta conferencia la que invitó al movimiento de Fe y Orden a unirse a su llamado para la formación de un “Consejo Mundial de Iglesias”.

Así todo quedó dispuesto para la fundación del propuesto consejo. Los dos movimientos, el de Fe y Orden y el de Vida y Obra, nombraron un comité conjunto que comenzó a proyectar y preparar la convocatoria para la primera asamblea. Empero la Segunda Guerra Mundial interrumpió todos esos proyectos. Durante el conflicto, los vínculos establecidos gracias al movimiento ecuménico no se rompieron, sino que sirvieron a la vez para sostener a la Iglesia Confesante en Alemania y para crear una red de cristianos dedicada a salvar a los judíos cuya vida peligraba bajo el régimen nazi. Por fin, pasada la guerra, la Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias comenzó sus sesiones en Amsterdam, el 22 de agosto de 1948. Ciento siete iglesias de cuarenta y cuatro países formaban parte de la nueva organización. El sermón de apertura estuvo a cargo de D. T. Niles, un metodista de Ceilán que había tenido amplia experiencia internacional y ecuménica como miembro del Movimiento Estudiantil Cristiano. También hubo ponencias y otras presentaciones por Karl Barth, J. Hromádka, Martin Niemöller, Reinhold Niebuhr, y otros personajes distinguidos.

Al tiempo que se regocijaban por la unidad cristiana que la existencia misma del Consejo ponía de manifiesto, los delegados se ocuparon de examinar el mundo de sus días, y de tratar acerca de los temas cruciales para la vida de ese mundo. Era la época en que empezaba la Guerra Fría, y el Consejo hizo un llamado a todas las iglesias a rechazar tanto el comunismo como el capitalismo liberal, y a oponerse a la idea de que esos dos sistemas eran las únicas alternativas viables. Como era de esperarse, esa declaración, y varias otras de semejante tono, no siempre fueron bien recibidas.

A partir de 1948, la membresía del Consejo Mundial aumentó continuamente. Uno de los hechos más notables fue la creciente participación de los ortodoxos orientales,

quienes habían decidido en conjunto abstenerse de asistir a la primera asamblea del Consejo. Cuando quedó claro que el Consejo no era ni pretendía ser un “concilio ecuménico” a la manera del de Nicea, y que no tenía intención alguna de convertirse en una “superiglesia”, los ortodoxos decidieron unirse a él.

Puesto que varias iglesias ortodoxas existían bajo regímenes comunistas, y sus delegados necesitaban permiso de sus respectivos gobiernos para asistir a las reuniones del Consejo y de sus diversos departamentos, esto aumentó la sospecha por parte de muchos, de que el Consejo Mundial se estaba volviendo un instrumento del comunismo internacional. En todo caso, cuando la segunda asamblea del Consejo se reunió en Evanston, en los Estados Unidos, en 1954 ciento sesenta y tres iglesias enviaron sus representantes. En esa reunión el Consejo comenzó a dirigir su atención hacia la iglesia como entidad concreta al nivel local, tratando así de evitar el peligro de olvidar que los que se reunían en sus asambleas no eran sino los representantes de millones de creyentes en todos los rincones del mundo. Cuando la tercera asamblea se reunió en Nueva Delhi, en 1961, las iglesias miembros del Consejo eran ciento noventa y siete. En esa tercera asamblea el Consejo Internacional Misionero se unió al Consejo Mundial de Iglesias, con lo cual aumentó la participación de las iglesias jóvenes en las actividades de este último. Cada vez más, el Consejo Mundial de Iglesias se iba volviendo una organización verdaderamente mundial, como pudo verse en esa tercera asamblea cuando dos iglesias pentecostales de Chile se unieron a él. Al mismo tiempo, al referirse a la unidad de “todos en cada lugar”, la asamblea de Nueva Delhi continuó subrayando la importancia de la vida eclesiástica al nivel local y congregacional. Las asambleas subsiguientes, reunidas en Upsala (1968), Nairobi (1975), Vancouver (1983) y Cambera (1991), siguieron la misma dirección. En Vancouver, los delegados insistieron en la relación indisoluble entre la paz y la justicia, refiriéndose a la “oscura sombra” de la carrera armamentista como algo íntimamente unido a la existencia de los más devastadores “sistemas de injusticia”. Para esa fecha, en respuesta a la nueva apertura de la Iglesia Católica que Juan XXIII había fomentado y el Segundo Concilio Vaticano había refrendado, el Consejo Mundial había establecido varios medios de colaboración con el catolicismo romano.

Mientras todo esto sucedía al nivel mundial, en el plano nacional y regional el movimiento ecuménico estaba produciendo resultados paralelos. Esto podía verse tanto en la fundación de consejos de iglesias regionales, nacionales y locales, como en la unión orgánica de varias iglesias en diversos lugares. La mayoría de esas uniones, especialmente en Europa y los Estados Unidos, comprendía iglesias procedentes de tradiciones semejantes y con posiciones teológicas muy parecidas. Pero en otras partes del mundo hubo uniones mucho más sorprendentes. En 1925, se fundó la Iglesia Unida de Canadá, surgida de una larga y complicada serie de diecinueve reuniones, hasta llegar a incluir las que antes habían sido cuarenta denominaciones. En 1922, el Consejo Nacional Cristiano de China les pidió a los misioneros y a las iglesias que los sostenían que quitaran “los obstáculos” puestos en el camino hacia la unidad de las

iglesias protestantes en el país. Como resultado de ello, en 1927 se reunió el primer sínodo de la Iglesia de Cristo en China, que incluía cristianos reformados, metodistas, bautistas, congregacionalistas, y otros.

Durante la Segunda Guerra Mundial, se fundó en el Japón, debido en parte a presiones gubernamentales, la Iglesia de Cristo en Japón, con la participación de cuarenta y dos denominaciones. Tras la guerra, varios grupos se retiraron de esa iglesia; pero la mayoría permaneció en ella, convencida de que para ser obedientes al evangelio debían presentar un testimonio unido. En 1947 se fundó la Iglesia del Sur de la India. Esta era particularmente significativa, pues por primera vez se produjo una unión orgánica que incluía algunos cristianos que insistían en la sucesión apostólica de sus obispos (los anglicanos) y otros que ni siquiera tenían obispos. A partir de entonces, las conversaciones conducentes a la unión orgánica se han contado por centenares, y varias docenas de ellas han resultado en nuevas iglesias unidas.

En la América Latina, el movimiento hacia la unidad cristiana ha seguido un camino semejante. Tras la reunión de Panamá a que nos hemos referido en la sección anterior, las principales denominaciones en cada país colaboraron entre sí, y poco a poco fueron apareciendo concilios de iglesias y otras organizaciones evangélicas al nivel nacional y local. Empero, puesto que buena parte de los protestantes en la América Latina pertenece a iglesias y tradiciones que no han participado del movimiento ecuménico mundial, al nivel regional la marcha hacia la unidad fue mucho más lenta. Tras largos años de trabajos preparatorios, en septiembre de 1978, en Oaxtepec, México, se decidió por fin fundar un Concilio Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Este nació oficialmente en Lima, en noviembre de 1982. La característica más notable de este cuerpo ecuménico es la gran variedad de tradiciones teológicas representadas en él. Al tiempo que incluye las denominaciones más tradicionales, como los presbiterianos y metodistas, incluye también varias iglesias bautistas, y el 27% de sus miembros son pentecostales.

En América Latina, sin embargo, ha existido siempre cierta suspicacia hacia el movimiento ecuménico. En repetidos casos, el resultado ha sido el surgimiento de otros movimientos ecuménicos que no utilizan ese término, sino que se llaman más bien “interdenominacionales”. Esta suspicacia se debe a muchas razones. Una de ellas es que la prediciación protestante en nuestra América frecuentemente ha sido anticatólica. Pero posiblemente las raíces últimas de esta suspicacia se encuentren en el hecho mismo de que, cuando comenzó el movimiento ecuménico moderno, en la Conferencia de Edimburgo de 1910, la América Latina fue excluida.

Desde lo último de la tierra

La empresa misionera siempre había afirmado que su propósito era fundar iglesias

autóctonas y maduras en las diversas partes del mundo. En los círculos católicos, esto tradicionalmente ha querido decir crear una iglesia con su propia jerarquía, cuyos cargos poco a poco han de quedar en manos de los cristianos del país. Entre protestantes, se ha hablado frecuentemente de tres características de una iglesia verdaderamente nacional y madura: gobierno, propagación y sostén propios. En estas diversas formulaciones, sin embargo, tanto católicos como protestantes han dado por sentado que la teología misma, el modo en que han de entenderse el evangelio y sus implicaciones, siempre vendría de las iglesias más antiguas, o al menos continuaría repitiendo lo que las iglesias jóvenes aprendieron de los misioneros. Cuando más, se hablaba de la esperanza de que las iglesias jóvenes aprendieran a expresar en términos de su propia cultura la teología que habían recibido de los misioneros y de las iglesias que los enviaron. Empero el movimiento ecuménico y el fin del colonialismo han producido resultados inesperados, pues varias de las iglesias jóvenes han comenzado a plantearse preguntas y a ofrecer respuestas que pasan de ser una mera adaptación de la teología recibida, y bien pueden considerarse un reto a esa teología.

Entre los protestantes, varios teólogos en diversas partes del mundo han llenado esa función. En tal contexto, cabe mencionar, en Asia, al japonés, antes misionero en Tailandia, Kosuke Koyama, y al chino Choan-Seng Song; en Africa, a Allan A. Boesak, tenaz crítico del régimen racista de Sudáfrica; y en América Latina, entre muchos otros, a José Míguez Bonino. Al tiempo que difieren entre sí, todos estos teólogos tienen una característica común: todos ellos ven la teología cristiana, y el sentido del evangelio, desde una perspectiva distinta de la de la teología nacida en el Atlántico del Norte. Y esa perspectiva es distinta por cuanto toma en cuenta los diversos contextos culturales de cada país, pero también la lucha social y económica de los oprimidos. A partir de su nueva perspectiva, estos teólogos han invitado a las iglesias a releer las Escrituras, hallando en ellas temas y enseñanzas frecuentemente olvidados.

Entre los católicos, el surgimiento de la nueva teología latinoamericana es probablemente el acontecimiento teológico más importante de las últimas décadas. Varios factores se han unido para producir esta teología. En primer lugar, como consignamos en la Séptima Sección de esta historia, desde sus inicios el catolicismo latinoamericano ha estado dividido entre una iglesia al servicio de los poderosos, y otra iglesia, bajo la dirección de frailes con votos de pobreza, que ha vivido con los pobres, participado de sus luchas, y defendido sus derechos. En segundo lugar, la existencia de una organización regional que incluye a todos los obispos del continente (CELAM), y la tendencia de las últimas décadas de darles mayor libertad de acción a los obispos de cada región, proveyeron la estructura institucional que les ha permitido a los católicos plantearse preguntas al nivel continental. Por último, el Segundo Concilio Vaticano, con su apertura hacia el mundo moderno, les dio a los católicos latinoamericanos el estímulo necesario para impulsarles a reflexionar acerca de la misión de la iglesia en el contexto latinoamericano. Tras varios trabajos preliminares, esa reflexión dio fruto y

recibió mayor estímulo en Medellín en 1968, cuando los obispos latinoamericanos rechazaron tanto el capitalismo como el comunismo como respuesta a las necesidades económicas y sociales de su pueblo. Tras declarar que la injusticia en América Latina clama al cielo, los obispos latinoamericanos se comprometieron a luchar en pro de la justicia, y exhortaron a su grey a tomar el partido de los campesinos y de los indios en su lucha en busca de dignidad y de mejores condiciones de vida. Según los obispos declararon en Medellín, los cristianos han de buscar la justicia social porque así lo requieren las Escrituras.

Tras tales aseveraciones se encontraba la obra de varios pastores y teólogos que habían llegado a la conclusión de que el evangelio requiere que la iglesia tome partido a favor de los pobres en su lucha por la liberación. Los más conocidos entre ellos son Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, aunque hay que decir que en realidad se trata de centenares de pastores, monjas y catequistas laicos que han llegado a las mismas conclusiones. Lo que se propone entonces no es sencillamente una teología que trate acerca del tema de la liberación, sino más bien una teología que vea todo el sistema de doctrina cristiana desde la perspectiva de los pobres y los oprimidos a quienes Dios ofrece libertad, o, con el decir de algunos, una teología hecha “desde abajo”. A partir de tal perspectiva, afirman estos teólogos, es posible reafirmar la doctrina cristiana ortodoxa, aunque interpretándola de tal modo que se vea su poder liberador. Esto es entonces la llamada “teología de la liberación”. En particular, insisten, esa perspectiva nos ayuda a redescubrir en la Biblia temas y elementos que han sido frecuentemente olvidados o relegados a segundo plano. Debido a tales aseveraciones, la obra de estos teólogos se vuelve un reto, no únicamente a los poderosos en América Latina y en el resto del mundo, sino a toda la comunidad cristiana, que ha de responder a su interpretación del evangelio, y ver si de hecho hay en las Escrituras lo que estos teólogos dicen encontrar en ellas.

La respuesta no se hizo esperar. Roma comenzó a ejercer presión sobre los obispos latinoamericanos, y cuando se preparaba su próxima reunión en Puebla había indicaciones de que al menos algunos de los obispos tratarían de deshacer lo hecho en Medellín. Pero a pesar de los esfuerzos de Roma, y de las presiones ejercidas por diversos intereses económicos y políticos, los obispos reunidos en Puebla reafirmaron lo dicho en Medellín.

En la prensa norteamericana, esta teología de la liberación fue frecuentemente interpretada en términos del conflicto entre el Oriente y el Occidente, y presentada sencillamente como una “teología marxista”. En la América Latina hubo también quienes reaccionaron violentamente contra ella. Según las confrontaciones se fueron haciendo más intensas, dos bandos opuestos fueron consolidándose. En El Salvador, el arzobispo Oscar Romero fue asesinado por quienes veían una amenaza en sus críticas a la injusticia existente. En el Brasil, Helder Camara y Paulo Evaristo Arns, entre otros, encabezaban a los obispos que pedían un nuevo orden. En Nicaragua, hubo un

enfrentamiento entre la jerarquía católica y el gobierno sandinista. En Guatemala y otros países, fueron cientos los catequistas laicos muertos por quienes los consideraban subversivos. En los Estados Unidos y Europa, algunos declaraban que la nueva teología era anatema, mientras otros afirmaban que su llamado a tomar en cuenta las demandas radicales del evangelio era acertado. De todo esto, al menos una cosa resultaba clara: que las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI se caracterizarían por tensiones crecientes, no ya entre el Oriente y el Occidente, sino entre el Norte y el Sur. Desde la perspectiva del Norte, durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, el gran reto había sido la confrontación entre Oriente y Occidente. Aunque el conflicto entre el capitalismo occidental y el comunismo ruso fue importante, no lo era menos el conflicto entre las naciones empobrecidas del hemisferio sur y las más ricas del hemisferio norte. Desde la perspectiva del Sur, los temas dominantes no habían sido nunca los de la Guerra Fría, sino más bien la búsqueda de un orden económico internacional que no continuara empobreciendo al Tercer Mundo, la redistribución de la riqueza dentro de cada país, y el temor de volverse campo de batalla donde las grandes potencias del Norte dirimieran sus conflictos. Así terminar la Guerra Fría, estos temas no perdieron importancia, sino todo lo contrario.

Mientras todo esto iba sucediendo, también resultaba claro que el Norte se iba descristianizando, mientras el gran crecimiento numérico de la iglesia estaba teniendo lugar en el Sur. Y algunas iglesias en el Sur hasta poco antes al parecer letárgicas, como la Iglesia Católica en América Latina, estaban dando muestras de inesperada pujanza y vitalidad. Mientras en 1900 el 49.9% de todos los cristianos vivía en Europa, hacia 1985 ese número se calculaba en un 27.2% . Y, mientras en 1900 el 81.1 % de todos los cristianos era de raza blanca, para el año 2000 se esperaba que esa cifra fuera el 39.8% . Luego, no importa cuál sea la reacción de cada cual a las teologías del Tercer Mundo, es fácil suponer que el siglo XXI se caracterizará por una vasta empresa misionera de las iglesias del Sur hacia el Norte. Por tanto, las tierras que dos siglos antes fueron consideradas “el fin de la tierra” tendrán entonces la oportunidad de devolver el testimonio del evangelio que escucharon del Norte generaciones antes. Y así la misión “hasta lo último de la tierra” se volverá misión “desde lo último de la tierra”, mostrando una vez más que la Palabra de Dios no volverá vacía, sino que hará aquello para lo cual Dios la ha enviado, por extraño e increíble que nos parezca a nosotros los mortales.

Historia del Cristianismo

La *Historia del Cristianismo* cobra vida en esta obra que se presenta con su narración informativa, interesante, dramática y, sobre todo, identificando al lector con la fe pregonada por el Maestro de Galilea y sus seguidores. Fiel a los hechos, esta obra nos describe, entre otras cosas, lo siguiente: Los extravíos de la iglesia institucionalizada. La erudición teológica con exponentes de la talla de Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. La expansión de la obra misionera. Los protagonistas, los hechos dramáticos y las ideas fundamentales del protestantismo, el catolicismo y la ortodoxia. La vida, las ideas y los logros de figuras prominentes como Martín Lutero, Ulrico Zwinglio y Juan Calvino. El avance del cristianismo en medio de los acontecimientos que da paso una era de nuevos horizontes hasta llegar a la era inconclusa actual.

En conclusión, esta *Historia del Cristianismo* es una fascinante obra de gran utilidad para maestros y alumnos, pastores y lectores en general que disfrutarán de un documento de inestimable valor que nos invita a profundizar en las raíces mismas de la fe. Este texto se complementa con mapas, tablas cronológicas y una buena cantidad de fotografías.

Justo L. González estudió en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba, y se doctoró en teología en la Universidad de Yale, Estados Unidos. Fue profesor del Seminario Evangélico de Puerto Rico durante varios años, y más tarde formó parte de la facultad de la Escuela de Teología Candler, en Atlanta, Georgia. En la actualidad, se dedica a las labores literarias en las que su producción ha sido prolífica y de mucho valor.



www.editorialunilit.com

Unilit
Publicamos para la familia

Producto 498436
Categoría: Referencia
www.clubunilit.com

ISBN 0-7899-1786-6

