



Real Oratorio del Caballero de Gracia

18 de Octubre de 2019

IV CENTENARIO DE LA MUERTE DE CABALLERO DE GRACIA (1619-2019)

TERCERA CONFERENCIA

«El cristiano, miembro de las dos “ciudades”: Dios y “El César”»

Por Andrés Martínez. Catedrático de Historia de la Iglesia, Universidad San Dámaso

El tema propuesto para este artículo trae a la memoria, diría casi de forma inevitable, el conocido texto de San Agustín en su libro *La Ciudad de Dios*. Las palabras del obispo de Hipona dicen así:

“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella sollicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: *Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza*”¹.

Evidentemente, la contraposición que, según San Agustín, hay entre las dos ciudades, obliga a hacernos una pregunta: ¿Es posible que el cristiano sea miembro de dos ciudades?

Esta cuestión sólo pretende poner “negro sobre blanco”, algunas consideraciones que el



mismo título suscita, y que no son, ni mucho menos, ajenas al tratamiento que este tema ha tenido a lo largo de la historia. Con la intención de adentrarnos en una cuestión que es compleja, resaltaré, sin querer ser exhaustivo y a modo de comentario “a vuela pluma”, cómo se ha planteado, lo que podríamos denominar el “ser cristiano en el mundo” en distintas épocas de la vida

1. San Agustín, “La Ciudad de Dios” XIV, 28, en: Id., *Obras completas de San Agustín XVII* (Madrid, 1988), 113. Sigo esta edición de la obra de San Agustín.

de la Iglesia. Después daré una respuesta a la pregunta planteada.

El Imperio Romano fue muy tolerante con las religiones de aquellos países o regiones que conquistaba. Si nos centramos en el modo de obrar dentro del reino de Israel, sabemos que los judíos tenían permiso para practicar sus propios ritos y celebrar sus propias fiestas. Por otra parte, el cristianismo naciente se va a desarrollar en un ambiente religioso. A lo largo y ancho de todo el Imperio había una vastísima variedad de dioses que eran objeto de veneración. Es más, los mismos romanos, que se mostrarán muy celosos de sus propias divinidades, habían asumido como propios los dioses de otras culturas².

Además, sabemos que, en aquella época, la práctica religiosa en el Imperio Romano no era puntual, sino que era algo ubicuo, formando parte integral de la vida de los ciudadanos. Si bien es cierto que había distintas clases de dioses, incluso, divinidades consideradas de menor categoría, sin embargo, todas ellas, sin excepción, eran dignas de recibir culto, de tal forma que no era extraño, participar en los ritos de distintos dioses, dependiendo de la situación, necesidad, conveniencia, o cualquier otra circunstancia personal.

Como escribe el profesor Hurtado: “En general, para la gente de época romana, la ‘piedad’, suponía la disposición a mostrar la debida reverencia a los dioses, a todos y cada uno de ellos. Eso significaba, dependiendo de la ocasión, venerar a cualquiera de los que eran reconocidos como dioses por los pueblos que integraban el Imperio”³.

Y si había una divinidad para cada necesidad o para distintas ocasiones, también había divinidades propias de cada pueblo o región. Así, la identidad religiosa estaba estrechamente unida a la identidad étnica. La pertenencia a un pueblo identificaba a ese miembro con una religiosidad específica, independientemente de que adorase, además, a otros

dioses. Esto hacía que convivieran pacíficamente el culto a los propios dioses étnicos y el que se daba a otros dioses.

Al mismo tiempo, durante la época del Imperio Romano, es importante tener en cuenta que había determinados cultos que trascendían la pertenencia a un pueblo, como lo eran el culto al Emperador o a la Dea Roma. Estos cultos permitían a los ciudadanos de las provincias o pueblos conquistados integrarse dentro del Imperio y ser uno más, y, al mismo tiempo, no constituía una competencia con la veneración a los dioses del propio pueblo.

Los romanos, en sus conquistas, no impusieron su propia forma de vida. Ahora bien, esto no impidió que se produjera un proceso de romanización, por el cual, de manera paulatina, los modos y costumbres romanas entraron a formar parte del *ethos* de los pueblos conquistados. Y, no lo podemos olvidar, a la inversa, la misma Roma tendía a apropiarse y adaptar los modos y costumbres de los pueblos conquistados. La tolerancia de Roma, respecto a los usos y tradiciones locales, hizo que se tomara conciencia de que la pertenencia al Imperio Romano no conllevaba la pérdida de la propia identidad, lo que facilitó la romanización de los pueblos conquistados⁴.

Por otra parte, no podemos olvidar que, la pertenencia a un pueblo o a una raza, en definitiva, la etnia, marcaba a una persona en toda su vida: lengua, cultura, mentalidad en general, y también en la religión. Esta pertenencia era siempre de carácter personal, no territorial, de tal manera que uno podía tener la ciudadanía, viviendo lejos de Roma, mientras que otro individuo, aun viviendo en el centro mismo de la urbe, podía no tener este mismo derecho de ciudadanía. En consecuencia, el “ser ciudadano”, y todo lo que ello conllevaba, también desde el punto de vista religioso, excedía el ámbito geográfico⁵.

2. Cfr. Larry W. Hurtado, *Destructor de dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, (Salamanca, 2017), 71-72.

3. *Ibid.*, 75.

4. Cfr. B. Campbell, *Historia de Roma. Desde los orígenes hasta el Imperio Romano*, Barcelona 2013, 255-263.

5. Cfr. E. Tejero, *Cristo en la ciudad. Estructura personal de las primeras comunidades cristianas*, Pamplona 2018, 27-37.



Todo este conjunto de factores fue creando un *ethos* (modo de ser, mentalidad...), que hará que el cristianismo sea percibido por parte del Imperio Romano, usando la expresión de Tácito, como una religión que “odia al género humano”⁶ y, al mismo tiempo, va a definir cómo los mismos cristianos se van a percibir y situar frente a ese Imperio.

¿Cuáles eran las características que definían a esta nueva religión? ¿Qué promovía el cristianismo que hizo que sus seguidores fueran acusados de “odio al género humano”?

Los judíos eran monoteístas, por tanto, no sólo no aceptaban otros dioses, sino que además los despreciaban. Esto provocó la propagación de una imagen negativa del judaísmo, pero aceptable, en la medida en que era un pueblo conquistado. Siguiendo la tradición romana, se respetó la cultura y religión del pueblo de Israel y, al mismo tiempo, lo que podían ser consideradas sus propias rarezas étnicas, que los llevaba a no aceptar otros dioses. Esto podría valer también para los cristianos, toda vez que, como ya he indicado, se les consideraba parte del pueblo judío. Sin embargo, esto

comenzó a cambiar cuando los que se convertían al cristianismo ya no eran judíos, sino paganos, que ya no tenían la excusa de la raza para despreciar a otros dioses. ¿Por qué entonces no los podían aceptar como haría cualquier otro ciudadano del Imperio Romano?⁷

Una de las características del cristianismo fue desde su inicio la *exclusividad*. Ser cristiano significaba ser discípulo, seguidor, de una persona a la que se le daba el nombre de Cristo, a quien no se consideraba un hombre más, ni un dios cualquiera. Era el único Dios que se había hecho hombre, había muerto y resucitado. Todos los demás dioses eran falsos, por tanto, no merecían ningún tipo de culto.

Esta exclusividad que para los cristianos era absoluta y radical ponía en cuestión todo el mundo religioso romano, para empezar el de la propia familia. En las casas se rendía culto a los “dioses domésticos”. Quien renunciaba a esto, era acusado de socavar los mismos cimientos de la familia. Y lo mismo sucedía con los dioses propios de la ciudad. No rendirles culto suponía un menosprecio a esas divinidades protectoras, lo que ponía en peli-

6. Tácito, *Anales* XV, 44, vol. II, (Madrid, 1982), 243.

7. Cfr. Larry W. Hurtado, *Destructor de dioses*, 81-82.

gro a todos los ciudadanos. Esta actitud de los cristianos hizo que fuesen considerados “ateos”.

“La acusación de ‘ateísmo’ refleja las ideas de muchas personas de época romana, para quienes los cristianos eran claramente impíos e irreverentes, y no mostraban la actitud religiosa apropiada para con los dioses”⁸.

La exclusividad que exigía el cristianismo se ponía de manifiesto en el modo en que se vivía la religión, diferenciándose también en esto de los otros cultos. El estudioso del cristianismo primitivo, Larry W. Hurtado ha puesto en evidencia algunas de estas peculiaridades, como son la falta de un templo donde adorar a su Dios y donde realizar sacrificios en su honor. También era distinto el modo de concebir el bautismo. Éste no era un mero rito purificador que había que repetir, cada vez que uno se acercase a rendir culto a Dios, sino que se recibía una vez en la vida. Tampoco era un mero rito de iniciación, ya que el bautismo cristiano marcaba un antes y un después en la vida de quien lo recibía. Y lo mismo sucedía con los banquetes rituales que se celebraban después de sacrificar a los dioses. En este sentido, la advertencia del apóstol Pablo era clara: “No podéis beber el cáliz del Señor y el de los demonios; no podéis participar en la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”⁹.

Ahora bien, ¿por qué el cristianismo exigía esta exclusividad? La razón estaba en quién es Dios y quién es el fundador de esta nueva religión, ese Jesús de Nazaret, llamado Cristo, de quien reciben el nombre sus discípulos.

El Dios de los cristianos es un Ser totalmente trascendente. Al mismo tiempo, era considerado uno y el único verdadero, ni por encima ni por debajo de él podía haber otros dioses. Afirmar o defender esta divinidad extrañaba, pero

entraba dentro de lo que se podía considerar “normal” para un Dios. Ahora bien, según la fe de los cristianos, esta divinidad había creado el mundo como algo bueno salido de Él, pero distinto a Él. Era un Dios con el que los hombres podían relacionarse. No era ajeno a los problemas de los seres humanos.

“... las diferencias entre el cristianismo primitivo y el contexto religioso general iban más allá de una mera preferencia de un dios en particular entre otros, y más allá de una praxis cultural exclusivista... los cristianos mantenían que esta deidad, y no un ser subordinado, era el único creador de todo y que quería relacionarse con el mundo y con la humanidad en su amor redentor, de tal modo que hasta la persona más humilde podía ser el objeto de ese amor y ser adoptada en una relación filial con este Dios”¹⁰.

Y aquí no acababan todos los problemas, sino más bien empezaban. Además de concebir así a Dios, los cristianos afirmamos que ese Dios se había encarnado, por tanto, quien había fundado esta nueva religión era Dios mismo. Esto conllevaba como consecuencia lógica afirmar que ese tal Jesús de Nazaret no era mero hombre, sino que era Dios mismo.

Esta afirmación, confesión de fe para los cristianos, era algo extraordinariamente novedoso, tanto para los cultos paganos de la época como para el propio judaísmo. Esta exaltación de Jesús no era simplemente la deificación de un héroe, ni la defensa de un mito. Era también algo muy distinto a la divinización del Cesar fallecido, de los romanos.

Los primeros cristianos van a tener un empeño especial en hablar de Jesús muerto y resucitado, como el Señor y como el Cristo, poniendo de manifiesto la estrecha unión entre él, Jesús, y el Dios del Antiguo Testamento, por una parte, y, por otra, estableciendo la distin-

8. Ibid., 86-87.

9. Cfr. Ibid., 89-93.

10. Ibid., 100.

ción de personas, sin que esto suponga caer en el politeísmo¹¹.

Y además de la exclusividad, debida a la identidad única del Dios a quien los cristianos adoran y al hecho fundamental de que ese Dios se hiciese hombre, estaba la universalidad del cristianismo. Ésta era una religión que traspasaba las fronteras étnicas. Dicho de otro modo, el cristianismo había nacido como una religión libre. No estaba vinculado a una raza concreta, a una cultura determinada, a un pueblo específico. Significativas son las palabras que San Pablo dirige a los cristianos de Colosas: “En este orden nuevo no hay distinción entre judíos y gentiles, circuncisos e incircuncisos, bárbaros y escitas, esclavos y libres; porque Cristo es la síntesis de todo y está en todos” (Col 3,11). Es decir, quienes aceptaban la fe en el Dios cristiano y entraban a formar parte de este grupo, no se hacían judíos. La vinculación que se establecía entre los creyentes de esta deidad era diversa.

“La universalidad, la fe en el Dios uno de Abraham, de Isaac y de Jacob en el seno de la nueva familia de Jesús, que se extiende por todos los pueblos y rebasa los lazos carnales de descendencia: este es el fruto de la obra de Jesús”¹².

Exclusividad y universalidad del cristianismo harán que esta nueva religión sea percibida como un peligro para el Imperio Romano. Aquellos que la seguían se negaban a aceptar y respetar otros dioses. Eran intolerantes. Había que considerarlos “ateos”. Además, creían en un Dios encarnado, que amaba a los hombres y que se implicaba en su vida. Esto subvertía el orden social y rompía los cimientos de aquella sociedad. De ahí la acusación que se formulaba contra ellos: odiaban lo establecido. Odiaban al género humano.



Esta era la visión del cristianismo en la época de las persecuciones, pero, esta imagen y esta percepción que los cristianos tenían de sí mismos, ¿se mantendrá a partir del edicto de Milán, cuando el emperador Constantino reconoce el cristianismo como religión lícita? Y ¿qué sucederá cuando esta religión antes perseguida se convierta en la religión oficial del Imperio Romano?

En la *Civitas Dei*, San Agustín¹³ diferencia claramente los principios en los que se sostiene la ciudad de los hombres, Roma, y la ciudad de Dios. Aquella se fundamenta en el principio de comunión de personas, que forman la *civitas*. Estas personas están unidas por el amor, a partir del cual se desarrolla la fe y, por tanto, la creación de una religión: “¿quién tuvo por dios a Rómulo sino Roma, en los albores de su existencia y de su extensión?... y así, como amamantada con esa leche materna, creció la ciudad y llegó a imperio tan grande que desde su cima... impregnó con esta superstición a los pueblos en los que estableció su dominio”¹⁴. En cambio, la *civitas*

11. Cfr. Id., *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Salamanca, 2013, 86-91.

12. J. Ratzinger, *Obras completas VI/1. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid, 2015, 196.

13. Sigo fundamentalmente el estudio de J. Ratzinger, “Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia”, en: Id., *Obras completas I*, (Madrid, 2015), 292-350.

14. San Agustín, “La Ciudad de Dios” XXII,6,1.

Dei, se funda en algo previo a los propios hombres y la comunión entre ellos. El fundamento de esta ciudad es Cristo, que ya existía y es el sumo bien para las personas, las cuales, mediante la fe, forman una comunión de amor con Él. Ratzinger saca la consecuencia de este pensamiento agustiniano: "... la *civitas terrena*, en primer lugar, no es otra cosa sino la ciudad de los dioses, Roma, y, en definitiva, aquel Estado de los dioses..."¹⁵.

San Agustín explicará la diferencia entre las dos ciudades remontándose a los orígenes del mundo, a la misma creación, cuando Dios separa la luz de la oscuridad, dando comienzo ya a estas dos ciudades, que entonces estaban representadas por el mundo de los ángeles y el mundo de los diablos, y que el santo obispo de Hipona aplica, por extensión, al mundo de los hombres.

Esto no quiere decir que, para San Agustín, haya cuatro ciudades, sino solamente dos, la del mundo de los ángeles y de aquellos que forman la ciudad de Dios en la tierra, cuya patria definitiva es el cielo, por un lado; y el mundo de los demonios y de aquellos que no aspiran a la patria celeste, sino que se conforman con la tierra, por otro.

Como explica J. Ratzinger: "La diferencia fundamental entre ambas comunidades, de la forma en la que están presentes en la tierra, es que la *civitas Dei* es aquí extranjera, aguantada y espera más allá de ella misma, mientras que la *civitas terrena* está aquí en su casa y se conforma con la de aquí"¹⁶.

San Agustín va a trasladar esta distinción de las dos ciudades a la Iglesia y al Estado. La primera es el pueblo de Dios, modelado desde arriba, es por tanto una asociación de jurisdicción divina. El Estado, en cambio, es la unión en sociedad de los hombres desde abajo, una asociación de jurisdicción humana. Ahora bien, una y otro no viven aislados. Los miembros de Iglesia y los miembros del Estado no

sólo conviven, sino que además se identifican. Entonces, ¿cómo se distinguen unos de otros? Los que pertenecen a la ciudad de Dios son aquellos que temen a Dios, lo aman y lo adoran¹⁷.

En la mentalidad del santo de Hipona no se puede hablar de una identificación entre Iglesia y Estado. Tampoco de un sometimiento de éste a aquella. El sentido de pueblo de Dios trasciende los límites del Imperio Romano. Está por encima de cualquier tipo de nacionalismo. Ahora bien, no podemos olvidar que, al igual que la historia de la salvación transcurre dentro de la historia de los hombres, la ciudad de Dios, hasta que llegue a su plenitud en el cielo, está bajo el velo de la ciudad de los hombres. Esto significa que, para San Agustín, el miembro de la ciudad de Dios está de paso en la ciudad terrena, aguardando con paciencia y esperanza la realización plena de la salvación.

En este sentido es significativo que San Agustín finaliza su obra magna *Civitas Dei* mediante una comparación tipológica entre los siete días de la creación con los periodos de tiempo de la Escritura. Y escribe:

"Sería muy largo tratar de explicar ahora con detalle cada una de estas edades. A esta séptima, sin embargo, podemos considerarla nuestro sábado, cuyo término no será la tarde, sino el día del Señor, como día octavo eterno, que ha sido consagrado por la resurrección de Cristo, significando el eterno descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?"¹⁸.

15. J. Ratzinger, "Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia", 302.

16. *Ibid.*, 311.

17. San Agustín, "La Ciudad de Dios" V,24. San Agustín explica aquí cuál es la verdadera felicidad de los emperadores cristianos que, por extensión, se puede aplicar a todos aquellos que son miembros de la ciudad de Dios. Cfr. J. Ratzinger, "Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia", 345-346.

18. San Agustín, "La Ciudad de Dios" XXII,5.



La Edad Media y la Moderna se han caracterizado por el contraste y distinción entre el mundo espiritual/religioso y el mundo temporal/civil. Las dos ciudades convivían y se distinguían al mismo tiempo, estableciendo entre ellas una relación dinámica, provocando tensión entre ellas. La pertenencia a la ciudad de Dios era algo propio de los monjes y miembros de las órdenes de caballería, después de los religiosos mendicantes. Todos ellos se van a caracterizar por su desprecio del mundo, practicado bien dentro de un monasterio; como miembro de una orden de caballería; como religioso. El resto de los mortales, miembros de la ciudad de los hombres, sólo podían tener una participación en la ciudad de Dios si entraban dentro del mundo espiritual desarrollado por las órdenes religiosas, bien en las confraternidades o bien en grupos espirituales, pero siempre promovidos por religiosos.

Entonces, a la luz de todo lo anterior, a lo largo de la Edad Media y la Edad Moderna se va a producir una evolución que hará que, esa relación dinámica entre las dos ciudades se rompa, formando dos mundos paralelos que, a simple vista, parece que pierden cualquier tipo de unión.

Me parece que nos puede ayudar a entenderlo si volvemos a la teoría de las dos espadas elaborada por Gelasio I en el año 495 en una carta al emperador Anastasio. Con esta teoría el papa pretendía dejar clara la división de poderes, entre la Iglesia y el Imperio, estableciendo la primacía del poder sacerdotal sobre el poder temporal de los reyes. Las dos espadas, el poder religioso y el poder civil, habían sido otorgados por Cristo a su representante en la tierra, y éste ostentaba los dos, pero cedía el poder civil a los reyes, pero siempre para ponerlo a disposición de la Iglesia.

Esta teoría buscaba el equilibrio de fuerzas y distinguir y separar claramente las dos potestades, civil y religiosa. Sin embargo, a lo largo de la Edad Media y, especialmente, en la Edad Moderna con el establecimiento de las monarquías absolutas, este equilibrio se rompe y se produce una ruptura entre el orden sobrenatural/potestad religiosa y el orden natural/potestad civil.

¿Qué consecuencias trae esta ruptura? La Edad Media se había caracterizado por una visión sagrada del mundo y del hombre. La presencia de Dios, de lo divino, estaba omnipresente en aquella época. “La religión lo impregnaba

todo, como en muchos otros pueblos, cristianos o no, y esto era crucial, no solo para sus creencias, sino también para su experiencia. En la mentalidad de la cristiandad medieval, el mundo espiritual y material estaban interconectados, la línea divisoria entre ambos era delgada y porosa. O dicho de otra manera, la experiencia que tenían de todo el mundo era *sacramental*¹⁹.

Y esta estrecha vinculación, por no decir mezcla, de lo humano y lo divino, establecía una unidad, sí, pero excesivamente frágil, por lo que, con el paso del tiempo y, especialmente a partir de la reforma protestante, se romperá, de tal manera que pasamos de una sociedad sacralizada a una sociedad secularizada, es decir, el mundo de lo sagrado, más en concreto la Iglesia, queda sometida al poder temporal durante la época de las monarquías absolutas.

A partir del siglo XVI, con la reforma protestante y el derecho de reforma de los reyes, se rompe la unidad religiosa de Europa y se provocarán las conocidas como guerras de religión. Al mismo tiempo, el pensamiento luterano ha provocado la ruptura de fe y razón, de tal manera que aquella queda anulada. Y esto traerá como consecuencia la absolutización de la razón por parte del pensamiento ilustrado nacido en el siglo XVII y que pondrá en cuestión la misma revelación. Al quedar desligada la razón de la fe, la primera ya no tiene límites. La razón humana se convierte en criterio absoluto y única fuente de conocimiento.

Si durante la época medieval el orden sobrenatural y el orden natural se mezclaban sin ningún tipo de distinción ni frontera entre uno y otro; en la época moderna se produce un proceso progresivo de secularización por el dominio del poder temporal sobre el poder religioso que derivará, progresivamente, en la total separación de ambos órdenes, de tal manera que, a partir de la revolución francesa y con la llegada de la sociedad liberal, fruto de la anterior, uno y otro dejarán de tener relación.

A partir del siglo XIX se desarrollará, en palabras de Carlos Valverde: "... toda una mentalidad nueva, todo un *novus ordo*, un *ordo rationalis* que venía a sustituir al *ordo christianus*. Era la realización práctica de todo un proceso de secularización de todas las estructuras humanas que, con paso lento pero seguro, seguirán adelante a lo largo del siglo XIX y XX. Era, en suma, la consecuencia de varios siglos de racionalismo, de mecanicismo, de empirismo, de relativismo, de naturalismo. Era, sobre todo, la consecuencia del deísmo: si Dios no había hablado a los hombres, los hombres tenían que hacer su ciudad sin Dios. Eso era exactamente el liberalismo entendido de forma rigurosa: un intento de construir la ciudad de los hombres sin apelación alguna a lo divino ni a lo sobrenatural"²⁰.

Y a partir de aquí ¿qué? La revolución francesa había impuesto un nuevo concepto de ciudadanía con su Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Es cierto que aquí se recuperan los derechos y libertades civiles, pero desligados de cualquier referencia a la trascendencia. En consecuencia, la libertad individual ya no se fundamenta en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y por tanto no tiene su raíz en la verdad del hombre como criatura, sino que es un derecho derivado de la propia naturaleza del ser humano sin ninguna relación con el Creador.

En una conferencia del entonces Cardenal Ratzinger sobre las raíces cristianas de Europa, al explicar la progresiva pérdida de la idea de una Europa cristiana, afirmaba: "surge en la historia el Estado puramente secular, que abandona y deja a un lado la garantía y la normativa divinas del elemento político, considerándolo como una visión mitológica del mundo y declara al mismo Dios como una cuestión privada, que no es parte de la vida pública y de la formación de la voluntad común. Ésta es concebida únicamente como un asunto de la razón, para la cual Dios no aparece claramente cog-

19. Rod Dreher, *La opción benedictina. Una estrategia para los cristianos en una sociedad postcristiana*, (Madrid, 2018), 48.

20. C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* (Madrid 1996), 231.



noscible: religión y fe en Dios pertenecen al ámbito del sentimiento, no al de la razón. Dios y su voluntad cesan de ser relevantes en la vida pública”²¹.

La Iglesia percibió el cambio radical provocado por la revolución francesa y por el liberalismo como una agresión. La tesis 80 del Syllabus, publicado por Pío IX en 1864, donde se afirmaba la imposible reconciliación del papa con la sociedad liberal y el progreso, parecía levantar un muro indestructible entre la Iglesia y el mundo moderno. Hubo diversos intentos de reconciliación, como el americanismo y el modernismo teológico. Sin embargo, todos ellos no hacían más que aumentar la fractura entre el catolicismo y un mundo que parecía ya totalmente ajeno a la Iglesia²².

21. J. Ratzinger, *Fundamentos espirituales de Europa*: <<https://es.zenit.org/articles/joseph-ratzinger-fundamentos-espirituales-de-europa-2/>> (Consultado el 30 septiembre 2019).

22. Sobre esto se puede ver: A. Martínez Esteban, “Católicos y liberales. La Iglesia en el cambio de siglo (1885-1914)”: *Revista Española de Teología* 66 (2006) 225-298.

Progresivamente, el Magisterio de la Iglesia, en su continua profundización del mensaje revelado, irá comprendiendo que la libertad no es un enemigo del catolicismo, sino todo lo contrario, es su mejor aliado para garantizar la pervivencia de la Iglesia, especialmente cuando surjan los totalitarismos. En este progreso, también se irá comprendiendo cómo se debe entender la relación entre las dos ciudades que, hasta ese momento no sólo estaban separadas, sino que era dos mundos totalmente opuestos y contrarios.

Este proceso tendrá su culmen con el Concilio Vaticano II y la publicación, para el tema que nos toca, de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* “sobre la Iglesia en el mundo de hoy”. Esta constitución, en palabras de Joseph Ratzinger, “es un *anti-Syllabus* y que por tanto representa el intento de reconciliación oficial de la Iglesia con los nuevos tiempos nacidos a partir de 1789... sólo así puede ser entendido el significado de esta relación Iglesia-mundo: ‘mundo’ es, básicamente, el espíritu de los tiempos modernos, frente al cual, la conciencia

grupales de la Iglesia se había experimentado como un sujeto aislado y con el que ahora, tras las guerras frías y calientes, se imponía el diálogo y la cooperación”²³.

Algunas de las consecuencias que tuvo esta “apertura al mundo” de la Iglesia, propuesta por el Concilio Vaticano II, serían, al menos para el tema que estamos tratando, el desarrollo de la teología del laicado y la autonomía de las realidades temporales²⁴.

En cuanto a la primera, el Vaticano II no quiso hacer un proceso de uniformidad, que tenía como consecuencia la eliminación del estamento clerical y la supresión de la constitución jerárquica de la Iglesia, algo que, por otra parte, es esencial al ser mismo de la Iglesia. Sin embargo, tanto la *Lumen gentium*, como la *Gaudium et spes* y la *Apostolicam actuositatem*, significaron “la supresión de los estamentos corporativos”²⁵.

El desarrollo auténtico de la teología del laicado propuesto por el Concilio Vaticano II está estrechamente unido al concepto de pueblo de Dios recogido en la *Lumen gentium*, al que se entra a formar parte mediante el bautismo. Éste hace al cristiano participar del sacerdocio de Cristo y, en consecuencia, también está llamado a dar culto al Dios verdadero. “La liturgia cristiana... significa la común adoración a Dios por parte de los bautizados en la común participación en la mesa con el Señor resucitado. Específico de ella es que abraza a todos, que es realizada por todos, aunque con funciones diversas, puesto que todos son cuerpo del Señor”²⁶.

Ahora bien, esto no significa que el laico deba ser “clericalizado”; ni que el sacerdote debe secularizarse; ni que la Iglesia deje de ser lo que

es: “sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”²⁷; sino que del culto y adoración que todo el pueblo tributa a Dios nace la misión y el compromiso cristiano en el mundo.

Esta misión y compromiso están estrechamente vinculadas con la autonomía de las realidades temporales que, dentro del Magisterio, supone una gran novedad, ya que hasta este momento se consideraba que las realidades temporales, más en concreto los Estados, sólo podían ser confesionales, es decir, “ser voluntarios servidores del mensaje eclesial y sólo de manera excepcional deberían ser otorgados determinados derechos públicos también a aquellas religiones que no eran la verdadera religión”²⁸.

Una vez hecho un breve recorrido histórico tenemos que responder a la pregunta que nos hacíamos al comienzo.

A tenor de lo visto anteriormente, creo que la respuesta adecuada sería: *El cristiano es ciudadano del cielo y está en la ciudad del Cesar*.

Las razones que explican esta respuesta serían las siguientes:

a) El hombre es imagen y semejanza

No podemos olvidar que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. La imagen hace referencia a lo que es en cuanto creado por Dios. La semejanza, en cambio, señala lo que está llamado a ser: “ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es” (1 Jn 3,2).

Poner de relieve esta vocación del hombre, pensado por Dios para la santidad desde antes de la creación del mundo por medio de Cristo (cfr. Ef 1,4), manifiesta el carácter transcendente del ser humano y su relación con Dios, como origen y meta de su ser. En consecuencia, la

23. J. Ratzinger, “Iglesia y mundo: sobre la cuestión de la recepción del Concilio Vaticano II”, en Id., *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación*, (Madrid, 2017), 986-987.

24. Sigo para esto, aunque cambiando el orden a: J. Ratzinger, “¿Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II”, en Id., *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación*, (Madrid, 2017), 922-944.

25. Id., 931.

26. Id., 932.

27. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 1.

28. Cfr. J. Ratzinger, “¿Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II”, 941.



relación del hombre con su Creador no sólo abarca un aspecto concreto de su existencia, sino que es absoluta. La verdad del hombre, de lo que él es sólo se explica y se entiende desde la verdad de Dios. Y así lo comprendieron los primeros cristianos:

“Los que antes nos complacíamos en la disolución, ahora abrazamos sólo la castidad; los que nos entregábamos a las artes mágicas, ahora nos hemos consagrado al Dios bueno e ingénito; los que amábamos por encima de todo el dinero y los acrecentamientos de nuestros bienes, ahora, aun lo que tenemos, lo ponemos en común y de ellos damos parte a todo el que está necesitado; los que nos odiábamos y matábamos los unos a los otros y no compartíamos el hogar con quienes no eran de nuestra propia raza por la diferencia de costumbres, ahora, después de la aparición de Cristo, vivimos todos juntos y rogamos por nuestros enemigos y tratamos de persuadir a los que nos aborrecen injustamente, a fin de que, viviendo conforme a los bellos consejos de Cristo, tengan buenas esperanzas de alcanzar junto con nosotros

los mismos bienes que nosotros esperamos de Dios, soberano de todas las cosas”²⁹.

b) El cristiano es un consagrado

En la oración sacerdotal de Jesús, durante su última cena, el Señor pide al Padre: “Santifícalos/Conságralos en la verdad” (Jn 17,17). Por una parte, el verbo griego empleado se puede traducir tanto por “consagrar” como por “santificar”. Por otra, estas palabras van precedidas de otras que son significativas: “No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo” (Jn 17,16), y siguen otras que complementan: “Como tú me enviaste al mundo, así yo los envío también al mundo” (Jn 17,18).

Ser consagrado es ser expropiado, por tanto, toda la vida de aquel que participa en la muerte y resurrección de Cristo ha quedado transformado. La incorporación a Cristo, ser revestido por Él, que en la liturgia bautismal viene representado por la vestidura blanca impuesta al recién ungido con el crisma, no es algo coyuntural. La fe cristiana tiene capacidad “performativa”, es

²⁹. San Justino, *1 Apología* 14,2-3.

decir, no es algo superficial, ni temporal, ni circunstancial, es totalizadora³⁰.

c) Sentido martirial de la vida cristiana

En la convicción de haber conocido la Verdad, que es Cristo, y de vivir según ella, se sostenía todo el testimonio cristiano que, llevado hasta sus últimas consecuencias, conducía a la entrega martirial de la vida. El mártir era el auténtico testigo de este nuevo modo de vida.

Los primeros cristianos tenían el convencimiento de que sólo entregando la vida por fidelidad al Evangelio se llegaba a ser verdadero cristiano y verdadero hombre. San Ignacio de Antioquía, cuando era llevado encadenado a Roma para morir en el circo, escribía a la comunidad cristiana de aquella ciudad: “Cuando el mundo no vea mi cuerpo, entonces seré en verdad discípulo... Mi parto es inminente... No impidáis que viva; no queráis que muera... Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando eso suceda, seré hombre”³¹.

d) Sentido escatológico de la vida cristiana

“Acercándoos a él, piedra viva rechazada por los hombres, pero elegida y preciosa para Dios, también vosotros, como piedras vivas, entráis en la construcción de una casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo” (1Pe 2, 4-5).

El apóstol Pedro, al escribir a los cristianos, posiblemente de Roma, evidencia la nueva condición de los que son discípulos del Señor y de lo que eso conlleva.

La verdad en la que el cristiano es consagrado no es otro que Cristo mismo. Al ser sumergidos en Él, el día de nuestro bautismo, todo nuestro ser queda configurado con el mismo Señor

30. “... el cristianismo no era solamente una ‘buena noticia’, una comunicación de contenidos desconocidos hasta aquel momento. En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo ‘informativo’, sino ‘performativo’. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida”: Benedicto XVI, *Spes salvi*, 2.
31. San Ignacio de Antioquía, *A los romanos*: J.J. Ayán (ed.), *Padres Apostólicos*, Madrid, 2017, 264-265.

resucitado y participamos de la vida divina, lo que conlleva la participación en su triple oficio: sacerdote, profeta y rey. Así, todos los bautizados, participando del sacerdocio común, están llamados a presentar todo su ser y obrar como una ofrenda agradable a Dios para la santificación del mundo. Al mismo tiempo, como profetas, están llamados a ser testigos del Evangelio que salva. Y, como reyes, hacen presente el Reino de Dios, realizado en Jesucristo.

La “ciudad del Cesar” y la “ciudad de Dios” conviven en esta tierra hasta la venida gloriosa de Cristo. Ahora bien, la fe cristiana nos dice que es Dios, el Señor de la historia, quien dirige los destinos de los hombres. En consecuencia, el Dios que se ha revelado en Jesucristo es el que establece su dominio sobre todos los pueblos de la tierra.

Y al igual que conviven las dos ciudades, conviven también los que son sólo ciudadanos de una y los de la otra, es decir, siguiendo a San Agustín, los que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios, y los que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos. Los primeros consideran como premio la grandeza de la vida humana, el poder político, económico, etc... Han puesto en esto su esperanza y construyen la ciudad de los hombres al margen de Dios. Los otros son los que buscan su recompensa en los bienes eternos y forman el pueblo de Dios, como *civitas Dei*, en medio del mundo, que, saliendo de la esclavitud de Egipto, se dirige hacia la tierra prometida³².

En conclusión, estar en la ciudad del Cesar y ser ciudadano del cielo consiste en: “hacer presente en los ordenamientos de este mundo, que permanecen y deben permanecer como ordenamientos humanos, la nueva fuerza de la fe en la unidad de los hombres en el Cuerpo de Cristo, como elemento de transformación cuya plenitud la creará el mismo Dios, cuando esta historia haya alcanzado por fin su meta”³³.

32. Cfr. San Agustín, “La Ciudad de Dios” VIII, 24,2.

33. J. Ratzinger, “El enfrentamiento de Agustín con la teología política de Roma”, en: Id., *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*, 71.