

CONSIDERACIONES ACERCA DE LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO POLITICO DEL CRISTIANISMO.

Franco Cerutti

La participación, cada día mas generalizada, de los católicos en la vida política de sus respectivos países y, a menudo, en las luchas más encarnizadas que dicha participación supone y justifica (consecuencias de la renovada postura de León XIII que, a final del siglo XIX, legitimó aquella intervención de los católicos en las luchas políticas); el enfrentamiento de opuestas cosmovisiones por parte de los que se proclaman cristianos y los que sustentan ideologías distintas; la intervención, siempre más explícita y motivada desde un punto de vista doctrinario, de la Iglesia en asuntos que parecerían de estricta competencia de los Estados Soberanos; el repercutir en fin, de todas estas actitudes en el acontecer cotidiano constituyen otras tantas razones para justificar el que se plantee más de un interrogante acerca de tan incontrovertible realidad de hecho, y se trate de ubicarla en el marco de su correspondiente perspectiva histórica. De ahí el interés que puede tener una investigación, aunque somera, acerca de los orígenes y las sucesivas transformaciones del pensamiento y la praxis política de aquellas fuerzas que, a lo largo de los siglos, se han declarado y siguen declarándose cristianas.

Desde dos mil años a esta parte, la historia de la humanidad, o al menos de la humanidad occidental, se halla caracterizada, entre otras cosas, por un elemento desconocido al mundo antiguo: aquella antinomia entre Iglesia y Estado, entre poder temporal y autoridad espiritual, que otra cosa no es, desde luego, sino el momento práctico del eterno dualismo entre vida ético-religiosa y vida política. Esta antítesis ha asumido, a lo largo de los siglos, las formas más diversas y variadas, a tenor de las circunstancias históricas y ambientales que la acompañaron, pero, de

hecho, se halla en la base de la moderna civilización europea y constituye su rasgo quizás mas notable (1). Tampoco puede decirse que esté hoy superada: basta con pensar en sus más recientes —y no últimas, por cierto— fases, representadas por el Concordato italiano de los Pactos Lateranenses, por el Concordato con España; por la política hitleriana en relación con la iglesia católica, por el contraste siempre activo entre la ideología cristiana y la marxista, por la cotidiana polémica entre anticlericalismo y pensamiento conformista. Huelga poner en evidencia el interés de una búsqueda dirigida a aclarar y precisar la progresiva formación de este pensamiento en orden al Estado, esto es, el progresivo constituirse de la conciencia política del cristianismo (2). Puesto que tal ideología trae sus orígenes desde Jesucristo, no parece fuera de lugar comenzar las investigaciones justamente por los estudios del pensamiento y de la acción política de éste: es decir, proponerse el problema histórico de Jesucristo, considerado desde el punto de vista de la política.

Hemos hablado de problema histórico. Esto nos da a entender cómo nos plantearemos el asunto y

(1) Piénsese en las grandes luchas entre la iglesia y el imperio durante la Edad Media: piénsese en la famosa bula "Cum ex-apostolatus officio" de Paulo IV (1558); piénsese en el *Syllabus* (Ver: Pepe, *Il sillabo e la politica dei cattolici*, Roma (1945); etc.

(2) Ver: Salvatorelli, *Lo stato e la vita sociale nella coscienza religiosa di Israele e del cristianesimo antico*, en: *Studi Storici* XXI, 1913, págs. 365 ss. La importancia de este problema fue advertida por Taine. Véase: *Le régime moderne*, II, 142. También: Sorel, *De l'église et de l'état* Paris 1901, pág. 17.

cómo lo consideraremos (3): como *problema histórico* esto es, como un complejo de fenómenos que tienen vínculos de causa y de efecto con sus antecedentes y subsiguientes, que la lógica debe bastar a iluminar y a explicar, repudiando, al fin de esas explicaciones, todo elemento irracional, que, ciertamente, conviene a la leyenda y a la fantasía religiosa, pero desentona con la indagación historio-gráfica.

Nada nuevo afirmamos al decir que la moderna crítica histórica —gracias especialmente a los trabajos de los estudiosos franceses y alemanes— ha *descubierto*, por así decirlo, un Cristo que nada, o muy poco, tiene que ver con el de la tradición evangélico-eclesiástica, y el hecho de que este tenga solamente ciento cincuenta años de vida, como notó Drews (4), en nada merma su valor, como, por otro lado, nada podría añadir la remota antigüedad de aquél. Hay, pues, dos Cristos muy distintos: uno es el de los milagros, de las parábolas, de la última cena y de la resurrección, de la concepción virginal y de los Reyes Magos, en suma, el de la Iglesia: leyenda, culto, superstición, fe han contribuido, por partes iguales, a crear el mito simbólico. Existe luego el Cristo de los filósofos y de los historiadores que, restituido a su más probable realidad humana, se halla, no obstante, muy lejos de satisfacer las exigencias religiosas de los fieles, a cuyos ojos, más bien, aparece fantástica, arbitraria, blasfema construcción de espíritus escasamente religiosos. Ciertamente, nuestra mentalidad científica, aunque no rechace enteramente al primero, se siente más bien atraída hacia el segundo. Pero hay que cuidar mucho de no excederse, porque el Cristo que tuvo y que tiene importancia en la historia de la humanidad, el Cristo en quien fijaron las miradas los mártires de las persecuciones, los grandes pontífices del medioevo, los reformadores sociales antiguos y modernos, no es el histórico, sino el mítico. La importancia que tuvo el Cristianismo en la historia —y huelga decir que entendemos referirnos al complejo de enseñanzas y de principios que se dice inspirado por Cristo— se apoya enteramente sobre el Cristo mítico: la influencia que ejerció sobre la civilización antigua y moderna, sus disensiones con aquélla, su lento plasmarse, modificarse y formarse, hasta el punto de llegar a ser parte integrante de nuestra civilización, tiene sus raíces,

exclusivamente, en la figura del Cristo mítico. De éste, pues, debemos ocuparnos para hacer obra histórica; de aquél, solamente en consideración a la erudita curiosidad. Y, en efecto, si sólo quisiéramos ocuparnos del Cristo histórico, acabaríamos en la situación de Eisler, que, tras años de investigaciones compendiadas en un volumen de más de mil páginas (5), había, ciertamente, descubierto *su* Cristo histórico, más aceptable, sin duda, y más convincente que el místico redentor giovane, pero no había explicado nada —y nada podía explicar— del Cristianismo entendido como fenómeno universal, de la Iglesia como institución histórica, etc., etc. Ahora bien: no nos parece que pueda ser satisfactoria una interpretación de Cristo que no explique también estos fenómenos, bastante más importantes e interesantes, al fin y al cabo, que el de la existencia del mítico carpintero de Nazaret (6). En nuestro caso, en fin, será preciso renunciar a dos postulados oficialmente aceptados por el catolicismo, y que en la exégesis católica se deslizan a menudo cuando se trata de resolver intrincados problemas de filología histórica: la divinidad de Jesucristo (7) y el carácter inspirado de los Evangelios (8). Pero así como no debemos perder de vista lo que será nuestro principal objeto —esto es, el estudio de las relaciones entre cristianismo, en cuanto elemento constitutivo de la moderna civilización, y esta misma civilización— debemos, al mismo tiempo, fijarnos en la gradual transformación del Cristo histórico hasta el momento en que su leyenda cristalizó en las formas tradicionales. Cómo se ha producido aquel traspaso y bajo qué influjos y obedeciendo a cuáles exigencias, es un estudio indudablemente apasionante, pero que corresponde más bien a los historiadores de las religiones y, particularmente, a los de la antigüedad cristiana. Esclarecido así el planteamiento metodológico de nuestra investigación, pasamos a examinar, en su obra política, al Cristo histórico.

(5) Las obras de Eisler son todavía un inagotable filón de noticias. Ver: Goguel en *R.H.* CLXII, 218 y también Braun, *Où est le problème de Jésus?* Paris 1932, pág. 84.

(6) Ver: Goguel, op. ct., págs. 262 y 263 y Tilgher, *Cristo e noi*, Modena 1934, págs. 127 ss.

(7) Tal como fue definida en el concilio de Calcedonia. Ver: Mansi, *Conciliorum collectio etc.*, tomos IV y VII.

(8) El cual fue definido por el concilio de Trento con el decreto *De canonicis scripturis*. Ver: Loisy, *Histoire du Canon du N. T.* Paris 1891, págs. 6 ss.

(3) Ver: Monnier, *La mission historique de Jésus*, Paris 1914, pág. 329. También: Loisy, *Origini del cristianesimo*, Torino 1943, pág. 54, y Santangelo, *Vita di Gesù Cristo*, Bari 1933, pág. 5.

(4) *Le mythe de Jésus*, Paris 1926, pág. 234.

Las fuentes de que disponemos para reconstruir su existencia son, ciertamente, bastante escasas y poco fidedignas; así que nos hallamos, con frecuencia, en la más penosa incertidumbre (9). Los Evangelios sinópticos, con el conjunto de las obras que van bajo el nombre de Nuevo Testamento, el de Juan, los Apócrifos y algunos testimonios fragmentarios de autores clásicos o judíos: Tácito, Suetonio, Flavio, Josefo (10) y el Talmud. Que al Evangelio de Juan no puede atribuírsele crédito histórico, es cosa ya resuelta y parecería fuera de lugar insistir sobre ello (11). No estará de más sin embargo, advertir que, en relación inversamente proporcional entre ellas, se encuentran en este evangelio, la importancia a efectos de la historia y la importancia en cuanto a la formación de la leyenda (12). De los autores clásicos y judíos, críticos eminentes han establecido, hace ya tiempo, la credibilidad, y no parece que hayan intervenido razones suficientes para modificar sus conclusiones. De los Evangelios sinópticos, se ha discutido mucho y con demasiado empeño para que renovemos en estas páginas la polémica en torno a su valor. Baste decir que los consideramos como obras no históricas sino apologeticas, compuestas, no por historiografos, sino por hombres de escasa cultura, que, tras un cierto tiempo, quisieron fijar la predicación de sus maestros, sin rehuir, a menudo, y por obvias razones de propaganda, de exageraciones o invenciones. Los hechos se hallan descritos en ellos por su valor místico y no según su desarrollo histórico: toda la obra tiene más el carácter de un drama litúrgico o de una novela piadosa sobre la pasión que el de un documento histórico. Fuentes, en

(9) Ver: Bultman, *Jesus* Berlin 1926, pág. 12, y Boisset, *La primauté de l'esprit dans le message évangélique*, Paris 1937.

(10) De Flavio Josefo tenemos además un texto paleo-ruso, generalmente considerado apócrifo, que fue la base de todo el trabajo de Eisler. Ver: Bickerman, *Sur la version vieux-russe de Fl.-Jos.*, en: *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles 1936, págs. 54-84 y, en la misma colección, el estudio de Usani, *Comunicazioni alla XII sez. del congresso di Bruxelles etc.*

(11) Imposible, además que superfluo, dar aquí una bibliografía de los estudios sobre la credibilidad de los evangelios, sobre todo del de Juan. Remitimos únicamente a Harnack, *Wesen des Christentums*, 1903, pág. 13; Reinach, en *R.H.*, 1910 y Puech, *Hist. de la litt. grecque chrét.*, Paris 1938, I, 22. Véase también Omodeo, *Storia delle origini cristiane I. Gesù*. Messina 1923, págs. 229 ss.

(12) Ver: Harnack, op. cit., pág. 20.

fin, que van usadas con gran cautela y de las cuales se puede aceptar algún dato solamente cuando no resulte demasiado evidente el contraste entre ellos y lo que, por otras fuentes, sea conocido o sea lógico suponer.

Estamos bastante mal informados sobre la juventud de Jesucristo (13), y sobre el período de su formación viril y no podemos atribuir sobrado peso a las fábulas de los apócrifos. Sería, en verdad, muy interesante poseer algún mayor elemento sobre aquel período de su vida: saber cómo se formó y cómo alimentó en sí mismo la conciencia mesiánica, y, sobre todo —también esto es difícil de afirmar y dentro de límites precisos—, si tuvo él o no, una precisa conciencia mesiánica; sería interesante saber qué amigos, qué escuelas, qué enseñanzas frecuentara y qué problemas, ya desde entonces, se plantease. Desgraciadamente sobre todo esto reina la obscuridad más completa. Por lo demás, no tenemos serios motivos para suponer que su formación ético-espiritual haya sido muy distinta de la de sus coetáneos en general (14). Empezamos a estar más enterados de su existencia y de su actividad cuando inicia la profesión de su ministerio: período cronológico, por otra parte, que constituye una cuestión, esa también, *sub judice* (15). Algo más exacto podemos obtener en los evangelios mismos —y aquí su testimonio adquiere un valor positivo, casi forzosa admisión de los apologetas— a propósito del éxito, o mejor, del fracaso de su actividad de predicador. Que en último término, aquella predicación lograra, en efecto, un clamoroso fracaso, no parece lícito ponerlo en duda —hablamos, naturalmente, de fracaso contingente e inmediato—. El deplorable fin del hombre lo atestigua bastante mejor que cualquier inducción a posteriori; pero incluso durante su ministerio, Jesús no gozó de gran popularidad y simpatía por parte de la multitud lo cual se deduce de varios pasajes evangélicos: a menudo debe andar errante porque le persiguen los agentes del tetrarca (16); con más frecuencia todavía se le ruega que se aleje de la región de los gerasenos y de los samaritanos, posiblemente porque sus habitan-

(13) Ver: Durand, *L'enfance de J.C.*; Paris 1908.

(14) Ver: Stapfer, *J.C. pendant son ministère*, Paris s.f., II, 153.

(15) Ver: Mader, *Das einjährige Wirken Jesu*, 1927, y Scharberg, *Die chronologie des Leben Jesu*, 1928, que son las dos obras más recientes sobre la cronología evangélica.

(16) Mth XIV, 13.

tes no querían disgustos con la autoridad (17), y en fin no se le toma en serio en su propia ciudad, donde —lógicamente— quedan estupefactos de que el hijo del carpintero de la aldea se haya vuelto de golpe profeta, y aspirante a la realeza mesiánica (18). Logra, sí, provocar una reacción por parte de sus conciudadanos, pero no precisamente la que se prometía, ni entre aquellos que esperaba convencer y que aplaudirán, en cambio, su condena (19): se atrae la antipatía, el odio, la persecución de las clases dominantes, escribas y fariseos, a las que no cesa de infamar y de ridiculizar públicamente. Hubo, en suma, un trágico equívoco entre lo que él creía ser y lo que su pueblo esperaba y quiso, a toda costa, ver en él (20), hasta que, cansado, desilusionado, con uno de aquellos rasgos de psicología propios de la multitud, pidió la cabeza del hombre tal vez aclamado, ciertamente escuchado el día antes (21).

Es muy difícil, repetimos, establecer exactamente lo que Cristo quiso ser y apreciar el concepto que tuvo, él mismo, de su propia obra y misión (22): para esta apreciación es preciso igualmente tener en cuenta su originalidad y los elementos tradicionales. Israel esperaba al mesías (23): un libertador político con apéndices escatológicos. Jesús sintió con más fuerza el problema moral y fue llevado —probablemente— a atribuir menor importancia a los aspectos del mesianismo tradicional. Pero la verdad es que, buen hebreo, nato y crecido en un medio rígidamente nacionalista y escatológico, concibió su función también en sentido político, en realidad escatológico. Es difícil concebir un Jesús completamente desarraigado, extraño a las creencias más características de su ambiente y de su tiempo. Una cosa, de todos modos,

nos parece fundamental subrayar: no fue un político en el sentido moderno, un reformador social, un agitador preocupado de realizaciones económicas (24). No hay que excluir que, verdaderamente, a esta conciencia de su naturaleza, digamos, teórica, se deba la negativa a la realeza propuesta, de que habla Juan (25), a no ser que se trate, como es probable, de una invención del evangelista. Fue sobre todo un reformador *moral* y sintió hasta el grado máximo las urgentes exigencias de los problemas morales: en el sistema general que elaboró tuvo gran peso el espíritu; escaso, el mundo; y el problema político, propio de éste, no le apasionó mayor cosa (26).

Establecida en primera línea esta distinción, mejor dicho, esta oposición, hizo de ella un poco el *leit motiv* de toda su predicación: el reino de los cielos entendido en sentido moral como purificación interior de los espíritus (y con posibles complicaciones escatológicas) fue, si se puede decir así, su idea fija (27). Se acentuaron poco a poco los caracteres de los opuestos, de espíritu y materia, de tierra y cielo, de Dios y Mammón. La tierra se vuelve escabel a los pies de Dios (28); el menor en el reino de los cielos, mayor que el más grande entre los hombres (29); quien se exalta será humillado, quien se humilla se verá exaltado (30); nada le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si, al final, ha perdido su alma (31). Habiéndole preguntado los escribas cuál es el primero, el más importante de los mandamientos, reponderá sin vacilar: "El señor nuestro Dios es el único señor: ama al Señor con todo tu corazón y con todas tus fuerzas. El segundo mandamiento es este: ama al

(17) Luc. IX, 53; Mc. V, 17.

(18) Mth XIII, 57.

(19) Hay una curiosa analogía entre este *revirement* de la opinión pública y la de catorce siglos más tarde, de la que será víctima Jerónimo Savonarola.

(20) Ver: Santangelo, op. cit., págs. 48, 106, 112, 114, y 143.

(21) Ver: Monnier, op. cit., 279, nota (1) y Waibnitz, *Histoire de la vie de J.C.*, II, 91.

(22) Sucede que, apenas aludido, este problema es uno de los más controvertidos y que existe sobre él una riquísima bibliografía especializada.

(23) Véase sobre este problema Lagrange, en *Revue Biblique*, 1908 y 1905.

(24) Con muchas reservas son, pues, de aceptar las conclusiones de Lapéyre en *Le catholicisme social, le gallicanisme etc.*, Paris 1899. Ver también Puech, *Le christianisme primitive et la question sociale*, en: *Religions et sociétés*, Paris 1905, págs. 46 ss.

(25) VI, 15.

(26) Ver: Lahy, *La morale de J.C.* Paris 1911, págs. 119 y Omodeo, op. cit., pág. 111 y Lagrange, op. cit., pág. 286.

(27) Ver: Omodeo, op. cit., pág. 117.

(28) Mth V, 35.

(29) Mth XI, 12.

(30) Mth XX, 27.

(31) Mth XVI, 27.

prójimo como a tí mismo" (32). Seguramente que alguna huella de la educación recibida, alguna influencia del ambiente en que había vivido y vivía, no debió dejar de actuar sobre su espíritu (33), determinando de este modo zonas oscuras, imprecisiones, lagunas en su pensamiento donde, alguna vez, él mismo probablemente no habrá percibido exactamente los límites de la concepción moral, de la escatológica, de la política (34). No tuvo, en verdad, conciencia de las sutiles distinciones acerca de las cuales disputan hoy los historiadores en sus tentativas por determinar su pensamiento. Nos parece de todos modos de la máxima utilidad reforzar una vez más el concepto *fundamentalmente, sino exclusivamente* moral de su doctrina, porque, además de ayudarnos a entender más rectamente su obra, nos explica el carácter particular de los evangelios y la absoluta carencia de cualquier tratado que nos haya transmitido, de un modo orgánico y continuado, el eventual programa político del Cristo.

Inició, pues, su predicación después de haber organizado un primer núcleo de seguidores, escogidos entre individuos de baja extracción, a cuya espontánea, ingenua y un poco simple fe, no podían ser obstáculo una sólida preparación cultural y el ingenio afinado en la dialéctica casuística de las sinagogas. Dotado de una extraordinaria fuerza de sugestión, conocedor probablemente de algunas nociones de medicina práctica elemental, operó curaciones que parecieron —no sabemos si a los interesados y a los testigos o sólo a los devotos evangelistas— milagros. Empezó a hablar de sí mismo, a ser conocido, pero, por lo que podemos presumir, no mucho más de lo que lo fueron, o lo hubiesen sido, otros anunciadores, primero entre ellos, Juan el Bautista (35). Hemos ya apuntado el sustancial equívoco que surgió entre los hebreos y Cristo y acabó por resultar fatal: en un país agitado como Palestina, todo penetrado de un estremecimiento nacionalista y religioso que soñaba en la restauración del reino de David, no es sorprendente que el nuevo profeta, especialmente en gracia a

los prodigios que obraba, acabara por ser confundido él mismo con el mesías (36). Podemos legítimamente preguntarnos en este punto qué cosas había hecho Cristo para justificar un estado de ánimo particular en la muchedumbre y, eventualmente, en los representantes del poder. En verdad, muy poco, al menos en un principio: si tenemos fe en los evangelistas, y, mejor aún, nos fijamos en el silencio sobre este punto de las fuentes no cristianas, podemos concluir que se guardó mucho de desplegar una propaganda de agitador: habría, por el contrario, escapado, como se ha dicho, de la multitud que quería proclamarlo rey, habría prohibido severamente a los discípulos que lo aclamaran mesías intuyendo las peligrosas complicaciones a que se hubiese expuesto (37) —él mismo, requerido indirectamente por Juan, responderá muy vagamente a este propósito (38)—, habría pagado los tributos con regularidad (39), recomendando la obediencia a los poderes constituídos, independientemente de la intrínseca calidad de éstos (40): se habría, en suma, comportado, en conjunto, como un buen ciudadano. Lo que parece, más bien, haber sido el objetivo de sus enseñanzas, durante este período, son la predicación del reino de Dios, en el sentido especificado más arriba, y la polémica violenta, continuada, implacable contra los fariseos: polémica que acentuará todavía en el último período y durante su estancia en Jerusalén. Aún antes de iniciar la predicación, se retira en vigilia y oración al desierto, donde, según la leyenda, es tentado por el demonio (41). Sea cual sea el valor que haya de atribuirse a esta narración de los evangelistas, una cosa es importante y conviene advertirla en seguida: la respuesta que él habría dado a Satanás, a la tercera insidia: "Adora al señor tu Dios, y sólo a él rinde culto" (42). No parece inoportuna, en este punto, una breve divagación de orden filológico: el texto griego reza *latréuesis*; el de la Vulgata, *servies*. El significado exacto del primer verbo sería "rendir culto", *cultum tribuere*, *cultum reddere* (43); el verbo latino *servio*,

(32) Mth IV, 10.

(33) Ver: Garriguet, *Il valore sociale del evang.* Torino 1922, pág. 13 y passim.

(34) Por lo demás, Jesús no precisa gran cosa que lo vuelva un anunciador y un teorizador del reino. Gentile, op. cit., pág. 87.

(35) Los cuales, y Juan con ellos, acababan regularmente por tener cuestiones con la autoridad, volviéndose, sustancialmente, unos "indeseables" desde el punto de vista político. Ver Loisy, op. cit. pág. 59. Las relaciones entre Cristo y Juan son exhaustivamente analizadas por Omodeo, op. cit., pág. 102 y passim.

(36) Gentile, op. cit., págs. 100 ss.

(37) Mth XVI, 20.

(38) Mth XI, 4-6.

(39) Mth XVII, 27.

(40) Ver: Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, Milano 1923, I, págs. 21-22.

(41) Mth IV, 1-11, Lc IV, 1-13, Mc I, 12.

(42) Mth IV, 10-11.

(43) "colo, divinum cultum tribuere trini"

Zorell, *Lexicon graecum N.T.*, Paris 1931, págs. 761; "latreuo, apud ecclesiasticos autores accipitur pro religiose colo"; Damascenum 70, *Theo. Ling. Graec. Henrici Stephani etc.*, Paris 1846, V, 131.

aunque usado por los escritores escolásticos con valor de *colere*, tienen en griego su correspondiente exacto en *douleuo*, no en *latreuo*. En suma, en el texto griego, el pasaje sonaría exactamente: "a él rendirás culto", en el texto latino, "a él solo servirás". Sea lo de esto lo que fuere, la formulación de principio expresada es de gran importancia: los mártires cristianos que en los siglos futuros rehusarán sacrificar a la *éikon* imperial, ¿no se inspirarán acaso en ese principio? Y la máxima de la obediencia a Dios antes que a los hombres, cuando haya oposición entre los dos mandamientos (44), ¿no desciende, también ella, de aquel *illi solum servies?* Se ha hablado tanto del *reddite ergo Caesari*, pero nos parece de mucho mayor peso, por las consecuencias que habrán de seguirse, el fragmento en cuestión.

Habiendo reunido un cierto número de oyentes, Cristo, en un momento determinado, sube a una altura y expone la propia moral en el célebre sermón de la montaña (45). Poéticamente, es un fragmento exquisito, no cabe duda, y moralmente de una elevación nada común, aunque, como es fácil constatar, no presente caracteres de extrema originalidad (46). Por lo demás, sería muy extraño que una admonición tan revolucionaria, tan nueva y distinta, pudiera brotar improvisadamente, de un pensador aislado y no estuviese, en cambio, un poco en la atmósfera de la época y no constituyese uno de sus elementos característicos (47). Desde el punto de vista político nos interesa por cuanto —remachando la bien conocida distinción de los valores sancionó lo que podremos llamar el principio de la resistencia pasiva: "...bienaventurados los perseguidos por razón de justicia porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados vosotros cuando os ultrajen y os persigan y, mintiendo, digan contra vosotros toda clase de mal por causa mía. Regocijaos y alegraos porque vuestro reino es grande en el cielo: porque así han perseguido a los profetas que hubo antes que vosotros". Nos hallamos en un plano moral, no cabe

duda: ningún intento, ninguna alusión, ninguna referencia política. Sin embargo, también a propósito de este pasaje observaremos que palabras semejantes son susceptibles de adquirir —y lo adquirirán muy pronto— un significado particular, donde se multipliquen los adeptos y se cometa, frente a ellos, el error de violentar, por la fuerza y la persecución, sus convencimientos morales.

En este período, Cristo, continuando su propia predicación, debió de convencerse —la autosugestión es casi siempre un rasgo psicológico común a todos los reformadores (48)— de la importancia de su propia misión y quizá de su propio mesianismo. La confesión de Pedro, más aún, su réplica, luego que el apóstol manifestara una cierta preocupación por lo que podía suceder en Jerusalén, hubo de convencer a Cristo del equívoco que se había venido interponiendo entre sus ideales y la expectativa, no sólo de la muchedumbre, sino también de los discípulos, aún siempre tan cercanos de él: de ahí la prohibición a aquellos de saludarlo mesías y la respuesta amargada que da a Pedro: "Vete de mí, Satanás: tú me escandalizas. Tú no tienes el sentido de las cosas de Dios, sino de las cosas de los hombres" (49).

Pero no bastaba dolerse y decir a Pedro "Vete de mí, Satanás": era preciso realizar el propio programa, continuar el propio apostolado, triunfar en la propia misión. ¿Explicar a la multitud cuál era el reino de los cielos? ¿Hacer comprender que, no la mesiánica restauración del reino de David, sino la purificación de los corazones y de las almas, era lo importante? ¿Convencerles de que en esto estaba el secreto de la salvación y no en vanas restauraciones terrenales que hubiesen reducido las proporciones y el ámbito de un acontecimiento grandioso a una reivindicación "regalista" de autonomías civiles? (50). Era una empresa desesperada: el pueblo no hubiera podido comprenderle —el hebreo menos que otros: su popularidad, ya escasa, hubiera quedado totalmente comprometida y con ella se habría desvanecido la posibilidad de triunfar en la proyectada reforma moral, en la obra de la redención. Fue tal vez en este punto, y al impulso de estas consideraciones, que Cristo se resignó ante el fatal equívoco (51) para no

(44) Fue, en sustancia, remitiéndose a este concepto que, recientemente, un obispo en Italia, ha rehusado comparecer, asegurando que no debía rendir cuentas sino a Dios, al Pontífice y a su propia conciencia.

(45) Mth V, VI, VII. Loisy piensa que el sermón, en realidad, no fue nunca pronunciado: Ver: op. cit., pág. 64.

(46) Muchos fragmentos se corresponden con el pensamiento estoico. Ver. Talamo, *Le origini del crist. ed il pensiero stoico*, Roma 1902.

(47) Virgilio, Egloga IV y Paulo, *Ad Gal IV 4* ("plenitudo temporum").

(48) No estamos de acuerdo con Gentile, op. cit., pág. 101.

(49) Mth XVI, 23.

(50) Buonaiuti, *Storia del crist. Vol. I*, pág. 41.

(51) Bastante agudo en este punto, Guignebert, op. cit., pág. 257 y Maurenbrecher, *Von Nazareth nach Golgotha*, Berlin 1909, págs. 230-252.

arruinarlo todo, y decidió interpretar el papel del redentor mesiánico en el sentido judaico, único medio de hacerse comprender y seguir por el pueblo (52). Por lo demás —lo hemos dicho más arriba—, si la suya fue una doctrina eminentemente moral, no lo fue, quizás, exclusivamente, y él mismo no fue del todo extraño a los esquemas tradicionales del pensamiento judío.

Bajo la influencia, pues, de estas consideraciones, decidió trasladarse a Jerusalén, convencido, no obstante, de que graves complicaciones podían derivarse de ello, para hacer una entrada que revelase sus pretensiones mesiánicas, en el tiempo de la Pascua, cuando se reunían allí hebreos llegados de todas partes de Palestina. Así empezó la segunda parte de su ministerio, que se acabaría muy pronto con su apresamiento y su condena a muerte.

Tomada, pues, tal resolución, Jesús se aprestó a la entrada mesiánica (53): elegida una mula blanca (54), rodeado de los apóstoles y de algunos fieles que, probablemente, lo habían acompañado en aquel viaje, entró en la ciudad. El hecho no parece haber impresionado a los contemporáneos (55): habría, eso sí, una pequeña muchedumbre de curiosos y desocupados, como siempre en estos casos, y con ellos algún creyente sincero, convencido de asistir a la tan suspirada venida del mesías de Israel. No pensamos, sin embargo, que el hecho tuviese amplias repercusiones, porque, aparte el testimonio —en este caso no sospechoso— de Lucas, que nos muestra a los mismos apóstoles afanados por tender mantos a su paso (56) y a cantar sus alabanzas, existe la circunstancia, mucho más fehaciente, de que la autoridad romana no creyó oportuno intervenir ni adoptar medidas de policía contra Cristo que, por el contrario, fue libre de continuar por algunos días su propaganda (57).

Ni siquiera en estas circunstancias Cristo se comportó como un agitador político: solicitado por pareceres que podían implicar una actitud de esta naturaleza, buscó más bien —con un sentido de hastío— sustraerse a las demandas, acaso con hábiles

escapatorias. Era evidente que no los problemas políticos, sino los ético-religiosos, estaban en su corazón. Su hostilidad va sobre todo hacia los escribas y los fariseos que han disfrazado la ley (58); su polémica es con éstos y todavía no con los romanos, que, sin embargo, ocupaban militarmente el país y lo tenían bajo el yugo, no leve, de la ocupación. De ahí el episodio del Templo, de donde expulsa a los vendedores; de ahí el agudizarse el odio de los sacerdotes, que buscarán, por todos los medios, librarse de él. Con la probable complicidad de uno de los apóstoles —que alguna pelea con los compañeros o unos celos motivados por las preferencias puestas en otro o, más simplemente, la frágil naturaleza humana, ha hecho apostatar—, un grupo de individuos, probablemente bajo las instrucciones y por encargo de los sacerdotes (59), logra apropiarse de su persona, mientras se encuentra, con los propios discípulos, en el huerto de Getsemaní, orando y meditando (60). Es fácil para la turba capturar al *naabi* que no se defiende y, que en cambio tiene, no menos que el moderno Gandhi, horror de la sangre y de la violencia. Se deja conducir fácilmente, en tanto que los discípulos no hacen, en honor a la verdad, un muy buen papel (61). Un primer proceso sunario del Sanedrín, en el cual, no obstante la dificultad por recoger testimonios decisivos a cargo suyo (62) —y ¿no es ésta una prueba más del carácter no político de su predicación en Jerusalem? —, se le declara culpable de blasfemia, de infracción de la Ley y se decide conducirlo ante el tribunal romano, único competente para imponer la pena de muerte, desde

(58) Ver: Santangelo, op. cit., págs. 176-180.

(59) Nos parece que el prendimiento de Jesús fue de iniciativa hebrea y que los romanos permanecieron al margen: Ver Monnier, op. cit., pág. 267. De hecho, aparte el testimonio de los Sinópticos, que no puede ser decisivo dada la actitud polemista antijudaica que los guiaba, ¿cómo explicar el silencio de las fuentes no cristianas y, especialmente, de F. Jos., que, sin embargo, narra con minuciosidad cómo fueron reprimidas las otras agitaciones judías de la época, fuera la de Judas Gaulonita por el legado Sulpicio Quirino (*B.J.*, II, 9, 4), fuera la surgida a causa de la construcción del famoso acueducto con el dinero del Templo, por el propio Pilatos (Ant. XVI, 1-6; *B.J.* II, 8,1), fuera la del profeta Teudas, cuyo séquito fue dispersado por la caballería romana de Cristo Fado (Ant. XX, 5) o la del judío egipcio en el monte de los Olivos (Ant. XX, 8, 6)? No son, sin embargo, de la misma opinión Guignebert, op. cit., pág. 573, ni Waibnitz, op. cit., págs. 147-150.

(60) *Mth* XXVI, 47-56.

(61) Klein, *Jésus et les apotres*, Paris 1931, pág. 280.

(62) *Mc* XIV, 55.

(52) Cfr. Guignebert, op. cit., y *Manuel de l'histoire du christianisme: Les origines*, Paris 1906, pág. 211.

(53) Ver: Puech, op. cit., I, 21.

(54) Muchos críticos sostienen que este pasaje es imaginario y que fue introducido simplemente para el cumplimiento de la profecía bíblica.

(55) No es la opinión de Waibnitz, op. cit., pág. 17.

(56) La costumbre de tender mantos a manera de alfombras era bastante antigua: Heródoto, VII, 34, etc.

(57) Ver: Goguel, op. cit., págs. 210.

que el Sanedrín no tiene ya el *ius gladii* (63). No olvidemos que, frente al teórico, al soñador, al utopista, se hallan hombres astutos, políticos en el verdadero sentido de la palabra, habituados al compromiso entre las propias aspiraciones, las del pueblo y el principio romano "*quod principi placet, legis habet vigorem*". El sumo sacerdote es Caifás. Cristo, finalmente, está ante Pilatos (64): sobre este episodio de su vida, los críticos han divagado un tanto caprichosamente. Sobre la fe de los evangelios, muchos atribuyen al procurador romano una lógicamente inexplicable benevolencia hacia el desafortunado predicador: benevolencia que habría sido dirigida, tanto a convencerlo, como a intentar repetidamente arrancarlo a la muerte por medio de procedimientos legales, cosa en evidente contradicción con lo que sabemos de él (65), y desde luego incompatible con la dignidad de un gobernador romano en tierra de ocupación (66). En realidad, no hay necesidad de imaginar todo esto. Pilatos era un hombre de buen sentido, enérgico, razonable, con un vivo sentido de la responsabilidad de su cargo, pero autoritario, tal vez violento, un administrador de temperamento militar, como hacían falta en Roma, en los lejanos confines del Imperio. Ya en otras circunstancias ha demostrado no ser un hombre que se deje tomar el pelo: hace ocho años ocupa un cargo en el que sus predecesores duraron muy poco (67). ¿Por qué tendría que mostrar toda esta simpatía y esta benevolencia hacia Cristo? ¿Por qué debería —el, habituado a sacrificar decenas y centenas de inocentes a la razón de Estado— preocuparse por la vida de un

oscuro predicador hebreo? (68) ¿Por qué habría de meterse contra las autoridades locales, a riesgo de tener disgustos con Roma, como ya había sucedido en otras ocasiones? Y, en fin, ¿por qué debería correr el azar de una revuelta o al menos de desórdenes populares, y, además, en un momento en que las fuerzas militares de que dispone son escasas? (69). Sus informadores, a Pilatos, naturalmente no debían faltarle (70) —ya le habían referido probablemente de qué trataban aquellas predicaciones del nuevo maestro llegado a la ciudad durante la semana santa, y es bastante probable que, poco inclinado a las sutiles distinciones entre mesianismo nacional, escatológico y moral (71), entre reino de los cielos en cuanto ideal de perfección moral y reino de Israel en cuanto realización terrena, Pilatos, hombre al que no eran familiares las contraposiciones usuales en el lenguaje figurado de Cristo (72), no perdiera de vista al predicador, temiendo complicaciones de carácter político (73). "*Il suffisait que l'autorité fut prevenue, pour etre inquiète, et qu'elle fut inquiète por être aussitot menacante*" (74): al menor anuncio del reino de Dios, Herodes había respondido con una amenaza; podemos imaginar cuál debió ser la reacción de Pilatos. Cuando lo vió ante sí y le habló, comprendió probablemente la situación; comprendió que el hombre que le habían llevado para ser juzgado no era de aquéllos que pueden verdaderamente representar un peligro —inminente— para el Estado; comprendió que con sus ideas vagas y confusas sobre la realeza no habría, sin duda, hecho sombra a Roma; comprendió que, en el fondo de todo el asunto, se hallaban las habituales contiendas religiosas de los partidós judaicos y la animosidad de los poderosos sacerdotes de Jerusalém. Sin embargo, como hombre ponderado, de largas miras, acostumbrado a considerar *in primis* los intereses del Estado, este buen funcionario no se dejó llevar por la piedad

(63) Con motivo de la deposición de Arquelao, el Sanedrín perdió el derecho de condenar a muerte. Conf. Fl. Jos. Ant. XVII, 12. 1-5. Ver: Lemann, *Del valore dell'assemblea che condannò a morte G.C.*, Modena 1877.

(64) Mc XV, 1-20, Mth XXVII, 11, Lc XXIII, 1-25, Juan XVIII, 28-40.

(65) Fuentes para el carácter de Pilatos, además de Lc XIII, 1, Fl. Jos. en muchos pasajes, Tácito, *Annales*, XV, 44. Sobre las dificultades de su cargo en Palestina, véase: Guignebert, op. cit., pág. 54 y Fillion en *Dictionaire de la Bible*, 1903, pág. 430. El desempeño de su cargo debió de ser tanto más difícil por cuanto Tiberio tenía la costumbre de seguir personalmente la obra de sus funcionarios y los asuntos relacionados con ella. Ovidio, *Pont.* IV, 9, 126, para lo cual, Reinach en *Cultes, mythes et religions*, Paris 1904, III, 16.).

(66) Por ejemplo, el cambio propuesto con Barrabás (Fl. Jos., Ant. XVIII, 3,2). Viene indicado con los términos *lestricós*, y *lestricoi* indica, en Jerusalém, a los fanáticos nacionalistas palestinos. (B.J. II, 13, 6; Anto. XX, 8, 6.).

(67) Dion Casio, LIV, 13-15.

(68) No estamos de acuerdo con Strauss, *Vie de J.C.*, Paris 1868, II, 549.

(69) Pilatos, en total, disponía de un ala de caballería y de cinco cohortes de infantería: en conjunto, cerca de tres mil hombres Fl. Jos., Ant. XX, 8, 7. Véase: Guignebert, op. cit., pág. 51.

(70) Ver: Ollivier, op. cit., pág. 193.

(71) Ver: Monnier, op. cit., pág. 65. Recuérdese la gravedad del *crimen laesae maiestatis*, especialmente bajo Tiberio. Tácito, Ann. III, 38.

(72) Loisy, *Les évangiles synoptiques*, etc., pág. 222.

(73) Guignebert, op. cit., pág. 507, y Goguel, *Juifs et romains dans l'histoire de la passion* cit. pág. 317.

(74) Ver: Loisy, *Les évangiles* cit., pág. I, 214.

ni por el sentimiento personal: apreció fríamente la cara y la cruz de la moneda, sin dejarse impresionar por los clamores de la multitud y por las amenazas de los fariseos: en el fondo, Cristo podía muy bien no ser culpable de los actos sediciosos que se le atribuían para perderlo a sus ojos; antes bien, probablemente no lo era del todo (75): no era él de la madera de aquel Judas Gaulonita que le diera muy otras molestias poco antes (76); pero se hallaban en Jerusalén y en el tiempo pascual, lo que equivalía —desde su punto de vista— a encontrarse poco menos que sobre unas arenas movedizas o sobre una isla volcanica. Una nadería podía ser suficiente para hacer estallar, entre aquel pueblo rebelde, la chispa de una revuelta nacionalista y Cristo, con su predicación mesiánica, podía muy bien constituir aquella chispa. Pilatos no quería molestias: la vida del predicador no valía, ciertamente, la seguridad y la estabilidad de la *res pública*; mejor prevenir que reprimir: en homenaje a la razón de Estado, Jesús será sacrificado. Pero Pilatos es un romano y tiene un vivo sentido del derecho (77): el proceso que han entablado contra Jesús los sacerdotes judíos lo convence muy poco. Quiere ver claro. El mismo interroga al prisionero. “¿Eres tú el rey de los judíos?” (78). He aquí el punto sustancial: si Cristo niega, bien; pero si confirma su propia realeza, esto será suficiente para condenarlo, las pretensiones mesiánicas constituyendo, a los ojos del funcionario romano, delito contra el Estado. Jesús, interrogado, admite francamente dignidad mesiánica: esto basta para perderlo y esto basta, sobre todo, para darnos cuenta de qué poco político fue (79). ¿Podía pensar que aquel rígido gobernador, hombre práctico por excelencia, autoritario, decidido, habría penetrado las sutiles declaraciones de un casuista israelita? Y que, sobre todo, ¿se habría preocupado por hacerlo? ¿A cuenta de qué? Evidentemente, una respuesta afirmativa se habría tomado *ad literam* y

habría acarreado las temibles consecuencias. No fue éste, ciertamente, el cálculo de un avisado político, mas bien, el gesto de un idealista, de un soñador, de un moralista dispuesto a sacrificarse. Una vez más Cristo se daba cuenta del equívoco que había surgido (80); equívoco que había ido juntando en torno a él —así como a un cierto número de convencidos— un grupo de fanáticos que, dentro de poco, desilusionados, lo abandonarían: equívoco que, ahora, a los ojos del funcionario de la Roma imperial, le valdrá la cruz. Descorazonado, intuye que la defensa es inútil. Podría implorar gracia, prometer retirarse a la vida privada. Probablemente de nada serviría. Prefiere entonces un fin digno que, al menos, salve el fracaso sufrido. No se disculpa, calla (81), sufre los escarnios y las afrentas de la soldadesca, es crucificado (82). Sin saberlo, esparce una semilla que fructificará y que, semejante al granito de mostaza, se volverá el mayor de los árboles, tanto que las aves del cielo irán un día a reposar entre sus ramas (83). La fuerza de su ejemplo ejercerá una virtud mágica sobre sus discípulos; sus enseñanzas —no por los elementos escatológicos y políticos, ciertamente de muy poca importancia, sino por su profundo valor moral—, no caerán y serán, en cambio, continuadas y difundidas por los apóstoles y por los más fieles discípulos. Arraigarán porque responden admirablemente a las exigencias del nuevo tiempo, porque hay una intensa necesidad de renovación en el aire, que embiste, en sus cimientos, toda la civilización contemporánea, y cuando el Estado intentará sofocarlas, los mártires, cayendo a centenares y a millares, como él cayó ante Pilatos, demostrarán su incontenible vitalidad.

Esta es, poco más o menos, la reconstrucción del Cristo histórico, de su personalidad, de sus obras. Veamos, ahora, lo que es más interesante: cómo a este personaje ha ido gradualmente sobreponiéndose otro, adquiriendo muy pronto una influencia considerable sobre el desarrollo de la civilización posterior y cómo ésta, lentamente, absorbiera aquellos nuevos principios, que sin ser fruto directo de su predicación, representan, en verdad, sus desarrollos indirectos “por los rebotes de la historia sobre la fuente que la crea”

(75) Esto explica por qué Pilatos no volvió detalladamente sobre la acusación. Ver: Weibnitz, op. cit., 220.

(76) Para la revuelta de Judas Gaulonita, véase *Acta V*, 37, y el citado Fl. Jos.

(77) Ver: Guignebert; op. cit., pág. 571.

(78) Mth XXVII, 11. La construcción con el pronombre inicial denotaría, según Fillion, (op. cit., pág. III, 415,) la gran admiración de Pilatos. Ver Santangelo, op. cit., pág. 205, aceptando la tesis del cual, el apelativo o *basileus ton judaion* tendría simplemente un valor reconocitivo. Ver, no obstante, Dalmann, *Die Worte Jesu*, pág. 77, y Roses, *Etudes évangéliques*, en R.B. 1899, 351.

(79) Ver: Allo, *Le scandale de Jésus*, Paris 1927, pág. 105 ss.

(80) Esta tesis no parece compartida por Stapfer, op. cit. III, 86-87.

(81) Es un silencio muy distinto del que más tarde Plinio el Joven juzgará “pervicacem certe et inflexibilem obstinationem”, en Ep. X, 97.

(82) Ver: Rosadi, op. cit., pág. 2 ss.

(83) Mth XIII, 31.

(84). Y busquemos, también, cuánto había en él de potencial, cuánto, en suma, contuvieron sus enseñanzas de posibilidad *in fieri*, cuál fueron luego, su significación y alcance.

Una gran parte de las máximas, de los preceptos, de las parábolas atribuidas a Jesucristo tienen la característica de que, consideradas independientemente de las circunstancias en que fueron pronunciadas y que, por lo tanto, las explican lógicamente, es posible, más aún, es relativamente fácil, atribuirles un peso del todo especial. Son, por excelencia, *slogans* que, en su forma incisiva, simple, aptos luego para ser penetrados y retenidos por las almas simples, gozarán pronto de gran popularidad, sobre todo por el prestigio de la persona a quien venían atribuidos. En este aspecto, será preciso, además, buscar una de las razones por las cuales los críticos, antiguos y modernos, no se contentaron casi nunca con su significación literal atribuyéndoles, en cambio, un significado y un alcance que, las más de las veces estaban muy lejos de tener. Parecía imposible que una figura considerada divina -o casi- se hubiese limitado a afirmaciones de significación recóndita: donde no era fácil aprovecharlas se quiso, a fuerza de partir cabellos en cuatro, aprovecharlas igualmente y así sucedió a menudo ya que cada uno, y sobre todo los católicos, miran el evangelio desde lejos, filtrado por la experiencia de diez y nueve siglos, tratando de encontrarse a sí mismos (85), olvidando que Jesús no ha vivido en tal ambiente, ni el cristianismo ha nacido en esta atmósfera transcendental (86), haciendo hablar y actuar a Cristo y a los apóstoles como habrían hablado y actuado teóricos modernos, ricos de experiencia político-filosófica, social y teológica. La explicación de todo esto es obvia: basta recordar como al Cristo histórico, ha ido gradualmente sustituyéndose y, antes aún, sobreponiéndose la Iglesia como institución terrena, con su preparación, su cuerpo doctrinal, sus cuadros directivos, cosas, todas ellas, lejanísimas de las predicaciones de su fundador. Así, cuando Cristo, en el desierto, responde al demonio "illi solum servies", no afirma nada particularmente nuevo (87): no es otra cosa que el viejo mandamiento de la ley mosaica: "Yo soy el señor tu Dios, no tendrás otro Dios fuera de mí". Es un pensamiento que enlaza directamente con la prece-

dente elaboración doctrinal judaica y encaja en ella perfectamente: sus consecuencias pueden ser, todavía, muy graves (88), si quiere prestársele un carácter político que, ciertamente, no tiene. Es sabido que la tolerancia religiosa respecto de los pueblos subyugados, consentía a los hebreos, vencidos por los romanos, el culto monoteísta de Jehová; es sabido que las mismas monedas en curso en Palestina no llevaban la efigie del emperador y los soldados no exponían las enseñas militares (89), para no ofender el sentimiento religioso de los súbditos (90): pero lo que podía ser tolerado frente a los judíos, pueblo étnicamente, culturalmente, geográficamente bien definido, no podía ser tolerado frente a los cristianos, miembros de una organización esparcida un poco por doquier, ora fuera, ora sobre el Estado y, por su misma lógica interior, dirigida hacia el proselitismo. Así, cuando Cristo, interrogado por los astutos saduceos, responderá que hay que dar al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios, la respuesta no contiene nada de extraordinario: no es, tal vez, más que una habil escapatoria (91), con la cual el Galileo busca esquivar las asechanzas de sus adversarios, como la anterior relativa al bautismo de Juan (92). Por lo demás, la respuesta encaja perfectamente en el sistema general de contraposición entre lo inmanente y lo transcendente. Pero decir que, con esta parábola, quiso distinguir la vida política de la religiosa, el poder temporal del espiritual, el Estado de la Iglesia, significa atribuir a un carpintero nazareno de hace dos mil años -y admitimos de buen grado que se trataba de un individuo excepcional- la conciencia y la madurez de un estadista moderno, experto en las seculares contiendas entre Iglesia y Estado (93).

Cuentan, también en este caso, no tanto sus palabras directas, como las consecuencias que puedan sacarse de ellas. En la mente de pontífices y de estadistas de la altura de León Magno, Gregorio VII, Inocencio III, Bonifacio VIII; a los ojos de un estado

(88) Pensamos, no obstante, en las conclusiones que sacará Orígenes, *Cont. Cel.* V, 37.

(89) Ver: Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, II, 243.

(90) Esto dió origen a uno de los tantos incidentes enérgicamente reprimidos por Pilatos.

(91) Santangelo, op. cit., pág. 186.

(92) Mth XXI, 23-27.

(93) Y, sin embargo, incluso críticos autorizados no han resistido la tentación de atribuir a esta "battuta" significados transcendentales. Ver, entre muchos otros, Puech, op. cit., pág. 43; Harnack, op. cit., pág. 105. Curiosa la interpretación de Eisler, para la cual véase Goguel, en R.H., pág. 256 ss.

(84) Santangelo, op. cit., pág. 237.

(85) Loisy, *Le origini* cit., pág. 68.

(86) *Ibid.*, pág. 69.

(87) Ver: sobre este punto, Gentile, op. cit.

mayor político fino y preparado como el que la Iglesia tuvo a lo largo de los siglos, no podía dejar de saltar a la vista la ventaja que se deducía de aquel *calembour* y la autoridad que podía derivarse para sus tardíos continuadores. Y por lo demás, que la Iglesia no haya andado siempre en demasiadas menudencias a la hora de justificar los propios sueños teocráticos y las propias ambiciones temporales, claramente lo demuestran los varios "*Constitutum Constantini*" y parecidos documentos apócrifos, salidos de las cancillerías pontificias. A los continuadores de la obra de Cristo, a aquella gran realización histórica, a aquel ente político que se llamó iglesia católica, es a lo que se debe, si así puede decirse, el "beneficio" de aquella máxima, el significado *a posteriori* atribuido a ella (94), así como a ella y no a Cristo debe atribuirse la proclamada supremacía de los sucesores de Pedro sobre los otros obispos metropolitanos, supremacía, que por lo demás, hacían tan lógica como necesaria, razones históricas, geográficas, políticas, sociales.

Fue el apremio de los tiempos nuevos y de los nuevos acontecimientos, el progreso de la civilización, el mismo acontecer de la historia, la creación de una nueva situación de hecho, que luego el cristianismo intentó justificar en un plano jurídico, adecuándolo todo a sus propias teorías: una obra semejante no habría sido posible, no ya al modesto naabi, sino a ninguna energía individual. Si decimos pues que en su predicación había muchos puntos que podían hacer más realizable este proceso, no estaremos, ciertamente, lejos de la verdad: el tono general espiritualista, místico, el gesto dirigido enteramente a la búsqueda de nuevas verdades, podían, por sí mismos, ayudar a quien —como lo hicieron los cuadros directivos de la Iglesia— hubiese tenido la intención de conducir una polémica contra la antigua concepción de la vida y sus valores.

Podemos preguntarnos en este punto: ¿Fue Jesucristo un buen ciudadano? ¿Profesó teorías o doctrinas anárquicas y de cualquier modo contrarias al Estado? ¿Intentó de algún modo minar su autoridad? Y, en consecuencia, ¿fueron justificados el proceso y la condena infligidos por la autoridad romana? No es muy difícil responder a tales cuestiones. En sentido estricto, Jesús fue un buen ciudadano: pagó los tributos, intentó apartarse, en toda ocasión, de desórdenes y turbulencias, se plegó a la autoridad constituida, recomendó en muchas ocasiones la obediencia a ella. Pero en esta misma

aquiescencia está su gran revolución, su gran indisciplina, su gran anarquía. Obedeció, respetó, se dobló, no porque fuera convencido, de que era éste su deber cívico, sino porque, preocupado exclusivamente de los fines morales y religiosos, no les atribuyó ningún peso ni valor (95). La tierra, el siglo, el Estado, no tuvieron para él el menor sentido: el mundo fue un escalón a los pies de Dios; el mayor en el reino de los hombres, el menor en el reino de los cielos. El emperador, el procurador, la autoridad terrenal no tendrían ningún poder si no lo hubiesen recibido de Dios y Dios lo concede en vista del sensato, del bueno, del justo obrar (96). ¿Y quién no ve cuán breve es el paso de esta postura a la extremada del medioevo o, si añadimos una migaja de escatologismo, de los turbulentos milenaristas? (97). ¿Quién no ve cómo esto distingue, divide, opone las dos sociedades? (98) y sea, sustancialmente, un minar los cimientos del concepto de estado, de autoridad, de poder? Al menos en el sentido clásico (99). Si luego nosotros, espectadores lejanos de la transformación lógica y necesaria de la civilización de su fase antigua hacia la moderna, todo esto podemos creer que es justificado y, más bien, inevitable, está claro que una semejante filosofía de la historia no podía albergar en el ánimo de los legados imperiales del siglo primero. Por eso, en un período bastante crítico de la historia de Roma; en un momento en el que una infinidad de problemas de orden social, político, económico, militar, se presentaban a los ojos del legislador; en un período en el cual el vastísimo imperio estaba prácticamente asentado sólo en la conciencia de la universalidad romana —que también era un particularismo (100)—, en el culto de la Dea Roma y del emperador (101)— algo como el *Commonwealt* que se sintió ligado a la persona de Su Majestad británica—, toda tentativa de infringir, aunque fuera supe-

(95) Stapfer, op. cit., pág. 476.

(96) Juan, XIX, 11.

(97) Ver: Costa, *Religione e politica nell' impero romano*, Torino 1926, pág. 149.

(98) Ver: Boissier, *La fin du paganisme*, II, 398.

(99) Ver: Battaglia, op. cit., XXVII, 674.

(100) Ver: Paribeni, en *Riv. Int. di fil. del dir.*, VIII (1934), págs. 534 y passim.

(101) Pincherle, *Cristianesimo e imp. rom.*, en R.S.I., IV, IV, II, 50, pág. 463, y Salvatorelli en *Riv. di sc. della relig.*, 1916, pág. 102 ss. También las observaciones de Barker en *La concezione romana dell'impero etc.*, Bari 1938, págs. 10 ss.

(94) El cual, tal vez, no tuvo nunca ocasión de pronunciarla.

era un delito contra el Estado (102). Poco importaba a los magistrados romanos el futuro mesías, el reino escatológico: les importaba el rey de Israel, el hijo de David y, bastante más, el peligro que ello representaba. Por lo demás, los hechos demostrarán que no se equivocan: muy pronto no se podrá contener esta nueva doctrina; muy pronto, con el ejemplo de su maestro, los mártires —conste que los mártires hacen la fe, y no viceversa— los mártires subirán, por millares, al patíbulo después de haber afirmado —cosa execrable e inaudita para un *civis romanus*— que el emperador no es el primero, sino el segundo para Dios (103) y que, antes de ser “arkentou biou kai tés zoes” como se había dicho de Augusto (104) es un “amo malvado” (105); que todos los poderes terrenales son, no solamente extraños, sino enemigos de Dios (106), que son inicuos (107): ellos, por tanto, no los reconocen (108), y les contraponen, *su imperium*, su Dios, en cuyas milicias quieren servir (109), en tanto que rehusarían servir en las del Estado (110), criatura diabólica y signo del mal (111), del cual intentan apartarse hasta adquirir una mayor conciencia de su naturaleza y de sus peculiares cualidades (112). Se dirá, en este punto, que todo esto no lo dijo nunca Cristo y que él, en cambio, se mostró muy conciliador y respetuoso —su mismo sacrificio lo prueba— con la autoridad. Es cierto, pero también lo es que una doctrina de la cual pueden deducirse con tanta facilidad corolarios tan audaces, se debe considerar extremadamente peligrosa y digna de ser combatida con todo esfuerzo. El materialismo histórico, la ideología marxista, la dictadura del proletariado son doctrinas que, en la sucesión de los acontecimientos

históricos, un día tal vez se afirmarán como soberanas, con la prevalencia de los nuevos esquemas y de las nuevas tendencias: sin embargo, ¿quién no las combate, entre cuantos sostienen una bien arraigada y vigilante conciencia liberal? Todo acontecimiento histórico quiere ser mirado a la luz del tiempo que le fue propio y no a través de la experiencia de los siglos siguientes. Así el cristianismo, hoy reconocido como elemento esencial de nuestra civilización, e identificado, en buena parte, con esta misma civilización, debía lógicamente aparecer, a los ojos de los contemporáneos de Virgilio, de Tácito, de Marco Aurelio, execrable aberración, “superstitio illicita, nova” (113), “prava, inmodica” (114) “exitialis” (115) y, como tal, combatida y perseguida (116). Un distinto gesto por parte del Estado equivaldría para nosotros modernos, a un simple problema de metodología política; para los contemporáneos, a un suicidio seguro (117): por esto, al “fiunt cristiani, non nascuntur” de Tertuliano, responderá el “fieri non licet” del Estado (118). La gran importancia histórica del cristianismo estriba, exactamente, en esta visión espiritualista de la vida y en esta renovada concepción de sus valores. La antigüedad había —en un cierto sentido— conocido solamente el *civis*: toda ella se hallaba compendiada en el Estado, que era la forma más alta y más perfecta de la organización civil: el cristianismo descubría al hombre y se hacíaregonero de su libertad de conciencia, de la apoteosis individual (119). “¿Qué importa al hombre si, conseguido el mundo, pierde el alma?”, se había preguntado el evangelista. La antigüedad se había preocupado de todo el mundo, pero menos del alma: en esta revolución, de la que brotará el mundo moderno y su conciencia de sí mismo, estriba la originalidad del cristianismo y el germen de disolución o, mejor dicho, de transformación del Estado antiguo. En sentido estricto no se podría ni siquiera hablar de absoluta originalidad, porque esta concepción tenía ilustres antecedentes en el pensamiento israelita inclusive desde sus más antiguos tiempos (120), mientras recibía un nuevo impulso del desenvolvimiento de la

(102) El *crimen maiestatis imminutae* (que Mommsen llamará *Staats-verbrechen*), para lo cual véase Ulp., *Dig.* XLVIII, IV, 1, etc. Cfr. Brunetière, *La religion comme sociologie*, en *Révue des deux mondes*, 1903, pág. 857, y la vasta bibliografía posterior en Callewart, en la *Révue des questions historiques*, 1903, pág. 28 ss.

(103) Tert., *Apol.* 30: *Ad Scap.* 2. Ver también Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 106.

(104) Ver: Baldenspienger, en *Cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuse*, publicada por la facultad de Teología de la Universidad de Strasburgo, 1922.

(105) Justino, *Apol.* II, 2.

(106) Tert., *De id.* XVIII.

(107) En Ruinart, op. cit., 121.

(108) *Passio Sancti Scill.* Ruinart, XXIII.

(109) Tert., *De orat.*, XXIX: Cipriano, *Epl.* XV,

1. Véase el estudio de Harnack, *Militia Christi*, 41.

(110) Ruinart, 300.

(111) Tert., *De id.*, XVIII; Ipp. *In Daniele*, IV, 9, 2-3.

(112) Orig., *Cont. Cel.*, VIII, 75.

(113) Svet., *Nero*, XV, 143.

(114) Plinio, *Ep.* X, 96-8.

(115) Tac., *Ann.*, XV, 44.

(116) Ver: Paribeni, op. cit., pág. 541.

(117) Buonaiuti, op. cit., pág. 231.

(118) Ver Costa, op. cit., 147.

(119) Ver Wagener, *Observations complémentaires sur la lecture de Min.* etc., en *Bulletin de l'academie royale Bruxelles*, 3o. serie, tomo XXVI, 10.

(120) Gentile, op. cit., pág. 105.

conciencia filosófica del tiempo, sobre todo del pensamiento estoico (121). Fue, no obstante, mérito del cristianismo el haber transformado este patrimonio, de herencia de una restringida *élite* intelectual al dominio de las mayorías. Distinguir hasta qué punto esto haya sido obra directa de Cristo y hasta qué punto, en cambio, sea fruta del tiempo y producto de la civilización, siempre renovándose, que se crea a sí misma, es ardua empresa y la verdad se halla, probablemente, lejos de las hipótesis extremas. De ello se derivan también consecuencias no leves en el campo político y social, que se traducen en un renovado ordenamiento que responde mejor a las nuevas exigencias y a las mudanzas del clima espiritual, y en una transformación del deber del Estado, que será, sí, la justicia, pero ya no una justicia entendida clásicamente en el sentido de *suum agere*, sino, más como hermandad entre los hombres, como amor de Dios, práctica de altísima solidaridad, dirigida a la caridad y a la justicia en Cristo (122).

Y con esto, implícitamente se contesta a los "nuevos gentiles" que, disfrazados de cristianos de 24 quilates, justifican con el mensaje evangélico sus programas de reforma social. El auténtico cristiano —aunque pueda parecer paradójico afirmarlo— no busca mejoramientos en la tierra, pues sabe que —conforme la enseñanza evangélica— tanto más sufre aquí, tanto más gozará allá, en aquella que, para él, es la sola y verdadera y eterna vida. Por esto mismo no parecen acertar cuantos se definen "cristiano—marxistas", o cosa así. El auténtico marxista, apoyado en su visión filosófica de la realidad, trata de resolver los problemas del mas acá, los que, al auténtico cristiano, imbuído de espíritu evangélico, ni le importan ni, *stricto sensu*, deben importarle.

Por supuesto el Cristianismo no se identifica única y completamente con la predicación atribuida por los Evangelios a su propio fundador: veinte siglos de elaboración doctrinal e ideológica han creado un coacervo de principios que, a menudo, hacen caso omiso —en la práctica— de la primitiva enseñanza de Cristo, y esto es, finalmente, lo que se conoce y se practica, cuando se practica, bajo la denominación de cristianismo. Pero así como no se descubre nada nuevo al atribuir a Paulo, a los padres apostólicos, a los pensadores, a la Iglesia de los Pontífices y Concilios, la paternidad de esta creación histórico-fi-

losófica, es de justicia apuntar que cuantos tratan de identificar y reducir el primitivo mensaje evangélico a un programa de reivindicaciones sociales por realizarse en la tierra, se apartan de la íntima naturaleza de aquella enseñanza, desvirtuando su espíritu.

Concluamos. En el siglo primero de la era vulgar, Palestina fue recorrida por un predicador galileo de nombre Jesús de Nazaret, que se hizo pregonero de una renovación moral, de la acostumbrada espera escatológica y de una norma ética apoyada, no en las prácticas exteriores del culto, sino en la fuerza de las convicciones interiores. Chocó —y era inevitable— con las autoridades de su pueblo, celosos custodios de una tradición religiosa y política; fue acusado de reo contra el Estado y de haber aspirado a la realeza mesiánica, o sea, nacionalista. En verdad, su predicación y su obra no tenían ni un carácter ni un fin políticos: se prestaban, sin embargo, por parte de elementos naturalmente intolerantes con el yugo extranjero, a más amplias interpretaciones, que no andarían desacompañadas por graves turbaciones del orden público y del mismo equilibrio político. Por esto, fue condenado a muerte por el procurador romano Poncio Pilatos, gobernador de aquella provincia. Muy pronto, la nueva organización de los fieles, desarrollada con admirable celeridad, dio origen a una poderosa institución que, si perdió en parte el propio carácter primitivo (123) y olvidó a menudo los preceptos de su fundador, se transformó, en cambio, en una sociedad terrenal (124) admirablemente encuadrada y organizada. Esta, surgida a un lado del Estado, originariamente ilícita, casi estado en el estado (125), pronto se volvió su colaboradora, preparándose para asumir la sucesión y la herencia cuando, bajo los impulsos de los nuevos acaecimientos, aquel resultó casi anulado. La ideología cristiana se afirmó, se reforzó, a lo largo de los siglos, no ciertamente por aquellas partes caducas y pronto olvidadas que se referían a las esperanzas escatológicas, sino por su profundo contenido ético que respondía a las exigencias de los tiempos cambiados.

¿Está hoy superada? He aquí un problema que puede, entre mil tentar el ánimo del filósofo. Pero no es, evidentemente, el problema que nos hemos propuesto en estas páginas.

(121) Battaglia, *Scritti di teoria dello stato*, Milán 1939, pág. 7.

(122) Por ejemplo, Séneca, *De otio*, VI, 5; Epist., III, 22; etc.

(123) Ver Harnack, op. cit., 118.

(124) *Ibid.*, pág. 255.

(125) Es fácil por tanto responder a lo que afirma sobre este punto Loisy, op. cit., pág. 56; para lo cual véase Harnack, op. cit. pág. 753.