

1

La alteridad de la Iglesia

John Howard Yoder

Que la «era constantiniana» está llegando a su fin es hoy uno de los lugares comunes del análisis social europeo. Por cierto, esta decadencia ha sido anticipada en algunos aspectos en Norteamérica, en la separación de la Iglesia y el Estado, y en otros aspectos se está desarrollando de manera diferente aquí (p. ej., en el aumento del número de miembros de las iglesias). Sin embargo, este hecho no oculta que el marco de referencia acerca de la Iglesia y el mundo y respecto a su relación mutua —un marco de referencia que compartían todas las teologías históricas, protestantes y católicas, ortodoxas y racionalistas— ha perdido vigencia en las dos últimas generaciones. Ya no se puede mantener la premisa de que vivimos en un mundo cristiano.

La predominante respuesta teológica a este hecho ha sido tomarlo en cuenta sin evaluarlo. A excepción de unos pocos clericales y monarquistas que todavía están trabajando para restaurar el pasado, la mayoría de los pensadores simplemente hace las paces con la nueva situación como la hizo con la anterior, dando por sentado que todo el proceso es obra de Dios. Durante los tres primeros siglos de nuestra era los cristianos fueron perseguidos por el mundo: sucedió lo que tenía que suceder. Por más de un milenio los cristianos gobernaron el mundo: sucedió lo que tenía que suceder. En la época moderna, de nuevo el mundo mira a la iglesia como un partido autónomo, articulado y parcialmente hostil: sucede lo que tiene que suceder. El Señor dio, el Señor quitó, sea el nombre del Señor bendito. La Iglesia primitiva estuvo bien al encarar la persecución con valentía, la Iglesia del siglo 4 estuvo bien al hacer las paces con el mundo, las iglesias de la edad media y de la Reforma estuvieron bien al depender del Estado; ahora que eso ya no es posible, está bien que de nuevo la Iglesia se las arregle como mejor pueda bajo las nuevas circunstancias.

La iglesia y el mundo en el Nuevo Testamento

Comenzamos por deslindar los conceptos «iglesia» y «mundo» en su significado preconstantiniano. «Mundo» (*aion houtos* en Pablo, *kosmos* en Juan) significa, en esta conexión, no la creación o la naturaleza o el universo, sino las formas caídas de los mismos, ya no en conformidad con la intención de su creación. El Estado, que para el presente propósito puede considerarse como típico del mundo, forma parte de los *exousiai*, los poderes, en este

campo. En contraste con este «mundo», la Iglesia es visible, identificada por el bautismo, la disciplina, la moralidad y el martirio. En los primeros siglos de nuestra era es evidente que, como parte de esta visibilidad de discípulos, los miembros de la Iglesia no participan en el servicio del mundo y, consecuentemente, tampoco en el servicio del Estado pagano.

Sin embargo, por detrás y por encima de esta dicotomía visible, se cree que hay una unidad básica entre el mundo y la Iglesia. A pesar de toda la evidencia en sentido contrario, la Iglesia creía que su Señor era también Señor del mundo. El paganismo explícito del Estado, del arte, de la economía y del conocimiento no impedía que la Iglesia confesara la sumisión de éstos a aquel que está sentado a la derecha de Dios. Esta creencia en el señorío de Cristo sobre los *exousiai* hacía posible que la Iglesia, a pesar de su diferencia respecto al mundo, hablara a éste en nombre de Dios, no sólo en términos de evangelización sino también en términos de juicio ético. La Iglesia podía asumir una responsabilidad profética en relación con la ética civil, sin bautizar ni al Estado ni a los estadistas. La justicia que la Iglesia demandaba del Estado no era justicia cristiana, sino *iustitia* humana; ésta podía exigirse de los paganos, no a causa de alguna creencia en un sentido moral universal, innato, sino a causa de la fe en el Señor. Así, la diferencia visible entre la Iglesia y el mundo no era una irresponsabilidad despreocupada sino una manera particular, estructuralmente apropiada, de ser responsable: la manera más efectiva de serlo. Esta actitud era significativa para la Iglesia porque ésta creía que el Estado no era la fuerza determinante, en un sentido último, de la historia. Adscribía al Estado, a lo sumo, una función de preservación en medio de un mundo esencialmente rebelde, en tanto que el verdadero sentido de la historia debía buscarse en otro lugar, a saber, en la obra de la Iglesia. Este alto concepto de la vocación de la Iglesia explica tanto su diferencia visible con el mundo como las demandas que ella le planteaba a éste. La profundidad de la convicción de la Iglesia respecto a su propia tarea como la más necesaria la habilitaba para dejar en manos de los paganos otras funciones en la sociedad: la fe de la Iglesia en el señorío de Cristo posibilitaba que hiciera esto sin sentir que estaba dejando esas funciones a Satanás.

De la naturaleza escatológica del señorío de Cristo sobre los poderes, entre el «ya» y el «todavía no», se deduce que no hay una cantidad tangible, definible, que podamos llamar «mundo». El *aión houtos* es a la vez caos y un reino. El «mundo» de la política, el «mundo» de la economía, el «mundo» del teatro, el «mundo» de los deportes, el sub-«mundo» y muchos otros «mundos» —cada mundo es una mezcla de orden y revuelta. El mundo «como tal» no tiene dignidad ontológica intrínseca. Es un orden propio del mundo creado, en estado de rebelión, pero de una rebelión que es alienación de lo que «es realmente», razón por la cual no podemos preguntar qué «es realmente» el mundo «en sí mismo». Esta observación se deriva del uso neotestamentario de una gran variedad de términos, la mayoría en plural, para referirse al mundo. Todos los poderes tienen en común su rebelión, y la rebelión no es un principio de unidad. Ya que el Príncipe de la Potestad del Aire es un mentiroso desde el principio, ni siquiera puede mentir

consecuentemente. Sólo el señorío de Cristo mantiene unido este caos de «mundos» idólatras.

La transformación constantiniana

Hemos visto que para la Iglesia primitiva, «Iglesia» y «mundo» eran visiblemente distintos, no obstante lo cual afirmaba por fe que los dos tenían un solo señor. Este par de afirmaciones es lo que la llamada transformación constantiniana cambia. (Aquí denomino «constan-tiniana» meramente a esta transformación que comenzó antes del año 200 d.C. y se prolongó por más de dos siglos; el uso del término no implica una evaluación de la persona u obra del emperador Constan-tino.) El hecho más importante acerca del nuevo estado de cosas después de Constantino y Agustín no es que los cristianos ya no eran perseguidos sino que gozaban de privilegios, ni que los emperadores edificaban iglesias y presidían deliberaciones ecuménicas acerca de la Trinidad; lo que importa es que las dos realidades, la Iglesia y el mundo, se fusionaron. Ya no había nada que se denominara «mundo»: fueron bautizados el Estado, la economía, el arte, la retórica, la superstición y la guerra.

No siempre se reconoce la conexión estructural entre este cambio, que no necesita comprobarse, y una nueva distinción que surgió como resultado. Era muy claro para personas como Agustín que el mundo no se había hecho cristiano por medio de su bautismo obligatorio. Por lo tanto, la doctrina de la invisibilidad de «la Iglesia verdadera» apareció con el fin de hacer posible la afirmación de que en algún nivel y en algún lugar todavía existía la diferencia entre creer y no creer, es decir, entre la Iglesia y el mundo. Previamente los cristianos habían sabido, como un hecho de la experiencia, que la Iglesia existía, pero tenían que creer, contra todas las apariencias, que Cristo reinaba sobre el mundo. Después de Constantino uno tenía que creer, como un hecho de la experiencia, que Cristo reinaba sobre el mundo y que, en contradicción con la evidencia, existía una «iglesia creyente». Así, el orden de la redención estaba subordinado al de la preservación, y la esperanza cristiana dio un giro de ciento ochenta grados.

Los resultados prácticos de este cambio eran inevitables. La Iglesia se había llenado de gente para quien el arrepentimiento y la fe —los presupuestos del discipulado— estaban ausentes. Por lo tanto, los requisitos éticos fijados por la Iglesia tenían que adaptarse al nivel del logro de una incredulidad respetable. Sin embargo, una razón más significativa para la decepción moral radica en otra dirección. El hombre de Estado, que un siglo antes hubiera declarado con orgullo que su profesión, por naturaleza, no era cristiana, ahora desea que se le diga lo contrario. Lo que ahora hace es lo mismo que hacía antes, si no peor. Sin embargo, ya no hay paganos que hagan el trabajo —mejor dicho, ya no hay paganos confesantes, pues todo el mundo sabe con Agustín que la mayoría de la población no es creyente, pero la incredulidad se ha hecho invisible, como la Iglesia—, así que cada profesión debe ser declarada cristiana. Como era difícil encontrar normas cristianas para el ejercicio de algunas profesiones, se afirma que las normas de la *iustitia*

pagana definen el contenido del amor cristiano. No se sujeta a la soberanía de Cristo, de manera concreta, la autonomía del Estado y de los otros campos de la cultura, con la total revisión de forma y contenido que ello implicaría: ha sido bautizada aunque se retenga el contenido anterior. Un excelente ejemplo de esto es la nueva articulación que Ambrosio hace de la ética política de Cicerón.

Sin embargo, la Iglesia medieval mantuvo significativos elementos de alteridad tanto en la estructura como en la piedad, aunque generalmente se los subestima. Cuando, bajo la influencia de Troeltsch, nos referimos a la «síntesis medieval» y decimos que la Iglesia se fusionó con el mundo hasta tal punto que la sal perdió *todo* su sabor, corremos el riesgo de hacer una caricatura. Sea cual sea el error de la gran confusión que acabamos de describir, la Iglesia de la edad media retuvo más que un mero vestigio de su diferencia respecto al mundo. El nivel más elevado de moralidad que se requería del clero, el carácter internacional de la jerarquía, la visibilidad de la jerarquía en oposición a los príncipes, la gradual educación moral de los bárbaros para la monogamia y la legalidad, las misiones transculturales, la visión apocalíptica y el misticismo fueron elementos que preservaron cierta conciencia (aunque distorsionada y mancillada) de cuán extraño es el pueblo de Dios en el mundo. ¿Lograría la Reforma desenterrar y encender un fuego nuevo con estos carbones en rescoldo, o los apagaría por completo?

La Reforma

A pesar de las muchas percepciones e iniciativas que podrían haber apuntado en otra dirección, la Reforma, al decidirse en favor del conservadurismo político entre 1522 y 1525, al mismo tiempo transigió con el constantinismo. Los reformadores sabían muy bien acerca de «la caída de la Iglesia», pero no la fecharon en el siglo 4 sino en el 5 y 6. No observaron que las señales de la caída a las cuales objetaron —el papado, el pelagianismo, la adoración a los santos, y el sacramentalismo— eran en gran parte frutos de la anterior confusión de la Iglesia y el mundo.

Por esta razón, en la obra de los reformadores persiste una inconsecuencia fundamental: se decidieron en favor de la edad media. No querían otra cosa que la renovación y la purificación del *corpus christianum*. Sin embargo, en parte por táctica y en parte por principio, se vieron impulsados a romper aquella unidad que habían intentado restaurar. Ya hemos visto que en la edad media había habido elementos que preservaron, aunque de manera distorsionada, una conciencia residual de la alteridad de la Iglesia: la jerarquía, el compromiso ético más serio de las órdenes, el carácter misionero e internacional de la Iglesia Romana. La Reforma abandonó todas estas dimensiones de especificidad.

Frente al monasticismo la Reforma afirmó el valor ético de la vocación secular. Mediante la imprecisión de los términos, esta afirmación correcta en sí resultó ser la base para presuponer que cada llamado establece su propia norma.

Se subrayó así, sin quererlo, la autonomía de los varios campos de la cultura. La conducta apropiada en una vocación dada ya no la decide Cristo sino las normas inherentes en la vocación misma, conocidas por medio de la razón, a partir de la creación, a pesar de la Caída. Los reformadores, por este medio, no tenían la intención de secularizar las vocaciones o afirmar que el orden de la creación es independiente de Cristo. Esto lo demuestran los esfuerzos continuos por dar instrucciones a los estadistas y la afirmación de que ciertas vocaciones no son cristianas, aunque entre ellas no se incluyeran las de príncipe, mercenario y verdugo, sino las de monje, usurero y prostituta. Sin embargo, lo que decían fomentaba poderosamente la autonomía del Estado y la vocación, de modo que aún hoy muchos luteranos alemanes argumentan que la fidelidad a Lutero demanda que dejen que el Estado sea señor y dueño en su propia casa.

Cuando la Iglesia del siglo 4 quiso honrar a Constantino, lo interpretó a la luz de la escatología. Para Eusebio, el *Imperator* cristiano estaba inmediatamente por debajo del *Christos Pantokrator*; el Estado estaba inequívocamente en el campo de la redención. La Reforma, por su lado, colocó al Estado en el campo de la creación. Teóricamente, esto significaba una disminución de la dignidad del Estado, un consecuente aumento de su autonomía en términos prácticos. En el siglo 16 el príncipe es un cristiano, el más noble y más honorable miembro de la Iglesia.

Además, los reformadores no pidieron al «Estado» como tal, en un sentido abstracto, ni al Estado *universal*, sino al Estado *territorial* —al Elector de Sajonia y a los milores de Zürich— que realizaran la Reforma. Así el Estado territorial quedó liberado de la red de fuerzas políticas y eclesiásticas imponderables, que en su compleja totalidad habían formado y mantenido unido al *corpus christianum*, y recibió un incontrolable imperativo divino, inmediato, inequívoco, no sujeto a ninguna autoridad terrenal superior. Previamente la acción política en el nombre de Dios había sido posible únicamente de parte de «la Iglesia Universal»; ahora es posible la lucha política con motivaciones religiosas entre naciones cristianas. La Guerra de los Treinta Años fue la última cruzada para ambos lados.

Por otra parte, ahora se rechaza expresamente la convicción de que el centro del significado de la historia está en el trabajo de la Iglesia, convicción que había sido esencial para la Iglesia anterior a Constantino y había permanecido medio viva durante la edad media. El príncipe no es sólo un cristiano y un cristiano prominente: ahora es el obispo. La fe verdadera y «la Iglesia verdadera» se han tornado invisibles, así que las únicas metas válidas para el esfuerzo en el mundo son aquellos que toman toda la sociedad secular en cierta área como el objeto de responsabilidad. El príncipe no sólo detenta la espada sino también todos los demás poderes. La Iglesia confiesa, en acción y a veces también en palabra, que el Estado, no ella, tiene la última palabra y encarna los valores supremos en la obra de Dios en el mundo. Lo que se llama «iglesia» es una rama administrativa del Estado y está en el mismo nivel que el ejército o el correo. A las cortes civiles y a la policía les compete el ejercicio

de la disciplina eclesiástica. Se da por sentado que no hay nada de malo en esto ya que no afecta a la verdadera Iglesia, que es invisible.

No se puede decir que lo que sucedió fue lo que los reformadores querían. Su intención unánime era una renovación del cuerpo visible y fiel de creyentes. Pero las fuerzas a las cuales recurrieron en busca de ayuda, es decir, los impulsos hacia la autonomía que existen en el Estado y en otros campos de la cultura, una vez desatadas eran demasiado fuertes para ser controladas.

En el contexto en que los reformadores tomaron esta decisión hay mucho que podemos comprender e incluso aprobar. Su fe en la todopoderosa Palabra de Dios, que no volverá vacía con tal de ser predicada correctamente, como también su reconocimiento del ordenamiento divino del orden secular, que eran los puntos de partida a nivel consciente, eran verdaderos en sí mismos. Sin embargo, no lograron poner en tela de juicio la síntesis constantiniana misma. Por lo tanto, sus decisiones, que en sus mentes eran conservadoras, desde una perspectiva social e histórica más amplia se mostraron inconsecuentes y revolucionarias. El orden de la creación, en el cual ubicaron al Estado y las vocaciones, podría tornarse fácilmente en el orden deísta de la naturaleza o en el orden atea de la razón, sin ningún cambio de su estructura interna. El derecho del gobierno local de administrar la Iglesia en interés de la Reforma podría tornarse en derecho del Estado a usar a la Iglesia para sus propios fines, sin que hubiera ninguna corte de apelaciones. La obligación divina de Zúrich de Sajonia de destruir la superestructura del Santo Imperio Romano podría darse la vuelta y aparecer como la *raison d'état* absoluta. Lo que condujo a la secularización que caracteriza al período moderno, por lo tanto, fue precisamente el intento de los reformadores de mantener y reivindicar el ideal medieval de la naturaleza autónoma del Estado y la profesión. Aceptar plenamente la síntesis constantiniana es destruirla. Los reformadores crearon el secularismo moderno; no, como se vanagloriaba el liberalismo de hace dos generaciones, intencionalmente, por glorificar al individuo, sino sin la intención de hacerlo, por medio de las contradicciones internas de su conservadurismo.

El «mundo» como «incredulidad estructurada»

Así, el acercamiento constantiniano ha resultado incapaz, no accidental sino constitucionalmente, de hacer visible el señorío de Cristo sobre la Iglesia y el mundo. De buena fe se encaró el intento de revertir la relación neotestamentaria de la Iglesia y el mundo, haciendo que la fe fuera invisible y la cristianización del mundo un logro histórico con formas institucionales. Pero el intento se desvirtuó y su única consecuencia fue dar más poder a la autonomía de la incredulidad. El Islam, el marxismo, el humanismo secular y el fascismo —en una palabra, todos los mayores adversarios de la fe cristiana tanto en Occidente como en el Oriente— no son religiones de la naturaleza o la cultura, sino fes bastardas, todas ellas descendientes de la infidelidad del cristianismo, el híbrido espiritual resultante del intento de convertir la fe en Jesucristo en una religión-cultura. Como adversarios en nuestros días, estas

fes híbridas son más formidables que cualquiera de las alternativas paganas que Pablo, Francisco de Javier o Livingstone tuvieron que encarar. Los que se han negado a aprender del Nuevo Testamento ahora tienen que aprender de la historia: la responsabilidad de la Iglesia hacia el mundo y para el mundo es siempre y en primer lugar ser la Iglesia. El atajo que se usó como medio para «cristianizar» «responsablemente» el mundo de una manera más fácil que la del evangelio ha tenido como efecto «la descristianización» de Occidente y la demonización del paganismo.

¿Cuál debe ser, entonces, el camino de la Iglesia en nuestro tiempo? Ante todo debemos confesar, si lo creemos, que el significado de la historia no consiste en la adquisición y defensa de la cultura y las libertades de Occidente, ni en el engrandecimiento de las comodidades materiales y la soberanía política. Más bien, consiste en el llamado de parte Dios a «gente de toda raza, lengua, pueblo y nación,» a «un pueblo elegido, dedicado a hacer el bien». El asunto teológico básico no es escoger entre derecha e izquierda, o entre Bultmann y Barth, o entre el énfasis sacramental y el profético, o entre la mentalidad hebrea y la griega, sino entre aquellos para quienes la Iglesia es una realidad y aquellos para quienes es la reacción institucional de la buena y la mala conciencia, las percepciones, el aliento propio, en fin, de la religión de una sociedad.

Si con los apóstoles creemos en el Espíritu Santo y en la Iglesia, debemos reconocer así mismo que la incredulidad también se encarna. En nuestra teología el «mundo» debe retornar al lugar que la paciencia de Dios le ha dado en la historia. El «mundo» no es todo naturaleza, ni todo humanidad, ni todo «cultura», sino *incredulidad estructurada*, rebelión que toma consigo un fragmento de lo que debiera haber sido el Orden del Reino. No es meramente una «actitud», como supone la superficial interiorización de los intentos de ubicar la «mundanidad» sólo en la mente. Tampoco se ha de exteriorizar superficialmente e igualarla con ciertas ocupaciones de tiempos de ocio, catalogadas y prohibidas. Hay ciertos actos e instituciones que son por naturaleza, no sólo por un accidente de contexto o motivación, negaciones de la fe en Cristo.

El problema también se ubica erróneamente cuando H. Richard Niebuhr coloca frente Cristo una cantidad llamada «cultura», que uno puede luego tratar de relacionar con Cristo de diferentes maneras. A pesar de la efectividad de este esquema como una herramienta para la clasificación y la enseñanza, a pesar de la erudición y la comprensión empática con que Niebuhr trata las diferentes posibilidades, y a pesar de las cualidades literarias que han ganado una amplia circulación para su libro *Cristo y la cultura*, se debe reconocer que su polaridad Cristo/cultura básica, y la tipología de posibles estándares éticos que él edifica sobre ella, es en el fondo injusta y estéril para la ética. La razón es el presupuesto de que la cultura «como tal», es decir, como distinta de Cristo, es una realidad tangible que puede relacionarse consecuentemente con «Cristo» de una de las cinco maneras típicas: «Cristo contra la cultura», «el Cristo de la cultura», «Cristo por encima de la cultura», «Cristo y la cultura en paradoja» o «Cristo el Transformador de

la cultura». Esto es atribuirle al mundo una dignidad ontológica que ni el Nuevo Testamento ni la historia le permiten tener. Debemos afirmar la realidad del mundo, pero no adscribiéndole el derecho al lugar que el mundo ha usurpado.

Dos conclusiones chocantes

La consciencia de la realidad visible del mundo conduce a dos conclusiones chocantes. *La primera es que la ética cristiana es para cristianos.* Se ha negado esto desde Agustín: el primer criterio para un ideal ético para el laicado es que pueda generalizarse. Desde la formulación de este criterio por parte de Kant hasta la aplicación secular en preguntas tales como «¿Qué sucedería si todos fuéramos pacifistas como Ud.?», el presupuesto universal es que el ideal ético debe ser normativo como una posibilidad realizable a toda la sociedad. Así, la elección es entre demandar de todos un nivel de obediencia y altruísmo al que sólo la fe y el perdón le dan sentido (la alternativa «puritana») y rebajar los requisitos para todos al nivel donde la fe y el perdón no serán necesarios (la alternativa medieval). Este dilema *no es* parte de la realidad histórica: es una construcción artificial que surge de la falta de reconocimiento de la realidad del mundo.

La segunda conclusión escandalosa es que *bien puede haber en una sociedad dada ciertas funciones que esa sociedad en su incredulidad considera necesarias, y que la incredulidad hace necesarias, en las cuales los cristianos no serán llamados a participar.* Esto era evidente al comienzo en el concepto cristiano del Estado; el que haya sido rechazado posteriormente deviene menos y menos evidente mientras más vivimos y aprendemos.

Este concepto de la Iglesia se recomienda a sí mismo desde el punto de vista exegético y teológico. En contraste con la posición opuesta, se niega a aceptar razones pragmáticas para decidir sobre cómo los cristianos deben relacionarse con el mundo. Sin embargo, después de lo dicho observamos que este acercamiento bíblico es en efecto el más efectivo. La renovación de Inglaterra en el siglo 18 no fue el fruto del *establishment* anglicano sino del avivamiento wesleyano. La cristianización de la Europa germana en la edad media no se logró mediante una estructura de «Iglesia de Estado» con un sacerdote incompetente en cada aldea y un cristiano incontinente en cada trono, sino por medio de las órdenes, con la base «voluntarista», la disciplina exigente, la movilidad y la selectividad respecto a las tareas, características del modelo de la «iglesia libre». El tono moral que hoy existe en Alemania no se debe a la Iglesia asociada al Estado y a los partidos políticos, sino al vigor de la *Brüderschaft* de la Confesión de Barmen.

De la «sociedad responsable» a la Iglesia verdadera

Esto muestra que la frase «sociedad responsable», que está en boga en círculos ecuménicos, es un uso muy irreponsable de los términos. Aun si se deja de lado la confusión causada por la personificación de la «sociedad»,

queda una falsa definición fundamental, aumentada por una mala lectura de la historia social y ética. El concepto continúa trabajando con la formulación constantiniana del problema, como si las opciones fueran «responsabilidad» y «separación» (*withdrawal*). El pensamiento que se está diseminando bajo este lema es una traducción en términos modernos de los dos axiomas antiguos: que la manera más efectiva que tiene la Iglesia para ser responsable en la sociedad es perder su especificidad mientras leuda la masa, y que cada vocación tiene normas que le son inherentes y que pueden conocerse. Así se nos convoca a repetir el error de la Reforma, y esto en un momento en que las iglesias jóvenes, que están en una posición pre-constantiniana, necesitan ayuda para pensar en términos diferentes de los del marco de referencia del *corpus christianum* que ya ha des cristianizado a Europa.

La fecha de la victoria de Cristo sobre el mundo no es el año 311 o 312, sino el año 29 o 30 de nuestra era. En el triunfo de Cristo participará más verdaderamente la iglesia que le sigue en aquella batalla cuyos armas no son carnales sino poderosas. La Iglesia será más efectiva donde deje la efectividad y la inteligencia para la débil locura de la cruz en la cual están la sabiduría y el poder de Dios. La Iglesia será más profunda y permanentemente responsable hacia aquellos que están en el valle de sombras si es la ciudad asentada en el monte. La Iglesia verdadera es la Iglesia *libre*.

¿Cómo, pues, encaramos la «desconstantinización»? Si la enfrentamos apenas como otra vuelta del inescrutable tornillo de la providencia, otra oportunidad de afirmar la posición constantiniana en términos nuevos, entonces el juicio que ya ha comenzado nos arrastrará en el colapso de la cultura respecto a la cual nos jactamos de ser responsables. Pero si tenemos oídos para oír lo que el Espíritu dice a las iglesias; si nos dejamos liberar del complejo de inferioridad que los teólogos de la Reforma han impuesto sobre el pensamiento de las iglesias libres; si descubrimos como hermanos en una causa común a las iglesias de las catacumbas en la Alemania Oriental y a las *Brüderschaften* de la Alemania Occidental; si pinchamos el «sueño americano» y descubrimos que aun en la tierra de la piadosa oficina de correo y la capellanía del «cinturón bíblico» en el Sur de los Estados Unidos estamos esencialmente en la misma situación misionera, el mismo *status* de minoría que en Sri Lanka o Colombia; si creemos que la iglesia libre, y no el «mundo libre» es el portador principal de la bandera de Dios, «la plenitud de aquel que lo llena todo por completo» (Ef 1.23); si encaramos la «desconstantinización» no como otro truco del destino sino como el correctivo providencial de un error pernicioso, entonces se nos podría conceder a nosotros la gracia de ser Iglesia. ¿Y qué más podemos pedir?