

I

DE LA COMUNIDAD DE FE A LA IGLESIA

La actuación histórica de Jesús, su muerte en la cruz y su resurrección constituyeron el eje del movimiento cristiano, que interpretó la actuación salvífica de Dios desde la vivencia de la elevación de Jesús y del envío del Espíritu. La historia de Israel sirvió de trasfondo. Así, el seguimiento de la fe en Jesús, el *Kyrios* y Mesías (Act 2,36), condujo a la afirmación de un nuevo y escatológico Israel. Convencida de vivir ya en los últimos tiempos (2Pe 3,3), la comunidad de los creyentes en Cristo esperaba la venida del reino de Dios en la envoltura de acontecimientos apocalípticos. La espera de la venida inmediata caracterizó la vida de la comunidad primitiva, y privó casi por completo de espacio a la idea de una Iglesia en la historia. Pero, con el aplazamiento de la parusía, se experimentó la perduración de esta Iglesia en el tiempo, hasta llegar a convertirse en respuesta a la llamada de Jesús (Mc 1,15) a la fe.

§ 1

La comunidad primitiva de Jerusalén

Las noticias de apariciones del Resucitado en Galilea (Mc 14,28; 16,7) indican que Jesús tuvo allí muchos seguidores. Pero según los Hechos de los apóstoles, Jerusalén, donde se había completado la obra salvífica de Cristo, se convirtió en el centro del nuevo movimiento de los seguidores de Jesús. La tradición religiosa de esta ciudad, las rivalidades entre fariseos y saduceos, pero también el rasgo escatológico del grupo de ascetas de Qumrán, crearon aquella atmósfera que ejerció una influencia permanente en el movimiento que desembocará en la Iglesia. Tras la catástrofe del Gólgota, se reunió aquí la dispersa muchedumbre de los discípulos de Jesús; y, al completar el círculo de los doce (Act 1,15-26), expresó su esperanza en la reunión escatológica de Israel. La historia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento aparece así como el trasfondo de la comunidad de Jesús, que entonces comenzó a recorrer el camino a la historia.

a) Ampliación del círculo de los discípulos

Con el acontecimiento de Pentecostés (Act 2,1-13), la nueva comunidad de fe se manifestó públicamente. Con motivo del discurso de Pedro (Act 2,14-36) el número de los creyentes experimentó un

crecimiento espectacular (Act 2,37-42). Naturalmente, los números que se recogen en los Hechos de los apóstoles (por ejemplo, en Act 4,4) no persiguen una finalidad estadística, sino que pretenden expresar de forma plástica la actividad de Dios. La proclamación de Jesús como Mesías iba destinada en primer lugar a Israel, el pueblo de la esperanza salvífica escatológica. La ansiosa espera de un pronto retorno del Señor exaltado, incrementada por el cambio experimentado en la suerte de Jesús, se exteriorizaba en el empeño por atraer de manera especial a los israelitas a la fe en Jesús, el Mesías. La aplicación de diversos títulos honoríficos a Jesús, por ejemplo el de Hijo del hombre, indica con claridad que la fe en Jesús se concretó en una considerable diversidad de formas, y permite sacar la conclusión de que existieron grupos de creyentes sobre quienes las circunstancias ejercieron su influencia.

b) *Perfiles de la comunidad*

En contraposición con la separatista comunidad de Qumrán, la de los creyentes en Cristo siguió ligada a Israel al principio, a pesar de que, como grupo religioso, aparecía como una *hairesis* o corriente especial en el entorno judío. De hecho, se mantuvo obediente a la Ley de Moisés y al templo, de forma que, externamente, no se percibía ruptura alguna. Por otra parte, afirmaba con enfática rotundidad que sólo en Jesús de Nazaret hay salvación para el hombre (Act 4,12). Concuerda con esto la descripción que se hace de la primera comunidad en los Hechos de los apóstoles. Se dice en este libro que los creyentes «acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (Act 2,42). Como los escribas interpretaban la Ley con valor vinculante, así los apóstoles proclamaban la actuación salvífica de Jesús a la luz del acontecimiento pascual. De esa manera, los apóstoles acuñaron aquellas expresiones con carácter de fórmula que son consideradas como células germinales de la tradición y de la futura Sagrada Escritura.

Los elementos del culto cristiano primitivo, a los que precedía el bautismo como rito de recepción (Act 2,38; Mc 16,16), exponen de forma gráfica la conexión con la tradición judía recibida, aunque ya se destaca ahí lo nuevo. Como se sabe, con la *fracción del pan* abría el padre de familia la comida en el judaísmo, y esta palabra servía ahora como señal para la celebración de la comida de los creyentes. Evidentemente, Pablo hablaba en sentido eucarístico del «pan que partimos» (1Cor 10,16); y en su descripción de la «cena del Señor» aludía a una tradición del Señor (1Cor 11,23). Esta comida «sacra» no se limitaba a recoger la tradición de la comunidad de mesa con el Jesús histórico sino que al mismo tiempo era un memorial en el sentido de los relatos de la institución (Mt 26,26-28 par.), al que precedía, según el testimonio de la *Didakhe* (9s), una comida de

satisfacción del apetito (*agape*). Al parecer, se reunían por casas y se realizaba así la Iglesia en comunidades domésticas. La antigua invocación *Marana-tha* (1Cor 16,22; *Didakhe* 10,6; Ap 22,20), que significa: «¡Ven, Señor nuestro!» testimonia la fe en la venida del Señor en la eucaristía, y también la fe en la parusía inminente. Se practicaba según la manera acostumbrada la lectura de la Escritura, los salmos y las oraciones, creándose así el marco fundamental de la liturgia. La comunión (*koinonia*) del culto se practicaba también, según las informaciones de los Hechos de los apóstoles, en todo el entramado de la vida de la comunidad primitiva, incluso fuera de los momentos de culto. «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Act 2,44s). Sobre la base de la fe común se agudizó la conciencia de la responsabilidad recíproca, y la necesidad se convirtió en norte y guía entre los hermanos en la fe. Es difícil que todo esto se concretara en una comunidad colectiva de bienes, como en los esenios de Qumrán. Se trataba, más bien, de un reparto voluntario o radical en favor de los pobres, cuyo número se había incrementado principalmente debido a la afluencia de creyentes de Galilea (cf. Act 1,11; 2,7). Compartiendo el entusiasmo y poniendo la mirada en la esperada parusía de Cristo, «la multitud (comunidad) de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma» (Act 4,32).

c) *El ordenamiento de la comunidad*

La referencia destacadísima a la fe de la comunidad primitiva no oscurece, sin embargo, el hecho de su ordenamiento. La utilización de conceptos tomados del derecho constitucional, conceptos tales como *topos* (Act 1,25) o *kleros* (Act 1,17; 1Pe 5,3) ilumina una evidencia que apunta de forma inequívoca a una comunidad ensamblada, tal como sucedía ya en la sinagoga judía. Por otro lado, los creyentes se sentían obligados por el ejemplo de Jesús, y entendían cada uno de los oficios como servicio (cf. Mc 9,35; 10,43s).

Llamados por el Señor mismo, los doce, con Pedro a la cabeza, ejercían el poder de jurisdicción en la comunidad primitiva. Como primer testigo del acontecimiento pascual, Pedro aparecía como el responsable entre los hermanos, por ejemplo en la elección de Matías (Act 1,15-26) y en la venida del Espíritu (Act 2,14-41). De él partió la iniciativa a emprender la misión entre los judíos de Palestina (Gál 2,8) y también entre los gentiles (Act 10,1-11,18), una evolución que probablemente intranquilizó a las autoridades judías y llevó a éstas a tomar las primeras medidas coactivas contra los apóstoles (Act 4,1-22; 5,17-42). Pedro era considerado como la autoridad suprema de la primitiva comunidad de Jerusalén. Según Gál 1,18 también Pablo reconocía esa autoridad. La actividad del primero

entre los apóstoles, cuyo campo de trabajo desbordó pronto los límites de Jerusalén, se desarrolló en Jerusalén según algunas noticias durante doce años. La conducta de Herodes Agripa I (37-44), favorito de Roma, quien hizo decapitar a Santiago, uno de los Zebedeos, el año 41, trajo consigo también la detención de Pedro, quien, liberado de forma milagrosa de la cárcel, se dirigió «a otro lugar» (Act 12,17).

Por aquellos días, la dirección de la comunidad de Jerusalén había pasado a ser responsabilidad de Santiago, el hermano del Señor, quien gozó de gran prestigio desde un principio por su parentesco con la familia de Jesús. Su fidelidad a la Ley de Moisés evitó quizás que las autoridades judías lanzaran un ataque definitivo a la comunidad de los creyentes. Pablo, que le había visto en su primera visita, según Gál 1,19, se encontró de nuevo con él como enviado de la comunidad antioquena en las negociaciones sobre la misión de los gentiles, juntamente con Pedro y con Juan. A estas tres columnas (Gál 2,9) asistía en la dirección de la comunidad de Jerusalén un colegio de presbíteros (Act 11,30; 15,2; 20,17), siguiendo el ejemplo de la constitución sinagoga. Desde la retirada del círculo de los doce, competían a los ancianos tareas de organización que incluían la preocupación por los que se encontraban en apuros (cf. 1Pe 5,1-4; Sant 5,14). Por lo demás, se hacía participar a toda la comunidad en la toma de decisiones. Así se actuó, por ejemplo, en la designación de los siete (Act 6,2-5) o en la disputa sobre la misión entre los gentiles (Act 15,22; cf. Gál 2,9). No se produjo conflicto alguno acerca de la competencia en cuestiones de dirección, como lo demuestra claramente la unanimidad en las conclusiones.

d) *Los helenistas*

Junto a los hebreos que hablaban arameo, había en Jerusalén creyentes de lengua griega, los llamados helenistas. Un motivo banal, la menor asistencia a sus viudas en las atenciones de cada día (Act 6,1), dio pie a una serie de quejas que se solucionaron de forma espontánea con la designación de siete varones. El conflicto en cuestión puso al descubierto, sin duda, cuestiones fundamentales, pues estos creyentes que habían venido de círculos de la sinagoga de la diáspora trataban de que la misión desbordara los confines de Israel. Con el ejemplo de Esteban, que dejó de reconocer el templo como lugar de la salvación (Act 6,13s), se hizo patente la diferencia con los hebreos. Desaparecía así el fundamento teológico para vincular la salvación escatológica con Jerusalén. La designación de los siete, todos con nombres griegos, para cuidar de los helenistas se llevó a cabo sin sometimiento a los ancianos. Los siete representaban, más bien, a aquellos creyentes que, como judíos helenizados, respetaban la señal de la circuncisión, pero desbordaron los confines de Israel en su proclamación

del evangelio. La persecución que arreció tras el martirio de Esteban rompió este círculo, que debió escapar de Jerusalén.

La comunidad primitiva no ofrecía, pues, una imagen unitaria, en contra de lo que algunos movimientos reformadores pretendieron idealizar en tiempos posteriores. Provenientes de diversos ambientes sociológicos, los primeros creyentes acogieron el mensaje de Jesús en consonancia con sus respectivas concepciones religiosas. Por eso se produjeron muy pronto conflictos, sobre todo en la valoración del templo y de la ley. Para responder a los problemas que surgían y para atender las tareas evidentes se creó, además del círculo de los doce, los oficios necesarios en la comunidad. Pero estos oficios no excluían la necesidad de que todos los creyentes participaran en la toma de decisiones importantes para la comunidad. En la espera de la parusía, la comunidad primitiva irradiaba un fuerte dinamismo que dio alas, sobre todo, a su predicación misionera, al tiempo que tradujo el conflicto con el judaísmo en una predicación universal.

e) *El aislamiento del cristianismo judío*

Cuando el llamado concilio de los apóstoles (hacia el año 48-49) reconoció la posibilidad de una fe desligada de la Ley se inició el aislamiento creciente de los hebreos en Jerusalén. Bajo la dirección de Santiago, el hermano del Señor, permanecieron fieles a la tradición judía, y siguieron ligados así en cierta manera a Israel incluso sociológicamente. Estos creyentes de observancia judía llevaron el mensaje de Cristo al Oriente de habla aramea, y nacieron allí comunidades con estructura propia, que perduraron durante mucho tiempo a pesar de la influencia de corrientes sincretistas. Pero el prestigio de que gozaba Santiago el Justo no pudo evitar el conflicto con la autoridad religiosa del judaísmo. Las maquinaciones del sumo sacerdote Anás consiguieron que, el año 62, Santiago fuera arrojado del pináculo del templo por dar testimonio de la mesianidad de Jesús¹. Esta experiencia tuvo mucho que ver con la actitud que adoptó la comunidad cristiana de Jerusalén respecto del levantamiento contra la ocupación romana. Pensó que no le afectaba, y emigró casi por completo a la región situada al este del Jordán². Probablemente guardan relación con este hecho las informaciones que hablan de la estancia del apóstol Juan en Éfeso y del evangelista Felipe con sus cuatro hijas, dotadas de dones proféticos, en Hierápolis³ (Act 21,9). Una parte de la comunidad consideró la toma de Jerusalén el año 70 como juicio de Dios, y retornó de nuevo a su patria desolada. Naturalmente, las tensiones con el judaísmo se

¹ Hegesipo en Eusebio, *Hist. eccl.* II, 23,18 (GCS 9,1,170).

² Eusebio, *Hist. eccl.* III, 5,3 (GCS 9,1,196, trad. cast. en BAC 349 y 350).

³ *Ibíd.* III, 31,4 (GCS 9,1,264-266).

agudizaron en el período siguiente, como lo demuestra la inclusión de los nazarenos en la fórmula de maldición sobre los *minim* (heréticos), hacia el año 90, así como el distanciamiento del fariseísmo ortodoxo respecto del texto griego de los Setenta, que entre tanto se había convertido en Sagrada Escritura de las comunidades de habla griega.

Tras la muerte de Santiago, un primo de Jesús, Simón Bar Klopas, se hizo cargo de la dirección de la comunidad de Jerusalén, y preservó la conexión con el origen. El principio del derecho de sucesión asignó a los parientes de Jesús un papel destacado, pero no consiguió sortear los peligros. Orientaciones contrapuestas de signo nomista y sincretista introdujeron pronto las divisiones en el cristianismo judío. Grupos heterodoxos de ese cuño se formaron sobre todo en la región al oriente del Jordán, donde bajo la designación de ebionitas —es decir, pobres— creyentes observantes de la Ley reconocieron a Jesús como un simple profeta; los llamados eleasaitas se apoyaban en las propias revelaciones de su fundador. En las sectas bautistas, sobre todo entre los mandeos, se contraponía a Juan el Bautista con el «mentiroso» Jesús, distanciándose así tanto de los judíos como de los creyentes en Cristo. Se ha apuntado atinadamente que en esta maraña de corrientes religiosas hay que buscar las raíces del gnosticismo;

Para el cristianismo judío, Jerusalén perdió definitivamente toda su importancia cuando, como consecuencia del aplastamiento de la sublevación de Bar-Kochba (132-135), la ciudad se convirtió en una colonia romana *Aelia Capitolina*. Se prohibió bajo pena de muerte que los judíos residieran en ella, aunque tal prohibición no alcanzaba a los creyentes venidos de la gentilidad, quienes fundaron allí inmediatamente una nueva comunidad. Recluidos en la región situada al este del Jordán, los cristianos judíos desarrollaron actividades misioneras, como lo demuestra el *Diálogo entre Jasón y Papisco sobre Cristo*, escrito hacia el año 140. Pero la falta de contacto con las comunidades formadas por cristianos venidos de la gentilidad agudizó el aislamiento, a pesar de las resonancias que encontramos en la obra *Kerygmata Petrou*, escrita hacia el año 170. Así, sus restos «sectarios» terminaron por disolverse o desembocaron en nuevas corrientes, por ejemplo, el maniqueísmo.

§2

La propagación del cristianismo

El impulso para la misión cristiana partió de la actuación de Jesús mismo, quien se sirvió de las parábolas del banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) para hacer tomar conciencia de la urgencia escatológica de su mensaje de salvación. Bajo la impresión del acontecimiento de Cristo, los

discípulos hicieron propaganda, como apóstoles y evangelistas, a favor de la salvación escatológica, que ellos creían llegada en Jesús de Nazaret. A decir verdad, los creyentes se resistían un tanto a admitir en la realidad la universalidad del mensaje de salvación tal como se plasmó en el mandato de misionar recogido en Mt 28,19s.

El reconocimiento de un cristianismo libre de la Ley (Act 15,1-35) hizo posible finalmente que se traspasaran las fronteras del pueblo de Israel, y abrió a la misión las puertas del mundo antiguo. Por los caminos del comercio general, los predicadores de la fe, en su mayoría anónimos, llegaron a los hombres que vivían en las ciudades, y trataron de utilizar las comunidades de la diáspora judía como puente.

La lengua común (*koiné*) favorecía una cultura unitaria en toda la cuenca del Mediterráneo, que estaba sometida por lazos político-militares al poder de Roma (*pax romana*). La era del helenismo había conducido así a un intercambio de corrientes culturales, en cuya estela no sólo se afirmaba un rasgo de universalidad, sino que, al mismo tiempo, los cultos místéricos orientales flexibilizaban el marco jurídico de la religiosidad romana.

El evangelio no penetró, pues, en un vacío religioso, sino que entró en competencia con un sistema politeísta cuyo reconocimiento en el sacrificio garantizaba, según la opinión de los romanos, el bienestar del Imperio (*salus publica*). Por otra parte, a la religiosidad practicada con cierto recelo correspondía un ansia de redención que facilitaba en gran medida la aceptación del evangelio. Pero, si el mensaje bíblico de Jesús de Nazaret como Mesías era fácil de entender para los oyentes del entorno viejotestamentario, el paso de la predicación misionera al ámbito cultural grecorromano impuso la necesidad de llevar a cabo una traducción de sus expresiones y afirmaciones a este nuevo ambiente cultural. En esta tarea, el monoteísmo de Israel no sólo fijaba unas condiciones marco distintas que el politeísmo del mundo helenista, sino que, frente al horizonte mental del pensamiento hebreo, fue preciso tener en cuenta la mentalidad de los oyentes que provenían del paganismo. Esto llevó de forma inevitable a una helenización o romanización del cristianismo.

a) *El cristianismo judío y su propagación*

Aunque las fuentes que se refieren de alguna manera a la propagación del cristianismo judío son escasas, la imagen de los Hechos de los apóstoles, orientada hacia Occidente, tampoco nos ofrece muchos datos sobre la propagación del cristianismo. La comunidad primitiva de Jerusalén consideró la universalidad del mensaje de salvación de Cristo como ofrecimiento a la totalidad de Israel, y, aunque se resquebrajó pronto tal

concepción, la mencionada comunidad delimitó su predicación a esta frontera étnico-religiosa.

Según noticias posteriores, surgieron comunidades cristianas en las regiones orientales de Adiabene y de Osrhoene. Junto a Tomás, al que Eusebio⁴ presenta como apóstol de los partos, aparecen nombres de misioneros tales como Addai (¿Tadeo?) y el de su discípulo Mari. Obras apócrifas tales como los *Salmos de Tomás* y las *Odas de Salomón* provienen de ese entorno y tienen un carácter judeocristiano indiscutible. La supuesta correspondencia epistolar del rey Abgar de Edesa con Jesús⁵ refleja, sin duda, una temprana difusión del cristianismo en Oriente, propagación que tal vez llegó incluso a la India⁶. Por lo demás, los orígenes del cristianismo en Egipto apuntan también hacia Jerusalén, pues trozos de un *Evangelio de los egipcios*, conocido allí, así como de un *Evangelio de los hebreos*, contienen resonancias del cristianismo judío.

b) *La actividad misionera de Pablo*

Entre los proclamadores del evangelio, llevado a través de las provincias del Imperio romano por misioneros de nombre desconocido, sobresale Saulo-Pablo, oriundo de Tarso, quien, tras su conversión (Act 9,3-18), fue ganado por Bernabé para la tarea de colaborar entre los fieles de Antioquía (Act 11,25s). Precisamente en esta gran ciudad helenista tomó aquella forma libre de la Ley la vida de fe. Precisamente allí emergió la forma de vida cristiana que entraría en conflicto con la comunidad primitiva de Jerusalén y que terminaría por imponerse y acuñaría la futura Iglesia de los gentiles.

De la comunidad cristianogentil de Antioquía nació la iniciativa de que Pablo y Bernabé se dedicaran a la obra de la misión. Y la convicción de la inminencia del fin del mundo incrementó la urgencia de la proclamación universal de la fe (cf. Mt 10,23). El primer viaje misionero (Act 13,1-14,28) llevó a ambos, entre los años 44 y 48, a Asia Menor pasando por Chipre, desde Panfilia hasta el sur de Galacia. Siguiendo la instrucción según la cual había que predicar la palabra de Dios primero a los judíos (Act 13,46s), Pablo y Bernabé se presentaban en las sinagogas de las ciudades respectivas, pero eran escuchados sobre todo por los gentiles (cf. Act 14,27).

Sin embargo, con la renuncia a la circuncisión se cocía un conflicto grave relacionado con la validez de la Ley (Act 15,1-5). Finalmente se aclararía esta cuestión en una reunión celebrada en Jerusalén hacia el año 48-49, el llamado concilio de los apóstoles. La predicación de Pablo y

⁴ *Ibíd.* III, 1,1.

⁵ *Ibíd.* I, 13,1-22. 6. C.f. *ibíd.* V. 10,3.

⁶ Cf. *Ibíd.* V, 10,3.

Bernabé afirmaba que los cristianos venidos de la gentilidad nada tenían que ver con la Ley mosaica. Por otra parte, Santiago impuso en sus cláusulas que los cristianos provenientes del paganismo se abstuvieran de lo que había sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre (Act 15; Gál 2,1-10). En la segunda fase de su actividad misionera, Pablo visitó de nuevo las comunidades de Asia Menor, hasta que, inspirado por una visión, pasó a Macedonia (Act 15,36-18,22).

Tras una breve estancia intermedia en Palestina, Éfeso terminó por convertirse en el centro de su misión desde el año 53 al 57. Éfeso era la ciudad de Artemisa, y el cristianismo de corte judaizante había echado raíces ya allí. A pesar de algunas dificultades, por ejemplo con los orfebres (Act 19,21-40), Pablo consiguió abrirse paso en aquel ambiente religioso. Y cuidó con sus cartas la salud espiritual de las comunidades existentes. Se adentró más en Grecia y confió a la comunidad romana de Corinto su intención de viajar a Occidente, concretamente hasta España, puesto que ya no tenía campo de trabajo en Oriente (Rom 15,23s). Sin embargo, Pablo retornó primero a Jerusalén para llevar una colecta (cf. Gál 2,10; Rom 15,26) para la comunidad de aquella ciudad. Entonces se produjeron confrontaciones con los judíos. Como consecuencia de todo aquel revuelo, Pablo fue encarcelado. Tras dos años de prisión, fue trasladado a Roma (año 61). La libertad de movimientos de que gozaba en la capital del Imperio permitieron a Pablo proseguir su trabajo misionero, pero no pudo viajar a sus comunidades. Finalmente, según una antigua tradición cristiana, padeció el martirio durante la persecución que tuvo lugar en tiempos del emperador Nerón (hacia el año 64).

c) El ámbito de la misión de Pedro

Como primer testigo de la fe pascual, Pedro tuvo al principio a su cargo la dirección de la comunidad primitiva de Jerusalén. Sin duda comenzó muy pronto a misionar entre los judíos. En todo caso, Pablo justificaba su propio envío mediante la comparación con Pedro, al que se le había confiado la evangelización de los «circuncisos» (Gál 2,7). Pero, según el relato de la conversión del centurión Cornelio (Act 10,1-11,18), el llamamiento del primer apóstol a predicar entre los gentiles rompió aquella primera delimitación e hizo tomar conciencia del significado que encerraba para la Iglesia universal. Existían buenas razones para relacionar la formulación definitiva de la promesa de Jesús acerca del fundamento roqueño de la Iglesia (Mt 16,17-19) con este papel universal de Pedro, aunque con su conducta se expuso a la crítica de los judeocristianos (Act 11,3) y a las protestas de Pablo (Gál 2,11-21).

Tenemos escasos puntos de apoyo para hablar de la actividad misionera de Pedro (cf. 1Cor 9,5) fuera de Palestina. Noticias muy antiguas nos hablan de la erección del episcopado en Antioquía⁷. La existencia de un partido de Cefas en Corinto (1Cor 1,12; 3,22) parece presuponer una estancia del apóstol en la ciudad; también el saludo de la primera carta de Pedro «a los que viven como extranjeros en la dispersión: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos» (1Pe 1,1) refleja tal vez su actividad apostólica. Numerosos escritos apócrifos que llevan el nombre de Pedro, como las *Homilias de Pedro* en los escritos pseudoclementinos, el *Evangelio de Pedro*, así como el *Apocalipsis de Pedro*, confirman una predicación misionera del apóstol, aunque resulta casi imposible rastrear los hitos concretos de sus correrías apostólicas.

Sin embargo, la comunidad cristiana de Roma desarrolló una clara conciencia petrina. Y es curioso que no existan testimonios inmediatos acerca de una estancia del primer apóstol en Roma. Sin duda, creyentes desconocidos llevaron el mensaje cristiano a la capital del Imperio, y consiguieron allí los primeros adeptos entre los judíos residentes en Roma. Una escueta noticia de Suetonio⁸, según la cual algunos judíos fueron expulsados de Roma a causa de tumultos permanentes por instigación de un tal Cresto (*impulsore Chresto*), alude ciertamente a discusiones sobre la mesianidad de Jesús, de forma que es posible pensar que —en el año 49, fecha del edicto— existía ya una comunidad judeocristiana que se había abierto a los gentiles. Quizá la importancia de Roma como capital del Imperio fue lo que atrajo a Pedro. De cualquier manera, numerosos testimonios indirectos excluyen toda duda razonable sobre su estancia y martirio en Roma.

Entre los testimonios literarios, el anuncio de la muerte recogido en Jn 21,18s delata un conocimiento del acontecimiento desplazado al futuro. Y también 1Pe 5,13 presupone en forma pseudónima una estancia del primer apóstol en Roma. Por otro lado, precisamente la tradición de Marcos y de su Evangelio confirma que Pedro predicó el mensaje de Cristo en Roma⁹. Entre las fuentes extracanónicas cabe señalar un escrito de la comunidad romana a Corinto. En él se menciona al apóstol Pedro como ejemplo de trabajo y testimonio pacientes de una calidad incomparable¹⁰. Tenemos, pues, ahí una alusión que, considerada a la luz de Tácito, *Ann.* XV, 44, presupone el conocimiento de la muerte del apóstol durante la persecución de Nerón. Como el escrito de Ignacio, obispo de Antioquía, a los romanos¹¹ indica una relación de proximidad, la llamada *Ascensión de*

⁷ Orígenes, *Hom.* 6,4 in *Lucam*; LP I *Petrus*.

⁸ *Vita Claud.*, 25.

⁹ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* II, 15,2.

¹⁰ 1 *Clem.* 5,1-4; 6,1s (trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 99ss).

¹¹ Ignacio, *Rom.* 4,3 (trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 474ss)

Isaías (hacia el año 100) insinúa en estilo profético la muerte de Pedro, al igual que un fragmento de un *Apocalipsis de Pedro* (principios del siglo II). La convicción de la presencia del primer apóstol en Roma se hizo cada vez más consistente y quedó recogida en otros testimonios. De éstos, las listas de obispos¹² tienen tanta significación como la alusión de Porfirio a su crucifixión¹³. Por lo demás, la habitual mención conjunta de Pedro y Pablo, a pesar de las diferencias, habla de una presencia común en la capital del Imperio. El cristianismo de los primeros siglos jamás dudó de este hecho.

Las excavaciones practicadas en la Basílica de San Pedro han aportado nuevos puntos de vista a la prueba histórica. Al hilo de estos trabajos, mereció atención creciente una discusión que tuvo lugar en tiempos del papa Ceferino (199-217), en la que el presbítero romano Gayo respondía de la siguiente manera a la fundamentación de la pretensión montanista: «Yo puedo mostrar los *tropaia* (tumbas) de los apóstoles. Puedes ir al Vaticano o a la Vía Ostiense y encontrarás allí los *tropaia* de los apóstoles que fundaron esta Iglesia»¹⁴. La palabra *tropaion* no tiene una significación inequívoca, pero, en la marcha de la argumentación, sólo puede significar «tumba». Una noticia del calendario festivo romano del año 354 pone un tanto en entredicho ese conocimiento de los mencionados lugares conmemorativos. En efecto, la noticia del calendario habla de una conmemoración complementaria, el año 258, *in catacumbas*, es decir, en la actual iglesia de San Sebastián, en la Vía Appia. Las excavaciones realizadas allí pusieron al descubierto unos lugares de culto (*trichia*) con numerosos *graffiti* dedicados a Pedro y a Pablo, pero no una tumba. Dado que, además, una inscripción del papa Dámaso (366-384) habla de que ambos apóstoles «habitaron» en este lugar, nacieron numerosas hipótesis para explicar el hallazgo. Entre los diversos intentos de explicación cabe mencionar la suposición de que se trate del lugar originario de enterramiento, la de traslados relacionados con la persecución de Valeriano (258), la que habla de un lugar de culto de un grupo novacianista.

Las excavaciones llevadas a cabo durante la segunda guerra mundial bajo la Basílica de San Pedro pusieron al descubierto, en un primer momento, una necrópolis antigua. En los sucesivos trabajos se descubrió la datación de la Basílica de Constantino, consagrada el año 326. Esa basílica comprendía unos edículos funerarios más antiguos en un patio de sepulturas. Los excavadores identificaron este monumento, dañado por un muro levantado hacia el año 170, con el monumento mencionado por Gayo, y bajo el que habría sido enterrado el apóstol Pedro. Muchos detalles permanecen todavía oscuros; el hecho de que se haya respetado esta tumba central, poco llamativa, entre las circundantes tumbas del siglo I, ha hecho

¹² Ireneo, *Adv. haer.* III, 3,3.

¹³ Macario de Magnesia III, 22.

¹⁴ Eusebio, *Hist. eccl.* II, 25,7 (GCS 9,1,178).

pensar a algunos estudiosos que se trate del sepulcro del apóstol Pedro, aunque los hallazgos de esqueletos no hayan despejado todas las dudas. Lo que sí parece seguro es que Constantino I el Grande orientó la Basílica Vaticana teniendo en cuenta esta construcción funeraria del siglo II. En la realización de su proyecto tuvo presentes dificultades de tipo arquitectónico y jurídico. Todo esto sólo puede explicarse si se admite la existencia de una tradición cultural petrina en la antigua área del Vaticano.

La conciencia de una estrecha vinculación de la comunidad cristiana de Roma con el apóstol Pedro presupone la presencia de éste en la capital del Imperio. Pero, según los mencionados testimonios, en un principio no se derivó ninguna especial pretensión de liderazgo de un sucesor. Presumiblemente, tal pretensión vio la luz al imponerse el episcopado monárquico en Roma, así como las nacientes listas de obispos¹⁵. El lugar destacado del apóstol Pedro en el círculo de los doce se convierte así, mediante la referencia a su fe, en legitimación de la pretensión primacial de los obispos de Roma.

d) *Difusión de las comunidades cristianas y su composición sociológica*

La misión cristiana llegó a los habitantes de toda la cuenca del Mediterráneo ya en el siglo II. Ireneo de Lyon († hacia 202) menciona ya Iglesias en España y entre los celtas, en Oriente, en Egipto y Libia, y "sorprendentemente también en las provincias germánicas"¹⁶. También en fechas tempranas traspasó las fronteras del imperio el evangelio, especialmente en Oriente. Por eso pudo decir Clemente de Alejandría († antes del 215): «La doctrina de nuestro maestro no permaneció sólo en Judea, como la filosofía en Grecia, sino que se propagó por toda la tierra habitada»¹⁷. Indudablemente, tales afirmaciones eran hijas de una actitud universalista, pero las Iglesias locales contemporáneas de las que tenemos noticias fidedignas confirman una amplia diseminación de las comunidades.

Aunque la misión cristiana comenzó de forma consciente en la diáspora judía y en sus entornos, apuntaba a la humanidad entera como objetivo, por encima de todas las barreras de naturaleza social o nacional. En contra de una tesis social y revolucionaria según la cual el evangelio habría encontrado eco, sobre todo, entre los pobres de la sociedad antigua porque les prometía un consuelo en el más allá, las comunidades cristianas primitivas se compusieron de creyentes venidos de todos los estratos sociales. Curiosamente, un hombre rico era el que planteaba la pregunta acerca de la vida eterna (Mc 10,17-22 par.). Y esa pregunta confirma la

¹⁵ Cf. Hegesipo en Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 22,3.

¹⁶ Ireneo, *Adv. haer.* I, 10,2.

¹⁷ Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 18,167 (GCS 52,518).

irrupción de nuevas esperanzas que ni los filósofos contemporáneos —por ejemplo, los estoicos— ni los cultos aclimatados entonces fueron capaces de satisfacer de forma satisfactoria. El espectro sociológico, marcado en un primer momento por el ambiente de las sinagogas, iba ya en el siglo I desde los pescadores que conviven con Jesús hasta personalidades pertenecientes a círculos senatoriales en la comunidad romana. Pero es indudable que la mayor parte de los cristianos de aquellos tiempos pertenecían a las clases inferiores (cf. 1Cor 1,26s). Sin embargo, las diversas circunstancias de cada una de las comunidades y la rápida apertura al mundo de la cultura nos impide hablar del cristianismo primitivo como de un movimiento social revolucionario, y menos aún de una religión para esclavos.

e) *El problema de la helenización*

Para que el mensaje cristiano de salvación pasara del ambiente judío y viejotestamentario al espacio cultural grecorromano era imprescindible traducir el evangelio al mundo conceptual y a las formas de expresión de los oyentes helenísticos.

La buena nueva de la actuación salvífica realizada por Dios en Jesús de Nazaret se revistió desde un principio con las expectativas mesiánicas de los judíos. Y en los ambientes judeocristianos se interpretaba el acontecimiento de Jesús en el horizonte de la historia de salvación del Antiguo Testamento. A pesar del inminente peligro de judaización, sobre todo en la praxis de la vida cristiana, este fundamento radical conservó toda su prestancia (cf. Rom 11,18) en la historia del cristianismo. Por otra parte, la proclamación misionera a hombres no familiarizados con la tradición religiosa del judaísmo ni con la mentalidad hebrea hizo inevitable aquella helenización que dejaría una huella tan profunda precisamente en el cristianismo occidental. De hecho, bajo el acicate de una interpretación racional de la palabra de Dios se llevó a cabo una transposición que, no obstante las críticas concretas que pueda merecer, tomó principios religiosos y normas éticas del entorno. Se echó mano, sobre todo, de los planteamientos metafísicos de la filosofía griega, y se interpretó el acontecimiento salvífico recogido en la Biblia, incluso las afirmaciones de fe vinculantes, en categorías del ser. Ante el peligro de que se vaciaran de contenido los mensajes bíblicos, o incluso de que se cayera en la herejía, muy pronto surgieron voces en contra de tal transposición del evangelio. Leemos, por ejemplo, en Tertuliano aquella famosa pregunta: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Y qué la Academia con la Iglesia?»¹⁸.

A pesar de todas las protestas, la primitiva proclamación cristiana se mantuvo impertérrita en este camino de la inculturación, e hizo frente a un

¹⁸ Tertuliano, *Praescr. haer.* 7,9 (CCL 1,193).

desafío universal. Además, la interpretación filosófica de afirmaciones bíblicas terminó por demostrarse como una barrera contra la herejía.

§3

Las comunidades postapostólicas y su unidad

Tanto dentro del imperio romano como fuera de sus fronteras, la proclamación del evangelio llevó muy pronto a la fundación de numerosas comunidades cristianas, preferentemente en las ciudades, en consonancia con la antigua estructura de la población. La *polis-civitas* se convirtió así en el espacio vital de los creyentes locales, así como la organización administrativa del Estado sirvió de modelo a las circunscripciones eclesiásticas. Como magnitud religioso-cultural, pero también en su autogobierno político, la *polis* helenística representaba una especie de contraste de la comunidad local de los creyentes.

Jerusalén y la primera comunidad tuvieron una importancia descolante hasta su ocaso en el año 70. Sin embargo, en fechas tempranas comenzaron a tener un papel preponderante Roma y Antioquía, a las que se sumó pronto Alejandría para el ámbito egipcio. En la siempre creciente implantación de la fe cristiana, la formación de comunidades locales contribuyó en general a la estabilidad. Además, nacieron de este modo centros cuyas peculiaridades no constituyeron impedimento alguno para la unidad en la fe.

a) Idea de las comunidades sobre sí mismas

Los Setenta utilizan el término *ekklesia* para referirse a Israel como pueblo de la alianza de Yahveh. Los creyentes tomaron la tradición del pueblo de la antigua alianza y se consideraron a sí mismos como *ekklesia tou theou* (1Cor 10,32 y otros), como comunidad escatológica de salvación. El término griego *ekklesia*, traducción del hebreo *qahal* y llamativamente conservado tal cual en la voz latina *ecclesia*, encierra una significación universal que sobrepasa las fronteras de la Iglesia local. Llegó incluso a adquirir un significado suprahistórico. Sin embargo, ahora como antes siguieron afirmándose las denominaciones tradicionales para los miembros concretos de la comunidad, así el discurso acerca de los «creyentes», que mantenía viva la conciencia de la fundamental actitud cristiana frente a la praxis cultural y al conocimiento, o de los «santos», con la conflictiva pretensión de una realización elitista.

Llenos de tales ideas acerca de sí mismos, los cristianos vivían el mundo terreno como si de un país extranjero se tratara. Indudablemente, la espera de la parusía incrementó la distancia con el mundo que les rodeaba,

pero su aplazamiento no puso en peligro la consistencia de las comunidades. En efecto, la experiencia de la historia constituyó un gran desafío, superado mediante la referencia a las promesas escatológicas y con las llamadas a la probidad en el tiempo. La consumación presente y las esperanzas futuras se fundían en la creencia de que la promesa de una nueva alianza (Jer 31,31-34) se había cumplido (1Cor 11,25), con lo que se consideró la historia de Israel como prehistoria de la Iglesia. Sin embargo, a pesar de todas las transformaciones no se produjo ruptura alguna en la autocomprensión eclesial.

b) *El trasfondo judío*

La predicación de la misión cristiana se dirigía, también fuera de Palestina, en primer lugar a los miembros de la sinagoga judeohelenista, en cuyo entorno y bajo cuya protección nacieron las nuevas comunidades de fe. La sinagoga sirvió incluso como modelo para la organización y vida de lo que terminaría por convertirse en Iglesias locales. Así se entendió a sí misma, por ejemplo, la comunidad de los cristianos de Roma, sin desviarse ni un ápice de la tradición del judaísmo cuando tomaba como modelo el ordenamiento del templo de Jerusalén¹⁹ y cuando ensalzaba la fe de Abraham²⁰.

Efectivamente, la característica diferenciadora de la fe en Jesús sólo lentamente fue siendo percibida por la conciencia pública (cf. Act 11,26), salvo cuando tensiones internas producían conflictos.

Ignacio de Antioquía († hacia 110) se vio en la necesidad de recordar enfáticamente a la comunidad de Magnesia la forma de vida del cristianismo (*khristianismos*) frente a la praxis judía²¹. Se trataba de una alusión no sólo a la creciente sistematización de las enseñanzas cristianas, sino igualmente a la función modélica del *ioudaismos*. A pesar de todos los puntos que tenían en común con la sinagoga, la referencia a la fe en el acontecimiento de Cristo dio consistencia creciente al distanciamiento respecto de la comunidad judía concreta.

c) *Comunidad local y asamblea litúrgica*

La asamblea litúrgica constituía el centro de la vida de la comunidad. En ella cada uno de los fieles experimentaba la comunión. El bautismo (*baptisma*) en agua corriente (cf. Act 8,38; *Didakhe* 7,1) o la triple aspersion, en caso de necesidad, abría el acceso, según el ejemplo de Jesús (Mc 1,9-11 par.) y la orden de bautizar dada por el Resucitado (Mt 28,19).

¹⁹ 1Clem. 41,2.

²⁰ Ibíd. 31,2.

²¹ Ignacio, *Magn.* 10,1-3 (trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 460ss).

La comunidad acompañaba esa iniciación con la oración y el ayuno. Y sellaba la comunión con el neófito mediante la celebración de la eucaristía. El nivel ético del bautizando debía estar a la altura de los «santos», como dice la *Didakhe* (1-6) utilizando el ejemplo judío. Había que «conservar el bautismo puro e inmaculado»²².

El intenso acento ético que adquirió el mensaje cristiano, que pronto siguió la estela de las escalas de valores estoicos, aparece así como fruto del nuevo nacimiento que se ha producido en el bautismo. La conciencia comunitaria de los fieles alcanzaba su punto culminante en la celebración de la eucaristía. Ignacio de Antioquía insiste enfáticamente en esta unidad ante la amenaza de los peligros que se perfilaban en el horizonte: «Poned todo ahínco en usar de una sola eucaristía, porque una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno es el cáliz de la unión con su sangre, uno el altar del sacrificio, como uno el obispo juntamente con el presbiterio y con los diáconos, consiervos míos, para que obréis en todo momento de acuerdo con Dios»²³. Según estas palabras, la unidad de la Iglesia se fundamenta en la eucaristía. Y el obispo fue considerado cada vez más como elemento determinante de esa unidad.

Por su condición de fundaciones apostólicas, determinadas Iglesias locales no sólo obtuvieron un reconocimiento suprarregional, sino también una legitimación de formas autónomas en el culto y en la vida. Presupuestos localmente diferentes en la recepción del evangelio produjeron peculiaridades en la conciencia de fe que encontraron su plasmación en las confesiones de fe locales. Evoluciones respectivamente divergentes en determinadas comunidades en la celebración de la eucaristía y en el manejo de la disciplina eclesiástica, así como en la constitución de la comunidad y en la praxis penitencial subrayan el dinamismo de las respectivas Iglesias locales. En tales circunstancias no sorprende que la teología incipiente tomara y tratara sus temas de forma asistemática. Tal variedad de la vida eclesial entrañaba, sin duda, el peligro de la división. Pero se la respetó como expresión de la única fe.

d) *Unidad de la Iglesia*

La preeminencia de la Iglesia local no eliminó la conciencia de la comunión universal en la fe. El «nuevo pueblo» (cf. 1Pe 2,9) de los cristianos se consideraba a sí mismo como consumación de Israel, pero traspasó conscientemente todas las barreras nacionales. Esta pretensión universalista se hizo presente también en el discurso sobre los cristianos como «tercera raza» frente a griegos y judíos, fundada en la naturaleza

²² 2Clem. 6,9 (Wengst 247; trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 331ss).

²³ Ignacio *Philad.* 4 (Fischer 196; trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 481ss); cf. íd., *Eph.* 20,2 (trad. cast. en o.c, p. 447ss).

espiritual de la veneración tributada a Dios; incluso se atribuía la conservación del mundo²⁴ y se superaba el Imperio de los romanos haciendo referencia a la universal soberanía de Dios²⁵. Esta apertura a la universalidad se encontró con el cosmopolitismo de los estoicos de aquel tiempo e incrementó la conciencia de la catolicidad. Ignacio de Antioquía fue el primero en utilizar la expresión *katholike ekklesia*²⁶, con lo que se remontaba de la Iglesia universal a su prototipo transcendente. Para él, la unidad de la Iglesia radica en Jesucristo, al que encarna cada dirigente episcopal de una comunidad local. Una comunión de creyentes de un determinado lugar representa, pues, la totalidad de la Iglesia, y aquélla permanece indisolublemente ligada en su unidad.

Las comunidades se cuidaron de fomentar recíprocamente entre ellas aquella comunión que la Iglesia local experimentaba, sobre todo en el culto. El sistema de comunicaciones existente en el mundo antiguo llevaba a una fuerte vinculación recíproca de los creyentes. La hospitalidad fraterna aliviaba aquellos viajes incómodos. Una especie de pasaporte (carta para la comunidad) pretendía evitar posibles abusos. El intenso intercambio epistolar entre las comunidades no sólo servía para mantener la información recíproca, sino que era la expresión clara de la corresponsabilidad. Mediante el intercambio epistolar se buscaba el robustecimiento en la fe, el consuelo en la tribulación, la exhortación a una conducta cristiana. También se informaba a otras Iglesias locales del nombramiento de obispos. Por ejemplo, el obispo Dionisio de Corinto dirigió hacia el año 170 «cartas católicas»²⁷ a numerosas comunidades, algunas de ellas bastante distantes. De esa manera dio testimonio de la universalidad de la unidad de la Iglesia antigua.

Con el término *koinoma-communio*, que originalmente expresaba la vinculación del creyente con Cristo, se designaba esta comunión de los creyentes, cuyo centro era la eucaristía. La exclusión de la eucaristía —la excomunión— marcaba, por el contrario, la ruptura con un pecador o con un maestro de herejías.

e) *Paz eclesial y disputa sobre la fecha de la Pascua*

La unidad universal de la Iglesia se vio amenazada con la llamada disputa sobre la fecha de la celebración de la Pascua. El recuerdo de la

²⁴ *Ep. ad Diogn.* 6 (trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 845ss).

²⁵ Hipólito, *In Daniel IV*, 9; Minucio Félix, *Oct.* 33,1.

²⁶ Ignacio, *Smyrn.* 8,2 (Fischer 210; trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 488ss). En el momento de su prendimiento Policarpo de Esmirna († 156) oró por «toda la Iglesia católica esparcida por la redondez de la tierra» (*Mart. Polyc.* 8,1; Bihlmeyer-Schneemelcher 124; trad. cast. en *Padres apostólicos*, BAC 65, p. 672ss).

²⁷ Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 23,1 (GCS 9,1,374).

muerte y resurrección de Cristo había hecho que la fiesta pascual, en conexión con *Passah*, se convirtiera pronto en la celebración central de la comunidad cristiana. Y se subrayaba su incomparable significación mediante la administración del bautismo. Sin reducir unilateralmente el contenido de la fiesta de Pascua a la pasión de Cristo, se celebraba en las Iglesias de Asia Menor, siguiendo el ejemplo judío, un *Passah* cristiano el 14 de nisán (cuartodecimanos), mientras que en Occidente, y también en Egipto y en Siria, comenzaba la celebración de la resurrección el domingo siguiente al 14 de nisán (praxis dominical), quizás para marcar el distanciamiento respecto del judaísmo. Esta última praxis invocaba en su favor la cronología del *Evangelio de Juan*.

Estas diferencias en la práctica litúrgica produjeron serias tensiones, no eliminadas mediante el diálogo sostenido por el papa Aniceto (154-166) y Policarpo de Esmirna († 156), pero que tampoco desembocaron en la ruptura. «A pesar de las divergencias, ambos permanecieron en la comunión (*ekoinonesan*). Y Aniceto, por el profundo respeto que sentía por Policarpo, permitió la celebración de la eucaristía en su Iglesia. Y se separaron ambos en paz»²⁸.

Pero el recíproco respeto hacia la praxis diferente en las mencionadas Iglesias no acalló la discusión, hasta que, finalmente, el papa Víctor actuó de forma tajante contra los quartodecimanos, tal vez porque éstos querían introducir su praxis en Roma. Por iniciativa de este papa, varios sínodos se decantaron por la celebración de la Pascua en domingo; en ellos se intentó excluir de la comunión eclesial a las comunidades de Asia Menor con el obispo Polícrates de Éfeso († hacia el año 200). Pero la intervención de Ireneo de Lyon impidió el cisma, la división de la Iglesia, a causa de una disciplina diferente. Finalmente, el concilio de Nicea prescribió la praxis dominical para toda la Iglesia, para salvaguardar la unidad de culto²⁹.

f) *Orígenes de la institución sinodal*

A pesar de la conciencia de unidad ecuménica, la autonomía de las Iglesias locales favorecía el nacimiento de tradiciones locales, hasta el punto de correr el peligro de distanciarse unas Iglesias de otras. El conflicto por la fecha de la celebración de la Pascua o el movimiento montanista hicieron plenamente patente la tendencia disgregadora de tales fenómenos, aunque éstos permanecieron circunscritos en principio a determinadas regiones de la Iglesia. Para hacer frente a tales peligros, los obispos de determinadas zonas comenzaron a reunirse desde finales del siglo II para

²⁸ *Ibid.* V, 24,17 (GCS 9,1,496).

²⁹ Eusebio, *Vita Const.* III, 18-20.

deliberar en común sobre la forma de solucionar los problemas que les afectaban.

Hasta nuestros días no se ha llegado a una respuesta satisfactoria sobre cuál fue el modelo seguido por estas reuniones. No ha convencido la idea de derivarlos del senado romano o de los sínodos regionales de las provincias del Imperio. La referencia al sanedrín judío tampoco explica el nacimiento de una institución que tanta influencia ejerció en la historia. Y, en cuanto al concilio de los apóstoles, recordemos que éste tuvo rasgos presinodales (Act 15,1-33; Gál 2,1-10). Con independencia de esta falta de claridad sobre los posibles modelos para esta institución, las reuniones y deliberación conjunta de los dirigentes de diversas comunidades manifiestan claramente la conciencia de una corresponsabilidad respecto a la Iglesia universal. Esa responsabilidad compartida pretendía realizar la unidad de la Iglesia a la vista de la descentralización real.

Tales encuentros regionales se celebraron por primera vez en Asia Menor con ocasión del montanismo³⁰. A mediados del siglo III se reunieron ya en el norte de África sínodos con unos 100 participantes³¹. Estos sínodos respondían no sólo a la preocupación de una representación completa del episcopado, sino también a los esfuerzos de obispos con autoridad superior que pretendían hacer valer su influencia mediante un gran número de participantes en los mismos. La patente insuficiencia del procedimiento sinodal no debe impedirnos ver que lo que aquí se pone en marcha es un instrumento del ordenamiento eclesiástico, que más tarde, en los concilios ecuménicos, dará paso a una representación de la unidad universal de la Iglesia.

§4

Génesis de la organización eclesiástica

En la consolidación de las comunidades cristianas y de su vida comunitaria tuvo mucho que ver la estructuración de sus formas de ordenamiento. Efectivamente, los escritos nuevotestamentarios no contienen disposición alguna de Jesús sobre la forma concreta de los oficios en las comunidades, pero sí han recogido afirmaciones fundamentales para entenderlos. En claro distanciamiento de las formas de dominio imperantes en el mundo, dice Mc 10,43s: «Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor.» Aunque cabe señalar un cierto paralelismo con instituciones administrativas de las ciudades helenistas, esta exhortación marca la distancia

³⁰ Eusebio, *Hist. eccl.* V, 16,10.

³¹ Cf. Cipriano, *Ep.* 59,10; *Sent. episc.*

de la concepción que la Iglesia primitiva tenía de los oficios. Esa concepción distinta se refleja en la renuncia a los títulos usuales de los oficios. «*Diakonia* es servicio que tiene por finalidad la reunión y conservación de la comunidad, que fundamenta y mantiene la fe; por consiguiente, es oficio eclesial»³².

Por lo demás, las escasas alusiones a las formas de organización muestran claramente una sorprendente variación de las respectivas tareas. Ello se debió en gran medida a la esperada parusía. Sin embargo, no cabe afirmar que el oficio eclesiástico sea simple consecuencia del aplazado retorno de Cristo, pues el servicio a la comunidad fue considerado desde un principio como tarea permanente.

a) *La diversidad de las formas organizativas neotestamentarias*

De la descripción de la comunidad primitiva de Jerusalén se desprende ya el significado fundamental de los *doce* (apóstoles) como testigos autorizados de la vida y de la resurrección de Jesús para la autocomprensión del pueblo de Dios de la nueva alianza (cf. Mt 19,28). Si exceptuamos a Pedro, los restantes apóstoles apenas son presentados en el ejercicio de su ministerio (cf. Act 3-4; 12,2). Sólo algunos Hechos de los apóstoles de origen apócrifo recogen leyendas sobre el ulterior desarrollo de sus vidas. A pesar de la oscuridad del tema, queda en pie, con toda nitidez, la peculiaridad irreplicable del testimonio apostólico, que no puede pasar a los sucesores en el oficio. En Jerusalén misma, la dirección colegial de las tres columnas —Santiago, Pedro y Juan (Gál 2,9)— ejerció en seguida la autoridad. Al parecer, un colegio de ancianos (*presbyteroi*), siguiendo el ejemplo de la sinagoga, se hizo cargo, en aquellas mismas fechas, de las tareas relacionadas con el orden y el aprovisionamiento (Act 11,30; 21,18). Además, cuando lo requería la situación, toda la comunidad intervenía en la toma de decisiones. Tal modo de actuar respondía al convencimiento viejotestamentario de que Dios mismo habla en la reunión (cf. Act 15,28). Así, en el nombramiento de los siete intervino «la totalidad de los discípulos» (Act 6,2.5); también las conclusiones del Concilio de los apóstoles se tomaron de acuerdo «con toda la comunidad» (Act 15,22). Los mencionados «siete», que no eran diáconos en el sentido de lo que más tarde sería el oficio del diaconado, actuaban como «dirigentes» de los helenistas. Podemos decir, pues, que el rasgo colegial es característico en la organización eclesial de los primeros tiempos.

Otra imagen diferente ofrecían las comunidades paulinas, de cuyas formas de organización poseemos noticias tempranísimas. Sobre el tras-

³² L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit: Die Kirche in ihrer Geschichte* 1/A, Gotinga ²1966, 121.

fondo de la concepción orgánica del cuerpo de Cristo (1Cor 12,12-27; Rom 12,4-8; Ef 4,11-16), Pablo, que hace valer su autoridad en sus comunidades basándose en que fue llamado por una revelación del Señor (1Cor 9,1s; 15,8-10; Gál 1,1.12.15s), enumera diferentes servicios o carismas. Según 1Cor 12,28, «los puso Dios en la Iglesia primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros; luego el poder de los milagros; luego, el de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas». El Espíritu de Dios regala estos carismas a fieles concretos para la edificación de la comunidad (cf. 1Cor 12,7), pero también para el servicio a los no creyentes. Evidentemente, tras tales ocupaciones no se escondía ningún sistema fijo de ordenamiento. Por el contrario, se presentaban como intervención espontánea cuando así lo exigían las necesidades. Junto a la significación puntual de los carismas, Pablo conoce también servicios permanentes en el sentido de «asistir y dirigir». Según 1Tes 5,12 y Rom 12,8, esas funciones competen a los presidentes (*proistamenoí*). A esos presidentes y colaboradores da Flp 1,1 el título de *episkopoi* y *diakonoi*. Y hay que entender la tarea del *episkopos*, de acuerdo con el contenido semántico del término, como supervisor de la vida de la comunidad.

Se ha señalado atinadamente que los *episkopoi* y los *diakonoi* se mantenían vinculados permanentemente a la comunidad local, mientras que los apóstoles, los profetas y los maestros (1Cor 12,28) actuaban en la totalidad de la Iglesia. De hecho, sólo encontramos *episkopoi* en comunidades formadas por cristianos venidos de la gentilidad —la mención de «presbíteros» que aparece en Act 14,23 y 20,17 tiene todas las trazas de ser la designación de un oficio introducida ulteriormente por Lucas—, y constituían en alguna medida una réplica de los colegios de presbíteros de las Iglesias locales judeocristianas de Palestina. La similitud de las funciones permitía la recíproca invasión de las diferentes formas de ordenamiento y también de sus respectivas denominaciones (cf. 1Tim 3,2; 4,14; 5,17; Tit 1,5.7). Ni siquiera desde un punto de vista institucional se pueden señalar contraposiciones, pues en las comunidades paulinas en modo alguno dominaba exclusivamente la libertad de tipo carismático-entusiasta, sino que debía hacerse «todo con decoro y orden» (1Cor 14,40), principio que incluía al autosometimiento (cf. 1Cor 16,16; 1Tes 5,12).

De cualquier forma, ya en época postpaulina se utilizaron como sinónimos los nombres de oficio *episkopos* y *presbyteros*, lo que delata el intercambio de las formas de organización. La *Didakbe* (15,1) reclamaba enfáticamente el ministerio de los profetas y de los maestros para los obispos y los diáconos, quienes, a su vez, eran elegidos por la comunidad. Y la primera carta de Pedro (4,10s) armoniza incluso la organización carismática con la organización presbiteral típica de las Iglesias de Palestina. Naturalmente, entre tanto el oficio de los obispos había ganado

en importancia. Parafraseado junto con el oficio del diácono (1Tim 3), cuyo origen hay que buscar indudablemente en el servicio en la comida comunitaria, vio cómo se intensificaban paulatinamente los perfiles del oficio del obispo, cuya función fue comparada en la comunidad con la del padre de familia (1Tim 3,4s.12; Tit 1,7), pero se vio enriquecida también con la imagen viejotestamentaria del pastor (Act 20,28; cf. 1Pe 2,25).

b) *La institucionalización del ministerio eclesiástico*

Indudablemente, el retraso de la parusía contribuyó a que disminuyera el ritmo de la estructuración del ordenamiento de la Iglesia e hizo que los ministerios de carácter duradero ganaran terreno frente a los carismas condicionados por las situaciones concretas e inmediatas. La continuación de la historia terminó por incrementar la necesidad de conservar unos lazos de unión con los orígenes, y el oficio eclesiástico se prestaba perfectamente para asegurar esa continuidad.

El autor de la primera carta de Clemente, escrita hacia el año 96, estableció de forma impresionante esta conexión sirviéndose del principio de sucesión. «Los apóstoles recibieron del Señor Jesucristo la buena nueva para nosotros; Jesús, el Cristo, fue enviado por Dios. Cristo viene, pues, de Dios, y los apóstoles provienen de Cristo. Ambas cosas se llevaron a cabo en un bello orden, sintonizado perfectamente con la voluntad de Dios. Así, pues, ellos recibieron los mandatos y, plenamente asegurados por la resurrección de nuestro Señor Jesucristo y confirmados en la fidelidad mediante la palabra de Dios, partieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a anunciar la buena nueva de la proximidad del reino de Dios. Así, predicaron en las ciudades y en los pueblos y, tras un examen en el Espíritu, instituyeron a los que eran primicias de ellos como obispos y diáconos para los futuros creyentes. Y esto no era algo nuevo. Desde hacía largo tiempo se había escrito acerca de los obispos y los diáconos. Pues así dice un pasaje de la Escritura (Is 60,17): "Estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fidelidad"»³³.

Esta presentación de la génesis del ministerio eclesiástico ordena la abigarrada variedad de datos según el principio teológico de la sucesión, para asegurar así el *kerygma* para los tiempos sucesivos. Sin tener en cuenta las numerosas formas de una vocación, incluida la participación activa de la comunidad, el ministerio de los obispos y de los diáconos aparece como una institución divina. El discurso acerca de los «presbíteros establecidos»³⁴ no hace sino subrayar esta visión. Desde ese trasfondo, también la imposición de las manos, práctica conocida ya entre los rabinos,

³³ 1Clem. 42,1-5 (Fischer 76-78).

³⁴ Ibíd. 54,2 (Fischer 93); cf. 57,1.

encerraba el carácter de legítima institución, mientras que en las cartas pastorales (cf. 1Tim 4,14; 2Tim 2,1s) aparece más bien como colación del carisma. Se alcanzaba así una institucionalización del oficio eclesiástico que, a pesar de las formas mixtas de los ordenamientos de la comunidad existentes en aquel tiempo, debería recorrer una historia de gran dinamismo.

c) *El episcopado monárquico*

La contaminación de los diversos ministerios y oficios remitía ya a una creciente importancia del *episkopos*, aunque, en Occidente, órganos colegiales ejercieron la dirección de la comunidad hasta mediados del siglo II. Según una información de 1Clem 44,1.5, en Roma los presbíteros desempeñaban la *episkope*. Este dato se refleja todavía en *El pastor de Hermas*³⁵.

El episcopado monárquico, aquella forma de ordenamiento en la que *un* obispo está en el vértice de la comunidad y un colegio de presbíteros y de diáconos le está subordinado, se encuentra por primera vez en Ignacio de Antioquía. Así como el autor mismo se consideraba «obispo de Siria»³⁶, destacaba por doquier la forma de constitución monárquica en las comunidades³⁷. Aunque su fundamentación del episcopado monárquico no aclara todas las dudas sobre la implantación incuestionable del mismo, sin embargo influyó fuertemente sobre la concepción del oficio episcopal. Como imagen de Cristo o de Dios Padre³⁸, el obispo ocupa un lugar irrepetible en la comunidad: proclama de manera auténtica el evangelio, su figura constituye el centro del acontecimiento cultural, a él le compete la dirección responsable de la comunidad, como cabeza de ésta es él quien garantiza la unidad de la Iglesia.

Diversos motivos influyeron en el desarrollo del episcopado monárquico. Entre ellos cabe señalar que el prestigio de un jerarca tuvo tanta incidencia como la preocupación por la sana doctrina o el modelo de ordenamiento de una comunidad doméstica. De cualquier manera, la organización jerarquizada con un obispo en el vértice de la comunidad es perceptible en el ámbito de Siria y de Asia Menor, donde los ángeles servían de modelo a las comunidades apocalípticas (cf. Ap 1,20). Durante el transcurso del siglo II, el episcopado monárquico se impuso por doquier, y en los conflictos que fueron apareciendo, se demostró como quicio de la autoafirmación eclesial. Ya el ordenamiento eclesiástico de Hipólito (hacia

³⁵ Para la terminología ministerial véase visión II, 4, visión III, 5,1, y comparación IX, 27,2.

³⁶ Ignacio, *Rom.* 2,2 (Fischer 185).

³⁷ Cf. Ignacio, *Magn.* 3,1; 6,1; *Trall.* 3,1; *Smyrn.* 8,1s, y otros.

³⁸ Ignacio, *Eph.* 5,1; *Trall.* 3,1; *Rom.* 9,1; *Smyrn.* 8,2.

el año 215) encomendaba al obispo todas las funciones decisivas en la comunidad. Utilizando imágenes del Antiguo Testamento como la del sumo sacerdote, la *Didaskalia* (primera mitad del siglo III) subrayaba la analogía entre el orden jerárquico celestial y el eclesial: como padre, señor y segundo hijo³⁹ se llegaba incluso a atribuir al obispo una autoridad intangible. La liturgia y la predicación, el poder de perdonar los pecados y la dirección de la comunidad eran competencia del obispo, cuyo oficio dejaría su impronta en la organización posterior de la Iglesia.

El alcance de esta evolución se aclara desde la comprensión que de la Iglesia tenía Cipriano de Cartago († 258): la unidad de la Iglesia estaba asegurada en el obispo en la medida en que éste participa de la función roqueña del primero de los apóstoles, Pedro. La Iglesia «tiene su fundamento en los obispos, y toda acción eclesial es dirigida por estos prepositos»⁴⁰. Rasgos casi principescos adornan esta imagen del obispo que, a decir verdad, presupone la santidad personal.

Este episcopalismo que Mt 16,18s pretendía para toda Iglesia episcopal tenía que desembocar necesariamente en un conflicto con el obispo de Roma. Característico de la imagen pública y del prestigio de los obispos de aquel tiempo es el hecho de que, según se decía, al emperador Decio le ofendía más «la presentación como candidato de un obispo de Dios en Roma» que un rival político⁴¹.

d) *Comunidad y ministerios eclesiásticos*

El proceso de creciente organización de la Iglesia desplazó competencias y responsabilidades que anteriormente habían recaído en la comunidad y las trasladó al obispo o al clero, término éste que desde los tiempos de Clemente de Alejandría⁴² sirvió para designar a quienes eran llamados a colaborar en tareas eclesiales.

Aludiendo a la ordenación viejotestamentaria del culto, 1Clem 40,5 había afirmado ya la diferencia entre «laicos» y sacerdotes, y despejó el camino a aquellas comparaciones que presentaban plásticamente el acontecimiento litúrgico en la terminología cultual del Antiguo Testamento. Efectivamente, se afirmaba el derecho del pueblo a elegir el obispo, aunque ocasionalmente en forma restringida, durante un cierto tiempo, pero una innegable sacerdotalización de los ministerios eclesiásticos reforzó el peso específico del clero, principalmente en el sentido de un estado (*ordo*).

La originaria reserva en la aplicación del término «sacerdote» (*hiereus, sacerdos*), que en el Nuevo Testamento estaba reservado a

³⁹ *Didaskalia* II, 20,1.

⁴⁰ Cipriano, *Ep.* 33,1 (CSEL 3,2,566).

⁴¹ Cipriano, *Ep.* 55,9 (CSEL 3,2,630).

⁴² Clemente de Alejandría, *Quis div. salv.* 42,2.

Jesucristo (Heb 5,6; 7,24 y otros) y los fieles en el sentido de un sacerdocio universal (1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), desaparece y se aplica, no sólo alegóricamente, al obispo o al presbítero como presidente de la celebración eucarística. Esta función cultural le otorgaba una cualidad sacerdotal, la cual a su vez la distinguía del resto de la comunidad eclesial⁴³.

Al hilo de las necesidades del culto divino y de la vida de la comunidad, se diferenciaron rápidamente los ministerios eclesiásticos. Junto al presbiterio y a los diáconos, el papa Cornelio (251-253) cuenta a los subdiáconos, los acólitos, los exorcistas, los lectores y los ostiarios⁴⁴. Su considerable número en la comunidad romana habla claramente de una intensa praxis eclesial, a pesar de las tribulaciones externas.

La predicación continuaba siendo en Occidente una de las tareas casi exclusivas del obispo, pero actuaban también maestros autónomos⁴⁵. En el trabajo compartido de las comunidades encontramos desde un principio también mujeres (cf. Rom 16,1-15). Como diaconisas o viudas (1Tim 5,9ss; Tit 2,3ss) actuaban en el campo de la pastoral y de la caridad; y, sobre todo en Oriente, vemos una inclusión de las mujeres en la serie de los ministerios eclesiales. Efectivamente, la presencia pública de mujeres en las comunidades heréticas hizo más fuertes las objeciones que se oponían a una equiparación entre hombres y mujeres, y se recortó el campo de su actividad echando mano de imágenes contrarias a la emancipación y de razones de orden ascético. Esta variedad de ministerios hizo posible además una preservación para tareas más elevadas en la comunidad, llegándose incluso a establecer una vinculación entre la procedencia de familias sacerdotales y el tema de la tradición⁴⁶.

e) *La comunidad de Roma y su preeminencia*

La preeminencia del apóstol Pedro en el círculo de los doce y su actividad misionera tanto entre los judíos como entre los gentiles dejaron su huella ya en la más antigua concepción de la Iglesia. Como primer llamado y primer testigo de la resurrección de Jesús, Pedro estuvo rodeado de un prestigio reconocido por todos. Su irrepetibilidad no podía ser transmitida a los sucesores. Efectivamente, en la medida en que reconoció en la fe a Jesús como Cristo, se vio revestido de una significación que permaneció más allá del ministerio en las comunidades nuevotestamentarias. Es significativo que ya la Iglesia antigua interpretara las palabras sobre el primado refiriéndolas en buena medida a la fe de Pedro. Y, de acuerdo con

⁴³ Cf. Tertuliano, *Exhort. cast.* 7,3: «Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas» (CCL 2,1024,17s).

⁴⁴ Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 43,11.

⁴⁵ *Const. apost.* VIII, 32,17

⁴⁶ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V, 24,6.

esta interpretación, los obispos en su conjunto alegaron su participación en el ministerio de Pedro.

Esta significación universal del testimonio de Pedro experimentó una concentración, configuradora de la historia de la Iglesia, en la pretensión de los obispos romanos de ser los sucesores inmediatos del primer apóstol. En realidad, una dirección colegial de la comunidad romana hasta mediados del siglo II no remite a una sucesión inmediata de obispos monárquicos, ni siquiera a una sucesión expresa de Pedro. El conocimiento de un «testimonio cruento» de Pedro, así como la legitimación del ministerio en su calidad reconocida de «primicias» de los apóstoles⁴⁷, suministraron el marco en el que se desarrolló la idea de la sucesión, dado que, por otra parte, no existen dudas razonables sobre la vinculación de la comunidad romana con el primer apóstol. Sin duda, el escrito de la comunidad romana a Corinto pone de manifiesto no tanto preeminencia cuanto corresponsabilidad eclesial. Pero el obispo antioqueno Ignacio da testimonio del prestigio de la comunidad romana. Afirma que Roma preside en el amor, y subraya conscientemente la peculiar relación de la autoridad de Roma con Pedro y Pablo⁴⁸.

Más allá de una conciencia general de Pedro, que encontró su plasmación también en la discusión sobre las «memorias» de los apóstoles, las listas de obispos acentúan la conexión con el primer apóstol. Para asegurar el *kerygma* apostólico, esas listas echaban mano del principio de sucesión. Al parecer, Hegesipo se encontró en Roma con una secuencia de sucesión hasta Eleuterio⁴⁹, e Ireneo de Lyon⁵⁰ ofreció la primera lista completa de obispos, que se abría con Lino. Su intención teológica de asegurar con la ayuda de esta cadena de sucesiones la revelación contra los abusos gnósticos respondía al convencimiento de la Iglesia de entonces de que, en una fundamentación de la Iglesia sobre los apóstoles, el *kerygma* se salvaguarda por medio de la sucesión de los obispos⁵¹. En este sentido, habrá que interpretar también la famosa formulación de Ireneo sobre la preeminencia de la Iglesia de Roma⁵² en conformidad con la tradición apostólica, que, para Occidente, está presente precisamente en Roma. La relación existente entre el origen de la Iglesia de Roma y los apóstoles Pedro y Pablo incrementó el prestigio de aquella incluso entre las Iglesias de Oriente. Su ortodoxia parecía indiscutible (cf. Rom 1,8); los (falsos) maestros buscaban el reconocimiento de Roma, y un tal Abercio fue allí

⁴⁷ 1 *Clem.* 5,4 (Fischer 31); 42,4 (Fischer 79).

⁴⁸ Ignacio, *Rom. praescr.* (Fischer 183); 4,3 (Fischer 187).

⁴⁹ Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 22,3.

⁵⁰ Ireneo, *Adv. haer.* III, 3,3. Las posteriores *Pseudoclementinas* (146) informan de que Pedro entronizó legítimamente a Clemente (Hennecke-Schneemelcher II, 398).

⁵¹ Cf. Tertuliano, *Praescr. haeret.* 21.

⁵² Ireneo, *Adv. haer.* III, 3,2.

para «contemplar un reino y ver a una reina vestida de oro y con zapatos dorados»⁵³. Como capital, Roma ejercía gran fascinación sobre los creyentes del imperio, pero la comunidad de Roma nunca se apoyó en esta prerrogativa política.

Entre los obispos de Roma de aquel tiempo destacó sobre todo Víctor I (¿189-199?), quien pretendió imponer contra las Iglesias de Asia Menor el uso, ampliamente difundido, de la celebración de la Pascua en domingo. Y para ello, llegó a amenazar con la exclusión de la comunión a aquellas Iglesias que se negasen a aceptar la fecha de celebración propuesta por él⁵⁴. Aunque una deliberación sinodal precedió a esta actitud rotunda del obispo Víctor, surgieron duras críticas contra la misma. Ellas eran una señal de los límites de la autoridad del obispo de Roma.

Por otra parte, la existencia de una tumba papal en las catacumbas de Calixto apunta a un hecho que parece evidente: desde Ponciano estuvo vinculada a la pretensión de la sucesión. Ciertamente, los obispos de Roma comenzaron a invocar las palabras acerca de la «roca» recogidas en Mt 16,18s en el trascurso de la disputa sobre el bautismo de los herejes, cuando el papa Esteban I (254-257) trató de fundamentar su autoridad especial, y también el uso romano, refiriéndose a la sucesión de Pedro⁵⁵. Situado originariamente en el contexto de la teología de la penitencia⁵⁶, el pasaje clásico sobre el primado adquirió importancia en seguida para la argumentación a favor de una preeminencia eclesial de Roma. Tuvo lugar entonces una discusión que fue tomada en serio incluso por profanos, como el filósofo Porfirio († hacia el año 303)⁵⁷.

A pesar de esta pretensión, también el obispo de Roma permaneció ligado, en un primer momento, al entramado de la gran Iglesia en el que se afirmaban igualmente los antiguos derechos de Alejandría y de Antioquía.

§5

La literatura de la época postapostólica

Tras la muerte de su fundador, muchas comunidades cristianas sintieron la necesidad de asegurar en su totalidad el mensaje del evangelio y de configurar la vida desde la fe. Esta circunstancia tuvo que ver mucho con el comienzo de la plasmación escrita del mensaje de Cristo en los

⁵³ H. Strathmann-Th. Klauser, art. *Aberkios*, en RAC I, Stuttgart 1950, 12-17, 14.

⁵⁴ Eusebio, *Hist. eccl.* V, 23s.

⁵⁵ Firmiliano obispo de Cesarea informa críticamente sobre la argumentación en la recopilación epistolar de Cipriano, *Ep.* 75,17.

⁵⁶ Cf. Tertuliano, *Pud.* 21,9.

⁵⁷ Porfirio, *Gegen die Christen*, 15 libros. *Zeugnisse, Fragmente und Referate*, ed. por A. v. Harnack en APAW. PH 1, Berlín 1916, 54s.

Evangelios y en las cartas, que se presentaban como testimonio de la revelación junto al Antiguo Testamento. Paralelamente nacieron numerosos escritos cuyos autores son desconocidos en parte o se presentaron bajo el nombre de apóstoles (apócrifos). El principio del origen apostólico a favor de la autenticidad de un escrito se introdujo así en fechas tempranas y trajo consigo la floración de una rica literatura apócrifa. Mientras que estos escritos al estilo de los géneros nuevotestamentarios revelan la tendencia a la complementación por medio de la fantasía —razón por la cual no lograron el reconocimiento eclesiástico—, los escritos de las comunidades postapostólicas reflejan una gran preocupación por la revelación y por la comunión de los creyentes.

a) *Los padres apostólicos*

Se entiende por padres apostólicos un grupo de *escritos*, desiguales en cuanto a su forma literaria, pero provenientes de autores que se encontraban bastante próximos a la era apostólica. Entre ellos se cuentan el escrito de la comunidad romana a la de Corinto, de hacia el año 96, y que se conoce bajo la denominación de *Primera carta de Clemente*. Vienen después las siete (?) cartas de Ignacio de Antioquía a Iglesias de Asia Menor y a Roma; y, junto a un fragmento, una carta de Policarpo de Esmirna († 156).

Una mayor distancia del tiempo de los apóstoles muestran otros escritos que se atribuyen también a los padres apostólicos. Entre ellos, la *Didakhe* representa una especie de ordenamiento de la comunidad basado en una doctrina judía de los dos caminos, y que probablemente fue escrita antes del año 150. Se consideran como obras pseudónimas la *Carta de Bernabé* y la *Segunda carta de Clemente*, redactada en forma de homilía. Según el modelo de apocalipsis judíos se configuró *El Pastor* de Hermas; concretamente en Roma, hacia el año 150.

La clasificación de este grupo de escritos bajo el epígrafe «padres apostólicos» se llevó a cabo al hilo del contacto con estos textos de una época de transición, sin que influyeran de igual manera en la clasificación criterios cronológicos o de contenido. Así, Papías de Hierápolis afirmaba en su obra *Explicaciones de las palabras del Señor*, escrita hacia el año 130, que él no había escuchado personalmente a los apóstoles⁵⁸. Y la anónima *Carta a Diogneto* (de hacia el año 200) evidencia un contenido de tendencia apologética.

La vinculación de elementos diversos no permite reconocer una unidad literaria, aunque se ha pretendido detectar la forma de carta, basándose en las misivas nuevotestamentarias. En cuanto al lenguaje, los

⁵⁸ Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39,2.

autores se mueven en el campo del texto griego de los Setenta, pero introducen numerosas peculiaridades estilísticas en su griego de la *koine*, sobre todo el creativo Ignacio.

El testimonio que estos escritos ofrecen en favor de la revelación realizada en Cristo no es ya original, sino que está marcado por el deseo de transmitir la herencia recibida; en este sentido ilustran el *Sitz im Leben* en que va a surgir la literatura patrística.

Las afirmaciones de los padres apostólicos están marcadas fundamentalmente por aquella transformación de la espera de la parusía que condujo la concepción escatológica de la existencia hasta la espera indefinida del futuro escatológico, y midió a la Iglesia en la historia con la realidad trascendente del cielo. En esta situación, las mencionadas obras testimonian aquella responsabilidad recíproca que apuntaba a la perseverancia de las Iglesias locales y aseguraba así su unidad. Eran patentes en esas obras los contenidos de la fe, pero también normas éticas de conducta, en las que tuvieron cabida abundantes reglas del mundo judío y de la filosofía popular. El Antiguo Testamento representaba la Biblia para esta generación de creyentes, que lo utilizaba como trasfondo para la predicación de Cristo, a veces en una terminología autónoma. La aparición de falsos maestros impuso pronto la necesidad de acentuar todo el contenido de la fe, en especial todo lo referente a la realidad divino-humana de Cristo. Al hilo de esta tendencia conservadora, la misma comprensión de la fe sufrió un cambio, pues, más allá de la fuerza justificante, la fe aparecía como una actitud que, siguiendo el canon de las virtudes judeo-helenistas, se esforzaba por realizar el orden señalado por Dios.

b) *Los apócrifos*

Así como otros autores escribieron bajo el nombre de profetas del Antiguo Testamento, también en conexión con escritos del Nuevo Testamento nació una abundante literatura que imitaba la forma literaria de su modelo y pretendía completar su contenido. Especialmente los gnósticos creyeron estar en posesión de tales libros secretos o misteriosos que pretendían lograr un reconocimiento utilizando los nombres de personajes del Nuevo Testamento. La Iglesia rechazó aquellas chapuzas *esotéricas* y las excluyó, en el camino de la formación del canon, de la categoría de documentos de la fe, aunque pretendían, en cuanto a forma y contenido, una autenticidad (falsa).

Sin embargo, los apócrifos ejercieron una gran influencia con sus rasgos edificantes y legendarios, especialmente en el naciente arte cristiano. Elaboraciones de apócrifos viejotestamentarios fueron llevadas a cabo en ambientes judeocristianos. Junto a las intenciones parenéticas, por ejemplo en los *Testamentos de los doce patriarcas*, es patente en otras obras la

tendencia a presentar así revelaciones, en el *Testamento de Salomón* o en el *Libro de Henok*. Tenemos que mencionar en este grupo los *Oráculos sibilinos*, originariamente paganos, pero remodelados en diversas ocasiones por una mano judía. Carácter de evangelio tienen, junto a palabras del Señor y fragmentos dispersos, obras de origen judeocristiano, como el *Evangelio de los hebreos* y el *Evangelio de los ebionitas*. Un esbozo de la vida de Jesús y conversaciones con sus discípulos contiene también la *Epístola apostolorum*, que, a pesar de sostener elementos gnósticos, va contra los falsos maestros. Los evangelios de la infancia adornan con derroches de fantasía la juventud de Jesús. Motivos tomados del *Protoevangelio de Santiago*, que no siempre respetan los límites del buen gusto, enriquecieron a continuación las leyendas sobre María. Siguiendo modelos literarios budistas, el *Evangelio de la infancia*, de Tomás, pinta a Jesús como un niño milagrero. Al grupo de los apócrifos gnósticos pertenece también el *Evangelio de Tomás*, que contiene unos 114 dichos de Jesús. Sobre la posibilidad de una redención informa el *Evangelio de la verdad*; y también el *Apócrifo de Juan* indica al hombre un camino para lograr la unión con el Dios perfecto. Dentro del género «hechos de los apóstoles», los escritos apócrifos, pintaban, siguiendo las antiguas narraciones sobre héroes, las correrías de los apóstoles y su poder de hacer milagros. Los respectivos *Hechos* de Pedro, Pablo, Andrés, Juan y Tomás constituyen otros tantos paralelos de la literatura novelesca antigua, al tiempo que nos informan sobre la mentalidad de la época y establecen una conexión entre las figuras apostólicas y sus respectivas regiones. Los apocalipsis apócrifos, cuya pintura del más allá tuvo un considerable peso histórico, sirvieron a la edificación personal, pero también a la satisfacción de la curiosidad.

La literatura de la época postapostólica está sin duda marcada desde el punto de vista temático por la vida de las comunidades cristianas y por los fundamentos históricos de su fe, pero, desde otro punto de vista, los creyentes se introdujeron con dicha literatura en el campo de la cultura antigua. En efecto, aunque es propio de los escritos de la época postapostólica y de los mismos textos nuevotestamentarios el carácter de exposición sencilla, hasta el punto de que los escritos apócrifos de grupos marginales cristianos simplemente pretendían satisfacer la curiosidad popular, todo ello preparó el terreno para una serie de escritos que pronto se dirigieron también a los no cristianos, y se esforzaron con intensidad creciente por estar a la altura literaria exigida por su tiempo.

§6

El nacimiento de las herejías. El gnosticismo

La diversa recepción del mensaje de Jesús y su transmisión a la luz de su exaltación, tal como fueron plasmadas en los escritos del Nuevo Testamento, evidenciaban desde el principio una variedad en la conciencia de la fe. Mediante la acentuación de determinados elementos de la proclamación bíblica, por lo tanto por el camino de la selección (*bairesis*), afloraron conflictos que, al hilo de las respectivas tendencias religiosas o en unión con doctrinas soteriológicas en curso, condujeron muy pronto a la separación de grupos cristianos. A diferencia de lo que sucedía en las religiones antiguas, la Iglesia se sintió obligada a insistir en la doctrina verdadera que le había sido comunicada mediante la tradición de las comunidades fundadas por los apóstoles, y que quedaba asegurada así por el criterio de la apostolicidad. Los datos históricos sobre la aparición de las herejías no nos hablan de una fuente pura de la realidad de la fe que habría sido contaminada paulatinamente por falsos maestros. Apuntan, por el contrario, a la pluralidad de testimonios de fe que, en virtud de una selección unilateral o incluso de la desviación doctrinal, condujeron al nacimiento de comunidades separadas (sectas). La confrontación con las herejías revistió caracteres de gran virulencia. Contribuyó esencialmente al desarrollo de la doctrina eclesial y actuó como crisol de los verdaderos creyentes (cf. 1Cor 11,19).

a) *Herejías de origen judeocristiano*

Una peculiar relación de Cristo se abrió paso ya en el entorno del judeocristianismo. Con un enfoque adopcionista, Cerinto, a finales del siglo II, consideraba a Jesús de Nazaret como un hombre que se había demostrado probo en su vida. Y consideraba que, por esa razón, Cristo como Espíritu había descendido sobre Jesús en el bautismo. Una concepción similar encontramos también en los ya mencionados ebionitas, que se consideraban a sí mismos como pobres y habían emergido del desmoronamiento de la comunidad primitiva de Jerusalén. Entre sus escritos se encuentran un *Evangelio de Mateo* retocado y las *Homilias de Pedro* que forman parte de las *Pseudoclementinas*. En el ámbito de estas corrientes judeocristianas tenemos que situar también a los elcasaítas y a los mandeos, cuya interpretación del mundo era de signo dualista. Sobre todo entre los mandeos se practicaba el bautismo frecuente como rito que aseguraba la subida a un místico mundo de luz. Influencias provenientes de un entorno judío se hicieron patentes también en los círculos gnósticos tempranos que se agruparon alrededor del heresiarca Simón Mago (Act 8,9-11) y sus discípulos.

b) *El gnosticismo*

Ya en el lenguaje nuevotestamentario tuvo lugar la traslación de la fe al conocimiento obrado por el Espíritu (1Cor 2,6-16), que sirvió finalmente para parafrasear la proximidad del creyente a Dios (Jn 10,14). Ciertamente, sobre la proveniencia de tal forma de hablar del conocimiento reina hasta nuestros días una oscuridad que apenas se ha iluminado a pesar del hallazgo de escritos gnósticos originales, como los de la biblioteca de Nag Hammadi (Egipto central). Los intentos de hacer derivar de la literatura sapiencial viejotestamentaria el concepto de conocimiento han aportado hasta el momento tan escasas aclaraciones como la referencia a la mentalidad helenística o a influencias persas y orientales. Además, el hecho de las especulaciones gnósticas en las comunidades de Colosas (Col 2,16-23), Tiatira (Ap 2,18-29) y Pérgamo (Ap 2,14s) indica claramente que estas corrientes no pueden ser consideradas simplemente como desviaciones heréticas de la fe eclesial, tal como se presupuso en la lucha del cristianismo primitivo contra los herejes.

Aunque los comienzos del gnosticismo cristiano se relacionaron con los seguidores de Simón Mago y con sus sucesores Menandro y Saturnil, sin embargo, en cuanto a la forma, se enraízan en aquellos círculos escolares que trataban de esclarecer la existencia del hombre en sus sistemas respectivos. Los grupos gnósticos de los ofitas —para quienes la serpiente había comunicado el conocimiento al hombre—, de los peratas y de los setianos ofrecían respuestas similares e introducían numerosos elementos míticos en sus sistemas.

La historia primigenia bíblica, junto con la cosmogonía del *Timeo* de Platón, ofrecía el marco para abigarradas especulaciones en las que se dibujaba una catástrofe primitiva, en la que la serpiente como símbolo de la eternidad tenía un papel destacado. De igual manera se utilizó también la apocalíptica, cuyas afirmaciones se interpretaron en el sentido de una experiencia personal.

Entre los gnósticos prominentes de Alejandría encontramos a Basíledes († hacia el año 160), que escribió un amplio comentario a los cuatro Evangelios y, so pretexto de haber recibido una revelación inmediata, atribuía a un Cristo convertido en hombre visible la liberación de los hombres de las cadenas del *arkhonte*. Una poderosísima campaña a favor del movimiento gnóstico desarrolló el egipcio Valentín, que actuó en Roma a mediados del siglo II, tuvo allí temporalmente estrechos contactos con la comunidad cristiana, y compuso numerosos escritos, entre ellos un *Evangelio de la verdad*. Partiendo de un dualismo a ultranza, vio en el Dios invisible el origen de emanaciones cuyo desarrollo descendente lleva hasta la entrada de la semilla divina en la materia, estado del que el hombre puede liberarse de nuevo gracias a la gnosis. Uno de sus discípulos, Teodoto, actuó en Asia Menor, y formuló aquellas preguntas características que recibieron una respuesta arbitraria en la gnosis: «¿Quiénes éramos, y

qué hemos llegado a ser, dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados, hacia dónde nos apresuramos y de qué somos liberados, qué es nacimiento y qué es renacimiento?»⁵⁹

De las respectivas soluciones se pueden señalar los rasgos fundamentales peculiares del gnosticismo, que en todas sus variedades promete al hombre, al yo humano, liberación y redención por el camino del conocimiento. Fundamental para las informaciones de los diversos sistemas es:

1. Un rotundo dualismo que opone «fundamento originario» trascendente y mundo material sometido a la muerte.

2. La imposibilidad de que las divinas chispas luminosas se pierdan en el «yo» del gnóstico, aunque el «alma» de éste parezca completamente fascinada por el mal, a causa de la caída.

3. Por el camino del conocimiento, el «yo» es capaz de liberarse de las ataduras de la materia, y de llevar a cabo el retorno al reino de la luz del verdadero Dios.

4. El discurso gnóstico sobre «caída» y «ascenso» se inscribe en un cúmulo de especulaciones mitológicas cuyo enriquecimiento con elementos extraídos de la filosofía, la religión y la astrología contemporáneas habla claramente de su carácter sincretista.

Estas doctrinas gnósticas de la redención quedaron plasmadas en una variadísima literatura, casi siempre pseudoepigráfica, y ejercieron una gran atracción a pesar de un rasgo fundamental de pesimismo.

Frente a tales tendencias de disolución, la Iglesia se vio en la necesidad de conservar en su totalidad la revelación bíblica, y de asegurar su carácter histórico. Nacieron numerosos escritos en contra de tales tendencias gnósticas. La mayoría de ellos se han perdido. Sin embargo, una obra como *Tratado contra las herejías* de Ireneo de Lyon o la de Tertuliano *Contra Marción* ponen de manifiesto claramente la dirección que sigue la argumentación antignóstica. Con la insistencia en la tradición apostólica y con la fijación del canon se hizo frente a la subjetiva pretensión de la revelación de los gnósticos. Frente a una imagen de Dios irreconciliablemente dualista, que incluía una valoración negativa del mundo material, se subrayó la fe en el Dios uno y creador. La acentuación de la humanidad de Cristo y de su muerte en cruz como fundamento de la redención se inscribió en el centro de la polémica, con la intención de poner freno a cualquier intento de vaciar de contenido el acontecimiento divino de salvación. Indudablemente, la confrontación con el gnosticismo promovió el desarrollo de la conciencia de la fe, y configuró con nitidez creciente los rasgos de la imagen externa de la llamada gran Iglesia. Con la exclusión de los herejes, la ortodoxia ganó terreno, y la comunidad romana demostró ser un baluarte destacado de la recta fe. La destrucción de escritos

⁵⁹ *Exc. ex Theodoto* 78,2, en Clemente de Alejandría (GCS 17,131).

sectarios es, finalmente, la causa principal de las lagunas que todavía existen en el conocimiento del gnosticismo.

c) *Marción*

Marción († hacia el año 160) constituyó el principal desafío a la reacción de la Iglesia. Este acaudalado armador entró en conflicto con la comunidad cristiana de su lugar de origen, Sínope, en la costa del Mar Negro, a causa de las doctrinas especiales que él propalaba. En sus viajes misionero-comerciales terminó por introducirse en la misma comunidad romana. Con excesiva lentitud suavizó Marción las arbitrariedades de su evangelio del buen Dios. Así, tras una discusión, cayó sobre él la exclusión de la Iglesia.

Empalmando con el rechazo gnóstico del Dios creador viejotestamentario, que imponía el yugo de la Ley, Marción anunciaba un Dios del amor, al que sólo creía reconocer en el Evangelio de Lucas y en los escritos de Pablo. En sus *Antitheseis* trató de poner de manifiesto este rechazo del Antiguo Testamento, y de exponer la fe sin temor frente al «dios extraño» como actitud del redimido. Con el mandamiento del amor empalmó tal rigorismo ético que desembocó en el celibato, así como en la renuncia a la carne y al vino, con el fin de realizar así el ideal de una Iglesia santa.

La organización de la comunión marcionita, similar a la de las comunidades cristianas desde el punto de vista externo, le aseguró consistencia duradera basada en una misión que aumentaba sin cesar su radio de influencia, máxime cuando Apeles, discípulo de Marción, se hubo retractado de la fácilmente impugnable doctrina del nacimiento y muerte en cruz sólo aparentes de Cristo. La Iglesia se vio obligada a intervenir espoleada no tanto por el consciente antijudaísmo cuanto por este acortamiento de la acción salvífica de Dios y de la revelación en general. La formación del canon de la Biblia no es la consecuencia de la selección de Marción, basada en un convencido paulinismo que le granjeó simpatías más allá de la prohibición de Constantino I el Grande.

§7

La fe cristiana entre la polémica y la apología

El retraso de la parusía había obligado a la comunión de los creyentes a determinar de forma fundamental su ubicación en la historia. Sin duda, se trataba de una tarea que requería informaciones concretas frente a la sociedad antigua. A la ruptura con el judaísmo siguió el amenazador conflicto con el paganismo, que en la existencia de los

cristianos y en su creciente difusión veía un peligro para la persistencia del orden religioso y social tradicionales. Se desencadenó entonces una violenta polémica a la que los cristianos respondieron no sólo con el testimonio de su fe, sino también con planteamientos dialécticos. Aquella apologética no era una simple defensa frente a acusaciones injustificadas, sino que representaba el comienzo de un diálogo con el mundo circundante a consecuencia del cual el contenido de la fe fue incorporándose al bagaje intelectual de la época.

a) *La confrontación con el judaísmo*

Durante décadas, el origen judío impidió detectar con claridad los rasgos característicos de los cristianos, cuyas comunidades crecieron y se desarrollaron a la sombra de las sinagogas de la diáspora. Esta impresión exterior desapareció en la medida en que el conflicto sobre la fe en el Mesías se agudizó y se produjo el abandono, por parte cristiana, de las normas religiosas del judaísmo. Como réplica, se introdujo una alusión a los cristianos como *minim* (herejes) en la *Šemone ešre*, oración cotidiana judía, y se puso a la opinión pública en contra de ellos. La argumentación teológica de los cristianos afirmaba que la profecía viejotestamentaria se había cumplido en el acontecimiento salvífico realizado por Jesús y, acentuando la fe, desligó la salvación del hombre de la pertenencia al pueblo de Israel. Con el creciente distanciamiento, la discusión se agrió y, como se ve en la *Carta de Bernabé* o en el *Diálogo con Trifón* de Justino, se convirtió en polémica antijudía. Ignacio de Antioquía presentaba todavía el cristianismo como nueva forma de vida frente al judaísmo⁶⁰, pero ya Melitón de Sardes († antes del año 190) habla del «asesinato de Dios»⁶¹. Con el reproche de la incredulidad respecto a Jesús de Nazaret, se intentó finalmente desligar a los judíos del Antiguo Testamento, cuya versión griega (*Septuaginta* o los Setenta) se convirtió en la Biblia de los cristianos. En la persistente confrontación nació una literatura antijudía en toda regla, que no hizo sino profundizar el foso de separación con el judaísmo, y que, finalmente, preparó la legislación antijudía de la antigüedad tardía.

b) *El paganismo se lanza a la polémica*

Cuando el cristianismo se salió de la órbita protectora del judaísmo, los cristianos llamaron en seguida la atención de la sociedad pagana y de las instituciones del Estado. Como minoría sociológica, era mirada con desconfianza. Además, con la predicación de la soberanía de Dios hecha

⁶⁰ Ignacio, *Magn.* 10,1.3; *Rom.* 3,3; *Philad.* 6,1.

⁶¹ Melitón, *Homilía sobre la Pascua* 94-97 (SChr 123,114-118).

realidad en Jesús de Nazaret creaban intranquilidad política, sobre todo si se tenía en cuenta la crucifixión de Jesús por las autoridades romanas. Juicios descalificadores a causa del origen bajo o crueles fabulaciones de supuesta deshonestidad o de comidas canibalescas alimentaron en la opinión pública aquel sentimiento negativo que el hombre antiguo experimentaba automáticamente frente a la predicación de la cruz.

En el transcurso del siglo II, la polémica vulgar contra los cristianos pasó al campo literario. Vieron la luz panfletos en los que escritores paganos expresaron su crítica desde la conciencia cultural helenística (*paideia*). Si Luciano de Samosata trató de ridiculizar en un escrito jocoso el comportamiento de los creyentes, hacia el año 180 Celso, de mentalidad filosófica, trató con su *Alethes logos* de demostrar que los cristianos se habían alejado del *logos* y del *nomos* comunes a todos los pueblos. El abandono del orden tradicional por los cristianos llegó a difamar a éstos como revolucionarios, mientras que se caricaturizaba la fe como distanciada del *logos*, como ocurrencia insensata, un reproche que no representaba una novedad en un mundo en el que el conocimiento era uno de los valores supremos (cf. 1Cor 1,18-29). Ese mismo reproche afloraba también en las polémicas del médico Galeno († 199) o del filósofo Porfirio († hacia el año 303).

La novedad del cristianismo, puesta en el primer plano de la conciencia con la cuestión acerca de su aparición tardía, dio pie para que se criticara su verdad, pues carecía de la cualificación que a juicio del mundo antiguo provenía de la antigüedad, de la edad. La difamación social, moral e intelectual caracterizan, pues, el espectro de la propaganda pagana contra los seguidores del cristianismo, que en la opinión pública era considerado lisa y llanamente como superstición.

Precisamente la acusación de superstición (*superstitio*) dio pie para que se acusara a los cristianos de ateísmo y de irreligiosidad⁶². Y esta inculpación era grave no sólo por el valor de la religión entre los romanos, sino porque, según los antiguos, el bien público dependía del culto a los dioses, de acuerdo con el principio *do ut des*. En tonos altamente dramáticos lamentaba la ruptura de este sistema un abogado del paganismo: «Y puesto que existe acuerdo general sobre la existencia de los dioses inmortales aunque su esencia y origen sean inciertos, yo no puedo permitir que alguien se arroge la insolencia de disolver y debilitar nuestra religión, tan antigua, útil y saludable»⁶³. Mediante la alusión a la coincidencia de opiniones de todas las gentes se defiende la religión heredada, con sus instituciones sacras, contra los cristianos porque ella garantiza la *salus publica*. Efectivamente, según informaciones de Tertuliano, se culpaba a

⁶² Cf. Justino, *Apol.* I, 6,1; 13,1; 46,3; *Mart. Polyc.* 3,2; 9,2; Atenágoras, *Suppl.* 3-16; Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 1,1; VII, 4,3; 54,3, y otros.

⁶³ Minucio Félix, *Oct.* 8,1 (CSEL 2,11).

los cristianos de todas las catástrofes. «Si el Tíber se desborda, si el Nilo no inunda los campos, si el cielo no se mueve, si la tierra tiembla, si se desata una ola de hambre, si la peste brama, en seguida se escucha por doquier el mismo grito: 'Los cristianos a los leones'»⁶⁴. Esa imbricación del bienestar terreno con la veneración de los dioses convertía la praxis de la religión, el culto, en un asunto público. Toda negativa a practicar el culto oficial parecía un sabotaje a la sociedad y al Estado.

c) *Respuesta de los cristianos*

Ante el peligroso veneno que escondían los rumores divulgados, y teniendo presente las intencionadas acusaciones, los cristianos se vieron obligados a defenderse. Para ello utilizaron la forma literaria de la apología. No se limitaron sencillamente a defenderse, sino que, además, buscaron el diálogo con la opinión pública, sin descartar al mismísimo emperador. Entre los autores de tales escritos de defensa, de los que se han conservado muy pocos, destaca, junto a Arístides, el «filósofo y mártir» Justino († hacia el año 165), cuya actividad literaria combinó siempre la defensa ante la polémica con la presentación positiva del cristianismo.

En conjunto, los apologistas rechazan en sus obras tanto calumnias vulgares como objeciones de principio. Frente al conflictivo reproche de ateísmo, tuvieron que confesar su absoluto rechazo del politeísmo al tiempo que destacaban con toda claridad su fe en el Dios único y verdadero. Cuando en este contexto se proponía el cristianismo como *vera religio*, con frecuencia se producía una trasposición de la concepción bíblica de la fe y se pasaba a la formalidad del concepto tradicional de religión; y sucedía esto a pesar de la crítica a los mitos y usos culturales de los paganos. Por otra parte, los apologistas estaban empeñados en justificar su actitud de fe con motivaciones racionales, con lo que la utilización de adecuados elementos de la filosofía de su tiempo no sólo les granjeó la etiqueta de defensores críticos y decididos de la *paideia* antigua, sino que, al mismo tiempo, ofrecía la oportunidad de presentar el cristianismo como portador y defensor de la antigüedad que garantiza la verdad. Justino llegó a conceder el nombre de cristianos a aquellos que vivían de acuerdo con la razón (*meta logou*)⁶⁵.

El paso del mensaje bíblico de salvación del mundo experimental hebreo a la mentalidad de cuño grecorromano marcada por el *logos* exigía una trasposición del *kerygma* a categorías racionales y filosóficas, tarea que en buena medida realizaron los apologistas. En estos esfuerzos, el acontecimiento de la cruz del Gólgota pasó a un segundo plano frente a las

⁶⁴ Tertuliano, *Apol.* 40,2 (CCL 1,153).

⁶⁵ Justino, *Apol.* I, 46,3 (trad. cast. en BAC 116).

especulaciones cósmicas, como la fe en el Dios que actúa fue ligada al conocimiento racional de un ser supremo. Con semejante autopresentación, que desbordaba el marco de una simple defensa, se deseaba, en ocasiones a costa de la inmediatez bíblica, no sólo quitar fuerza al reproche de inferioridad intelectual, sino, en la vinculación incipiente de la fe y la razón, acercar el evangelio al hombre helenista.

Entre la postura de extrañeza frente al mundo y de apertura a él, la comunidad de los creyentes trató de afirmar su emplazamiento, sin que ello significara renunciar a la fe en el Dios único o buscar un compromiso en cuanto a las exigencias morales. La prioridad del reino de Dios (cf. Mt 6,33) constituyó el determinante fundamental de la actitud cristiana ante la vida. Las situaciones concretas condicionaban el comportamiento frente al emperador y al Imperio. Una corriente fundamental apocalíptica estuvo acompañada por la crítica sin tapujos, pero, en conjunto, predominaron las expresiones positivas, comenzando por las afirmaciones paulinas de Rom 13,1-7, recogidas en 1Pe 2,13-15. Echando mano de la respuesta que dio Jesús cuando le plantearon la pregunta sobre el impuesto (Mc 12,13-17 par.), Justino destacó expresamente la escrupulosidad de los cristianos: «Las contribuciones y los impuestos pagamos por doquier a todos vuestros restantes funcionarios, tal como hemos sido enseñados por él (Jesús)»⁶⁶. A las acusaciones de infidelidad política, traducidas incluso en el reproche de revolucionarios políticos⁶⁷, se respondía con el cumplimiento correcto de las obligaciones cívicas. La renuncia a ofrecer sacrificios por el Estado y por el emperador era sustituida por la oración impetratoria⁶⁸.

§8

La consolidación de la Iglesia

Las amenazas que se cernían sobre la joven Iglesia no provenían tanto de la polémica y de las represalias cuanto de las tensiones internas. Junto al peligro de la formación de grupos, fue sobre todo el heterogéneo gnosticismo, que tanto fascinó a los hombres de entonces, el que puso en marcha una disolución de la revelación bíblica y el que concitó la decidida resistencia de los creyentes. Esa reacción no apuntaba simplemente a refutar las afirmaciones concretas de corrientes heréticas, sino al desarrollo de criterios de principio, para asegurar así el *kerygma* nuevotestamentario frente a todo tipo de sincretismo. Al mismo tiempo, se acentuaron en la concepción de la Iglesia aquellos elementos que salvaguardaban, frente a

⁶⁶ Ibid. I, 17,1 (Goodspeed 38).

⁶⁷ Cf. Orígenes, *C. Cels.* VIII, 2 (trad. cast. en BAC 271).

⁶⁸ Cf. ya *1Clem.* 59,2-61,3; Tertuliano, *Apol.* 39,2, y otros.

toda extranjerización, la subsistencia de las comunidades en la historia, incluso al precio de la exclusión.

a) *La clarificación teológica*

Al calor de las medidas defensivas de cada una de las comunidades y de sus dirigentes, entre los que destacó el obispo Dionisio de Corinto, que movilizó a los creyentes con una amplia correspondencia epistolar hacia el año 170, nacieron numerosos escritos antignósticos, de los que únicamente conocemos el nombre de sus autores. Así, sólo poseemos fragmentos de las *Hypomnemata* (Memorias) de Hegesipo, quien en sus viajes por las comunidades cristianas quiso averiguar la doctrina apostólica, y viajó incluso a Roma en tiempos del papa Aniceto. Más importante aún es el hecho de que se haya conservado el escrito *Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis*, de Ireneo de Lyon († hacia el año 202), una obra que se basa en un conocimiento inmediato de los escritos gnósticos. Vinculado a la teología joánica por su condición de discípulo de Policarpo, Ireneo intervino en la cuestión montanista y tuvo un papel protagonista en la discusión sobre la celebración de la Pascua. Su intención fue la de lograr la paz con las Iglesias de Asia. Fue gran propagador de la predicación de la fe en la Galia. Ireneo se opuso frontalmente al gnosticismo. Ya los bocetos de los sistemas gnósticos contienen una crítica sistemática de sus afirmaciones. Sin embargo, la aportación decisiva de este autor fue el desarrollo de los criterios que permitían asegurar la persistencia de la revelación.

Partiendo de la coordinación de ambos Testamentos, Ireneo insistió en la unidad de Dios Padre y del Dios creador, que se ha revelado en la historia de la salvación, culminando en el acontecimiento de Cristo. La fe cristiana no se basa en mitos ni en doctrinas secretas, sino en hechos. Al hilo de esta argumentación, presente también en el escrito *Demostración de la predicación apostólica*, nació una exposición de la obra divina de la redención con una clara orientación histórico-salvífica que buscaba menos la conexión con la filosofía de entonces que la cimentación racional del *kerygma*. La concepción que Ireneo tiene de la redención culmina en su doctrina de la *anakephalaisios* (recapitulación), según la cual Cristo es el fundamento de la divinización de la humanidad y de la consumación del universo.

b) *Reglas de fe*

La recepción del Antiguo Testamento como Biblia de los cristianos representaba ya el reconocimiento de una norma fija, de un canon, aunque la fe en Cristo obligaba a considerar ese Antiguo Testamento como

prehistoria. Con la fijación escrita de la doctrina de Jesús, transmitida al principio por vía oral, nació pronto un grupo de textos a los que se concedió igual valor vinculante que al Antiguo Testamento respecto de la fe y la vida de los cristianos (cf. 2Pe 3,15s). Papías de Hierápolis († hacia el año 125) describía ya la historia del nacimiento del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Mateo⁶⁹. Pero mencionaba también un *Evangelio de los hebreos*, un ejemplo de entre los numerosos escritos apócrifos cuya difusión hacía posible un impreciso concepto de revelación. Todo el cosmos era considerado permeable a la intervención de Dios. Incluso escritores eclesiásticos se remitían a informes míticos y a afirmaciones filosóficas. Esta situación pedía a gritos la clarificación del testimonio vinculante de la revelación.

A mediados del siglo II, Marción hizo una primera selección desde sus planteamientos antijudíos, y se llegó así a un canon de los escritos paulinos, incluido el Evangelio de Lucas. En una réplica a los escritos gnósticos, Ireneo de Lyon intentó fundamentar alegóricamente el «evangelio cuatrimorfo»⁷⁰. Y, de hecho, los cuatro Evangelios gozaban de reconocimiento general en la Iglesia hacia el año 200. El llamado *Canon de Muratori*, una lista de escritos nuevotestamentarios de este tiempo, contiene en buena medida la situación posterior, que alcanzó su fijación definitiva en Occidente a finales del siglo IV. Como criterios para la formación del canon sirvieron la proximidad al origen, la capacidad de utilización en la comunidad y el reconocimiento general de los respectivos escritos. Estas medidas llegaron a imponerse en el proceso de la tradición. Con la norma del canon, la gran Iglesia disponía de un instrumento que trazaba el marco de la revelación nuevotestamentaria y no dejaba espacio para el subjetivismo herético.

Sin embargo, el cristianismo de esta época temprana no llegó a presentarse propiamente como religión del libro. Ya el mismo Nuevo Testamento nació en la corriente de la tradición, que, según la información de Papías, servía como medida del testimonio escrito⁷¹. Sobre todo Ireneo contrapuso al gnosticismo la autoridad de la tradición apostólica, que, unida a la sucesión apostólica, se convirtió en la norma fundamental de la concepción que la Iglesia primitiva tuvo de sí misma. En consecuencia, la tradición no falseada de la revelación de Cristo se conservaba en aquellas Iglesias que habían sido fundadas por los apóstoles y que podían demostrar sin lagunas la cadena sucesoria de sus obispos. Ireneo ilustra este principio⁷² con el ejemplo de la Iglesia de Roma, al que sin embargo parece contradecir la dirección colegial que se dio allí en un principio. Pero,

⁶⁹ Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39,15-17.

⁷⁰ Ireneo, *Adv. haer.* III, 11,11 (Harvey II, 47).

⁷¹ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39,4.

⁷² Ireneo, *Adv. haer.* III, 3,1-3.

fundamentalmente, la tradición apostólica sirvió como criterio para trazar la distinción entre doctrina verdadera y doctrinas heréticas. En el transcurso del siglo IV pasó, finalmente, a un primer plano la referencia a los padres de la fe en el trabajo teológico para encontrar la verdad. La antigua concepción de que la edad y la generalidad son también garantía de verdad convirtió a los maestros de la Iglesia en testigos de la fe. Por eso las afirmaciones de los padres de la Iglesia tuvieron tanta importancia en las discusiones de los grandes concilios, y llegaron a ser consideradas como documentos vinculantes de sus decisiones.

Una orientación en la conciencia general de la fe ofrecieron las fórmulas de confesión de fe (símbolos), cuyos primeros brotes encontramos ya en el Nuevo Testamento. La aparición temprana de falsas doctrinas promovió su desarrollo. Evidentemente, la formación de las confesiones de fe arrancó de breves fórmulas cristológicas que fueron desarrollándose en el curso de las discusiones teológicas, hasta convertirse en la trimembre confesión de fe. La confesión de Dios Padre y creador era el dique frente a la concepción gnóstica de Dios; la fórmula de Cristo excluía todo vaciamiento de tipo doceta; y el artículo sobre el Espíritu Santo iba contra la pretensión del *pneuma* fuera de la Iglesia. La utilización de la confesión de fe en la administración del bautismo pone de manifiesto hasta qué punto estaba anclada en la vida de la Iglesia. La triple pregunta al bautizando se corresponde con la estructura de la confesión de fe. El canon de la verdad o la *regula fidei* a que hacen referencia Ireneo⁷³ y Tertuliano⁷⁴ comprenden, sin duda, el símbolo bautismal en cuanto que apuntan a la norma que se encuentra en la fe. Por otro lado, a pesar de la gran diversidad de los símbolos bautismales de las diversas Iglesias locales, el conjunto de todos ellos pretende comunicar la doctrina apostólica.

c) *La Iglesia como institución*

La consolidación de la Iglesia se manifestó principalmente en el cambio de la visión que ella tenía de sí misma. Hasta entonces, al hablar de la Iglesia se acentuaba sobre todo el papel de los creyentes, una visión que Tertuliano utilizará, tras su paso al montanismo, cuando interpreta Mt 18,20 contra el ministerio: «Donde están tres (creyentes), allí está la Iglesia»⁷⁵. Pero el ministerio episcopal había experimentado entre tanto una gran revalorización como garante del *kerygma* apostólico, dado que con sus titulares se había asociado la autoridad espiritual. En el curso de la defensa contra las corrientes heréticas se había llevado a cabo una cierta objetivización de la concepción de la Iglesia, que ahora estaba dominada

⁷³ Ibid. II, 28,1.

⁷⁴ Tertuliano, *Spect.* 4; *Praescr. haeret.* 13; *Virg. vel.* 1.

⁷⁵ Tertuliano, *Exhort. cast.* 7,3 (CCL 2,1025).

por una especie de pensamiento espacial. Sin duda, mantenían toda su vitalidad las imágenes bíblicas, pero la idea de la realización de la Iglesia en los creyentes se fue separando paulatinamente de la concepción eclesiológica de que los creyentes están en la Iglesia. Las expresiones metafóricas de «casa» y «arca» se prestaban muy bien para ilustrar ese carácter institucional, que fue adquiriendo perfiles cada vez más nítidos en la influencia recíproca que se dio entre la historia y el simbolismo.