

II

LA GRAN IGLESIA EN EL ENTRAMADO DEL ESTADO PAGANO

A finales del siglo III el cristianismo había abandonado su existencia en el gueto y se había convertido en una sólida comunión de fe cuya realidad ya no podía pasar desapercibida para la opinión pública, sobre todo si tenemos en cuenta que amenazaba con hacer pedazos la estructura del Imperio romano. Con heredada desconfianza contemplaban los gentiles el sorprendente éxito de la misión cristiana y la indomable auto-conciencia de los creyentes. Pero sobre todo, preocupaba la amenaza que aquella comunidad de creyentes representaba para los fundamentos mismos del Imperio romano. Desde antaño se había insistido en la ideología de la relación recíproca entre culto a los dioses y bienestar estatal. Horacio había revestido esa ideología en la siguiente exclamación: «Por los pecados de los padres tienes que pagar tú, romano, a pesar de tu inocencia, hasta que hayas renovado los amenazados templos y recintos de los dioses, así como las imágenes de los dioses ensuciadas por el negro humo. Posees la soberanía sólo porque te sometes a los dioses. De ahí arranca todo; calcula según eso el final. Los desdeñados dioses han amontonado abundantes desgracias sobre Occidente»¹. Se consideraba el culto de los dioses como condición indispensable para la pervivencia del Imperio y para la salud pública. Toda esta concepción tenía que llevar necesariamente al conflicto entre los cristianos y el Estado.

A la situación de constreñimiento los creyentes habían respondido no sólo con la crítica apocalíptica sino también con una sorprendente franqueza frente al emperador y al Estado. El obispo Melitón de Sardes († antes del año 190) no dudó por un momento en relacionar el bienestar que el Estado había vivido desde el emperador Augusto con el ascenso del cristianismo². Y Orígenes († hacia el año 254) describió ya la visión de un imperio cristianizado³. La idea de la soberanía de Dios y la concepción de la cristiandad como *militia Christi* vaciaron el contenido del principio vigente de la conservación del poder político, pero los creyentes enfatizaron constantemente su lealtad frente al Estado y sus representantes.

De cualquier modo, la opinión pública no pudo sustraerse a la impresión de que la comunión de los creyentes representaba un cuerpo extraño dentro de la sociedad, de que constituía incluso una especie de magnitud contrapuesta al Estado. Mientras aquella comunión fue

¹ Horacio, *Carm.* III, 6,1-8.

² Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 26,7s.

³ Orígenes, *C. Cels.* VIII, 69.

considerada un grupo marginal sólo atrajo la atención local, pero con el crecimiento de las comunidades, minimizado en ocasiones por la propaganda, se incrementó el nerviosismo de las autoridades romanas. La gran Iglesia con sus formas de organización tenía que provocar por fuerza el conflicto con un Estado que estaba cimentado en la religión.

§9

La persecución de los cristianos

El conflicto del cristianismo con el Estado romano pasó en seguida del terreno de las discusiones verbales al de las medidas violentas tomadas abiertamente por los detentadores del poder político. Con tales medidas pretendían asegurar la persistencia del Imperio en virtud del antiguo culto a los dioses. La condenación y crucifixión de Jesús, en las que ya se habían entremezclado las connotaciones religiosas y políticas, no habían conseguido hacer desaparecer de la provincia romana el movimiento de fe, pero se avanzó un paso más en el camino violento de la superación de la crisis, para integrar a los cristianos en la sociedad y en el Imperio. Tal intransigencia, incrementada con la llegada del principado, sorprende si se tiene en cuenta la tolerancia hacia el judaísmo, que también se confesaba monoteísta. Evidentemente, el Estado romano, en contra del proceder según el *Senatus consultum de Bacchanalibus* del año 186 a.C, no consideraba como un peligro la minoría de los judíos, ya que éstos respetaban la prohibición de hacer prosélitos. Por el contrario, el cristianismo no se dejó atar las manos. Su imparable crecimiento amenazaba con hacer saltar por los aires el Estado romano, y tenía que provocar casi por necesidad medidas en contra.

Los informes al respecto provienen casi exclusivamente de fuentes cristianas y, a pesar de su inclinación a la idealización y tipificación a la manera de las plagas de Egipto, está fuera de duda que la confesión de la fe representaba una amenaza de muerte para los cristianos.

a) *Historia de la persecución*

Ya el conflicto con el judaísmo había creado situaciones comprometidas para la comunidad primitiva de Jerusalén. No es descabellado pensar que Bar-Kochba, en el marco de las medidas para luchar contra la presencia de los romanos en el país, castigara con severas penas a los seguidores de Jesús que se distanciaban de la tradición de Israel⁴. Tales medidas derivaban de la voluntad de mantener la homogeneidad religioso-política

⁴ Cf. Justino, *Apol.* I, 31,6; Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 8,4.

del pueblo judío, pero ilustran el proceder local contra los judíos, una situación que siguió siendo característica en la confrontación con el Imperio romano.

Durante los dos primeros siglos, los cristianos no fueron víctimas de persecuciones generales, sino de reacciones espontáneas de la población o de determinados órganos del Estado. Tal forma de proceder queda ilustrada con la expulsión de los judíos de Roma a causa de motines producidos en tiempos del emperador Claudio⁵, y sobre todo con la maniobra de distracción del emperador Nerón, quien hizo recaer sobre la «canalla cristiana» la sospecha de que él era el responsable del incendio de la capital del Imperio ordenando quemar en el circo de los jardines vaticanos, en una ejecución celebrada como fiesta popular, a una «multitud ingente» a causa del «odio de los cristianos contra el género humano»⁶. De hecho, la forma de la ejecución de la pena, la señalada contra los que provocaban voluntariamente incendios, habla a favor de la credibilidad del relato que devaluaba al cristianismo como «superstición corruptora». Tal vez en esta masacre encontró el martirio, entre otros, el apóstol Pedro.

Algunas fuentes cristianas acusan de enemistad hacia los cristianos también al emperador Domiciano, quien había expresado la pretensión de recibir el culto imperial utilizando conscientemente los títulos de *dominus et deus*. A pesar del tono general de las aseveraciones que leemos en el Apocalipsis de Juan, los abusos que evidentemente se produjeron en este momento fueron aislados, así contra los descendientes de Judas, hermano del Señor, quienes a las preocupadas preguntas del emperador acerca del reino de Cristo respondieron aludiendo a su carácter celeste y escatológico, y recuperaron posteriormente la libertad⁷. No se debe excluir la posibilidad de que tanto la ejecución, bajo la acusación de ateísmo, del cónsul T. Flavio Clemente como el destierro de su esposa Flavia Domitila⁸, que dio su nombre a una catacumba romana, se llevaran a cabo a causa de su pertenencia a la comunidad cristiana. La penetración del evangelio en las clases altas de la sociedad tal vez sembró el nerviosismo en las autoridades del Imperio. Sus contramedidas, basadas en motivos religiosos ya en fechas

⁵ Suetonio, *Vita Claud.* 25,4: «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.»

⁶ Tácito, *Ann.* XV, 44: «Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus chrestianos appellabat. Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.»

⁷ Eusebio, *Hist. eccl.* III, 20,1-6.

⁸ Cf. Dion Casio, *Hist. Rom.* LXVII, 14,ls.

muy tempranas, estaban acompañadas de cualquier modo por la inseguridad jurídica.

Ilumina bien esta situación la correspondencia epistolar entre Plinio el Joven, gobernador de Bitinia hacia el año 112 d.C, y el emperador Trajano. De la pregunta de Plinio⁹ se desprende, en primer lugar, que no existía norma jurídica alguna para el tratamiento de los cristianos. No se llega a ver con claridad si ya el nombre de cristiano era punible, o era necesaria la comisión de otros delitos. La consideración de la confesión de la fe cristiana como superstición y la esperanza de Plinio de que, mediante un adecuado proceder, volverían a llenarse los templos desolados parecen apuntar al alcance político-religioso del peligro que representaban los cristianos. De hecho, según el rescripto de Trajano¹⁰, la confesión de ser cristiano era suficiente motivo para el castigo, pero también aquí falta una referencia a leyes en vigor. Sin embargo, una cierta protección jurídica parece desprenderse de la norma que prohibía dar curso a acusaciones anónimas. Por otra parte, no deja de ser inconsecuente la postura de no tratar de descubrir a los cristianos si el *nomen ipsum* era considerado como crimen.

El principio de considerar la condición de cristiano como hecho punible nacía de la preocupación por la salud del Estado, sobre todo si se tiene presente que, según la información de Plinio, gran número de personas «de toda edad, de toda clase social y de ambos sexos» se adhería al cristianismo, poniendo así en grave peligro el viejo orden. Por otra parte, apenas si conocemos nombres de mártires de ese tiempo, a pesar de que de la correspondencia epistolar se desprende la condenación de cristianos perseverantes.

Tumultuosas persecuciones de cristianos sembraron la inseguridad en la provincia de Asia en tiempos del emperador Adriano. Por ese motivo, un gobernador se había dirigido a Roma pidiendo directrices, y el Emperador insistió en su rescripto a su sucesor Minucio Fundano¹¹ en la responsabilidad de un delator y en la demostración de verdaderos crímenes. Parece que este énfasis en la necesidad de observar la legalidad permitía a los cristianos cierta tranquilidad, aunque la no demostración de la lealtad religiosa al Imperio y al César era fuente de frecuentes procesos. De los protocolos de las actas de los mártires se desprende claramente que la negativa a dar culto a los dioses y la consiguiente acusación de *asebeia* (impiedad) constituían el núcleo de la acusación. Esta misma conclusión se desprende de las actas del proceso de Justino y de Policarpo, y también de la disputa sobre religión y culto en el interrogatorio de los mártires de

⁹ *Ep.* 10,96.

¹⁰ *Ep.* 10,97.

¹¹ El texto ha sido transmitido en griego por Justino, *Apol.* I, 68,5-10 y Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 9,1-3.

Scillium, en el año 180. Por lo demás, las noticias concretas confirman que las persecuciones tenían carácter local y esporádico, frecuentemente bajo la presión de la plebe pagana¹². También los mencionados actos violentos realizados por Bar-Kochba durante la segunda guerra judía se circunscribieron a Palestina.

A pesar de que se dieron emperadores humanitarios como Marco Aurelio y no obstante las influencias cristianas en la corte de su hijo Cómodo, la situación de los cristianos empeoró. Además, las catástrofes naturales y los desastres económico-militares exigían la detección de culpables. Esta situación decadente agravó constantemente, durante el siglo III, las relaciones entre el Estado y las comunidades cristianas, que no paraban de crecer a causa, principalmente, de la impresión que producía la perseverancia de los cristianos. «Semen est sanguis christianorum», era la interpretación que daba Tertuliano¹³ al misterio de las persecuciones cruentas.

Efectivamente, la dinastía de los Severos mostró al principio un comportamiento tolerante, que abarcó incluso la protección de cristianos en la corte imperial, pero una reacción nacional agudizó pronto el conflicto. Expresión de esta voluntad de renovación pagano-religiosa es el discurso puesto en boca de Mecenas por el historiador Dion Casio († hacia 235), en el que se desarrolla un programa restaurador. «Honra a los dioses por doquier imitando escrupulosamente la manera de los padres, y obliga también a los otros a tal veneración. Odia y castiga a aquellos que introducen elementos extraños en el culto a los dioses... No toleres impío ni mago alguno»¹⁴. Tal vez influido por sus juristas, el resolutivo emperador Septimio Severo promulgó el año 202 una ley que imponía penas a quienes abrazasen el judaísmo y el cristianismo¹⁵. Las repercusiones se dejaron sentir en la escuela catequística de Alejandría y también en cristianos sencillos, entre los que la *passio* de Perpetua y Felicitas ofrece un conmovedor testimonio de aceptación de la muerte. Señalaremos también que algunos cristianos emprendieron la huida, evitando así ser apresados por las autoridades. En tiempos de Caracalla, que con la *Institutio Antoniniana* (212) reconoció la ciudadanía romana a todos los hombres libres del Imperio, se aplacaron de nuevo las sanciones. En el subsiguiente período de tolerancia algunos cristianos llegaron a entrar incluso en la corte, como el maestro eclesiástico alejandrino Orígenes, a quien la madre del emperador Alejandro Severo invitó a Antioquía para mantener una conversación sobre religión. En un litigio jurídico acerca de un terreno, este

¹² Así, por ejemplo, el informe de Eusebio, *Hist. eccl.* V, 1,3-2,8 sobre los mártires de Lyon y Vienne.

¹³ Tertuliano, *Apol.* 50,13 (CCL 1,171).

¹⁴ *Hist. Rom.* LII, 36,1s (Boissevain II, 407).

¹⁵ *Hist. Aug., Severas* 17,1; otras fuentes no atestiguan la prohibición.

emperador decidió a favor de la comunidad romana. Y esto equivalía casi a reconocer su personalidad. Recaídas en tiempos de emperadores-soldados se saldaban después con gran magnanimidad. A pesar de su participación en la celebración del milenario de Roma, en el año 248, el emperador Felipe el Árabe dejó entrever la posibilidad del reconocimiento general del cristianismo.

Una brusca ruptura de esta política religiosa se produjo con la subida de Decio al poder. El crecimiento de las comunidades, que aparecían como un Estado dentro de otro Estado, incrementó en los años de paz las suspicacias de la opinión pública. La alusión de Cipriano a que se comparaba al obispo de Roma con un *usurpator*¹⁶ confirma no sólo la completa estabilidad del ordenamiento eclesial, sino también la inseguridad que sentían las autoridades estatales, incluido el emperador. Contrapuesto a su antecesor y sintiéndose obligado por las viejas tradiciones romanas, Decio abordó con energía la cuestión de los cristianos, para lo cual echó mano del principio tradicional que afirmaba que la veneración de los dioses del Estado garantiza el bienestar público. Ya en el otoño del año 249 se promulgó un edicto ordenando el apresamiento de numerosos cristianos, sobre todo de obispos de comunidades importantes. En febrero del año 250, bajo la impresión de una desoladora epidemia de peste, promulgó otro edicto que exigía a todos los súbditos un sacrificio. En una especie de *supplicatio* había que ganarse el favor de los dioses y debía renovarse la vieja *religio* para asegurar así la salud del Estado, encarnada en el emperador. Aunque este último edicto iba dirigido a todos los súbditos del Imperio, afectaba de manera especial a los cristianos. Además, se controlaba escrupulosamente el cumplimiento de la orden. Este proceder sistemático y rígido del Estado puso en serio apuro a las comunidades, aunque no en todos los lugares se exigió con igual rotundidad el cumplimiento de la orden. Existía incluso la posibilidad de conseguir una dispensa.

Según las informaciones de las fuentes contemporáneas, la reacción de los cristianos no fue uniforme. Junto a los creyentes que se negaron en redondo y padecieron el martirio como consecuencia de su negativa, hubo al parecer muchos, incluso entre las filas de los presidentes de comunidades, que se plegaron a la coacción o se valieron de subterfugios para evitar el sacrificio prescrito. El obispo Cipriano de Cartago eligió primero la huida; otros se procuraron certificados del sacrificio (*libelli*). La capacidad de resistencia de los creyentes parecía casi paralizada por completo; las desconfianzas y las acusaciones y reproches envenenaron la atmósfera en las comunidades.

¹⁶ Cipriano, *Ep.* 55,9.

De hecho, ya antes de la muerte de Decio, con ocasión de una campaña contra los godos (251), se suavizó la presión del Estado, pero el hecho de que hubiese habido fallos en las comunidades desató una violenta discusión sobre la readmisión de los caídos (*lapsi*), que se aclaró a favor del ministerio eclesiástico en las disputas penitenciales, pero no desapareció la tensión entre una Iglesia de los puros y una Iglesia de la mayoría.

El carácter totalitario de la persecución de Decio, sobre la base de una legislación restauradora de la religión, había abierto una brecha profunda entre los creyentes. Simultáneamente se robustecieron las fuerzas de la renovación, que presentarían cara a las futuras represalias. De hecho, bajo el emperador Valeriano, que había demostrado al principio simpatía por los cristianos, estalló una nueva persecución, iniciada por un decreto del año 258. Se pretendía obligar al clero a ofrecer el sacrificio, y se le prohibía todo culto divino. La prohibición del derecho de reunión, extendida conscientemente a los lugares de sepelio, pretendía poner trabas a la vida comunitaria de los creyentes. Sobre el clero que actuaba en contra de tales disposiciones caía el exilio o la pena de muerte. Y a los cristianos pertenecientes a las clases más elevadas se les amenazó con la confiscación de bienes. A pesar del trasfondo fiscal de estas medidas, se apuntaba sobre todo a la eliminación de los dirigentes de las comunidades y a las personas distinguidas que gozaban de prestigio. Pero éstas no se plegaron ahora a la presión del Estado. El obispo Cipriano de Cartago caminó con plena conciencia a la degollación; al papa Sixto II (257-258) le acompañaron sus diáconos al martirio. Entre los romanos que dieron testimonio con su sangre en aquella persecución destaca, por el prestigio posterior de que gozó, el archidiácono Lorenzo. Con el apresamiento del emperador en una campaña contra los persas terminó el breve, pero duro, proceder de Valeriano contra los cristianos. Su sucesor Galieno inició, con la devolución de los bienes y de los lugares de culto, un período de paz de 40 años.

Dificultades económicas y confrontaciones militares, especialmente con los germanos y los persas, agobiaron al Imperio también por aquellos tiempos. Estas dificultades explican los permanentes intentos de restauración, también en el terreno de lo religioso. El emperador Aureliano, que sancionó la sentencia del sínodo de Antioquía (268) en la disputa sobre el depuesto Pablo de Samosata, renovó el antiguo orden de los dioses, y colocó a la cabeza al *Sol Invictus*. El neoplatonismo en boga había permitido la posibilidad de que el politeísmo conservara su validez entre el mundo de los sentidos y una divinidad suprema. Simultáneamente revivió la opinión anticristiana, fomentada por algunos de los filósofos más conocidos de entonces, entre los que cabe señalar a Porfirio († 303) y al

polemista Jerocles († hacia el año 310), quien situaba a Jesús de Nazaret bajo la sombra del mago Apolonio de Tiana (siglo I d.C).

Un nuevo ordenamiento político-organizativo llevó a cabo el emperador Diocleciano con la implantación de la tetrarquía, que apuntaba a una descentralización de la administración del Imperio. Nombró coemperador en Occidente a su amigo Maximiano, y la respectiva adopción de los césares Galerio y Constancio parecía dejar zanjada la sucesión. Esta ficticia dinastía pasó por un momento de fervor religioso, pues Diocleciano, con el título de *Iovius*, se ponía bajo la protección de Júpiter, mientras que los cosoberanos eran considerados descendientes de Hércules. En una serie de medidas, por ejemplo, en leyes referentes al matrimonio, se puso de manifiesto un rasgo religioso-conservador que, como consecuencia de problemas de política exterior y económicos, desembocaría necesariamente en un enfrentamiento frontal con el cristianismo robustecido.

Influido por Galeno, pero bajo su propia responsabilidad, Diocleciano se lanzó a restaurar los fundamentos religiosos del Imperio, cuya fragilidad había contemplado claramente y en todo su alcance en la negativa de los cristianos a prestar servicio militar. Tras practicar depuraciones en el ejército, pidió consejo al oráculo de Apolo en Didyma, y declaró la guerra al cristianismo con un edicto publicado en el año 303, «para parar los pies inmediatamente a esa religión»¹⁷. Las medidas comprendían la declaración de inferioridad legal de los creyentes, la prohibición de reuniones culturales, la entrega de los libros litúrgicos y la destrucción de los edificios de la Iglesia. La resistencia ardiente fue machacada sin piedad. La situación apurada de los cristianos, entre los que se contaban la esposa y la hija del emperador, se incrementaron con la imposición de ofrecer sacrificio. Otros edictos dispusieron el apresamiento de los clérigos y la pena de muerte para los que se negaban a ofrecer el sacrificio a los dioses. Un cuarto edicto de primeros del año 304 extendía la obligación de ofrecer sacrificio a toda la población, y puso de manifiesto la radicalidad de la manera de proceder de Diocleciano. Los malos tratos recibidos y otras crueldades practicadas en ellos llevaron a la muerte a numerosos cristianos, aunque la presión estatal no tuvo la misma intensidad en todas las regiones. Mientras que en Oriente la persecución duró años, aunque con algunas interrupciones, tuvo menor efecto en Occidente, especialmente en el ámbito de la soberanía de Constancio, es decir, en la Galia. Según las palabras de Eusebio, al final de este período de persecución, los mismos verdugos «estaban embotados por la maldad, cansados de matar, saciados y hastiados por el derramamiento de sangre»¹⁸.

¹⁷ Lactancio, *Mort. pers.* 12,1 (CSEL 27,186).

¹⁸ Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 12,8 (GCS 9,2,770).

Ya la renuncia de Diocleciano en el año 305, debida a su enfermedad, puso al descubierto las lagunas de su sistema tetrárquico, que fue roto inmediatamente mediante usurpaciones y privó de su fuerza a la totalidad de las sanciones contra los cristianos. Galerio, sucesor y continuador de la política de Diocleciano en Oriente, se vio en la necesidad de reconocer el fracaso de las persecuciones. Aquejado de una grave enfermedad, publicó en Sardica, el 30 de abril del año 311, un edicto de tolerancia¹⁹ que recordaba la política religiosa de Diocleciano tendente a restaurar la tradición romana, pero reconocía el fracaso del intento. En consecuencia, los cristianos debían recuperar su pleno derecho a existir, y debían pedir a su Dios por el emperador, por el Estado y por su propio bienestar. Con aquel decreto de gran repercusión histórica se ponía fin, en principio, a las confrontaciones entre el Estado romano y el cristianismo, aunque en Oriente reverdecerían las persecuciones en tiempo de Maximino Daya.

b) *Fundamentos jurídicos de las sanciones del Estado*

El conflicto plurisecular entre el cristianismo y el Imperio romano se debió esencialmente a que la fe cristiana monoteísta chocaba frontalmente con el sistema político-religioso del Estado romano. Sin dejar fuera de consideración los reproches lanzados por el vulgo o la sospecha de una conjura política, el *nomen ipsum* de cristiano representaba un peligro para la persistencia del Imperio y para la *salus publica*. Y se trató de solventar ese peligro mediante el retorno forzado de los «impíos» al culto de los dioses. Consideradas desde esta perspectiva, las persecuciones de los cristianos se debieron a motivos religiosos.

Pero la respuesta a la pregunta sobre las bases jurídicas de las persecuciones continúa siendo insatisfactoria. Partiendo de la diversa valoración de las escasas fuentes, se busca la solución o bien en una ley especial, en favor de la cual habla la alusión de Tertuliano a un «*institutum Neronianum*»²⁰, o bien en una utilización de normas penales de carácter general, tales como el sacrilegio o la vulneración de la *maiestas*. Sin embargo, la referencia al poder de orden (*coertio*) de las autoridades es la mejor explicación de la diversidad de procedimientos en la fase primitiva.

Indudablemente, el proceder embrionario contra los cristianos en los tiempos anteriores a Decio carecía de una base jurídica uniforme y unitaria, pero el rescripto de Trajano consideraba ya como punible el *nomen christianum*, pues, probablemente, se sabía que la fe cristiana en el Dios Uno era fundamentalmente incompatible con el sistema político-religioso

¹⁹ Lactancio, *Mort. pers.* 34.

²⁰ Tertuliano, *Ad nat.* I, 7,9 (CCL 1,18).

del Imperio. Y no habrá que excluir la posibilidad de que este hecho decisivo fuera elevado a una decisión del senado que, según la información de las *Actas de Apolonio*, rezaría así: «Los cristianos no deben existir»²¹, prohibición que fue abolida con los mismos términos por el mencionado edicto de Galerio: «Deben existir de nuevo los cristianos»²². De hecho, la condición de cristiano impedía participar en los actos de culto ancestrales en los que, según la conciencia general, se basaba el bienestar del Imperio romano. Tal negativa religiosa era considerada por la opinión pública como ataque a la estabilidad del Imperio. Y no se podía responder adecuadamente a este reproche con enfáticas aseveraciones de lealtad ni con la oración por el Estado. Las autoridades civiles tenían que proceder necesariamente contra los intentos de vaciar este principio político-religioso. Y, en contra de toda la praxis jurídica, se vieron en la necesidad de castigar una omisión y no una acción penal. Por eso tenían razón los apologetas cristianos al hacer referencia a la desigualdad del tratamiento que recibían los criminales y los cristianos²³. De cualquier forma, las autoridades disponían aún de un amplio poder discrecional en los procedimientos, hasta que, finalmente y a causa del gran crecimiento de las comunidades cristianas, se promulgó el edicto de Decio, que prescribía la obligación de ofrecer sacrificio e imponía la condena de quienes se negasen a practicarlo. La ilegalidad del cristianismo, que había saltado ya desde bastante antes al primer plano de la conciencia en casos individuales, se convirtió así en norma para la opresión, hasta que el decreto del emperador Galerio concedió al cristianismo, en cierta medida, la condición de una *religio licita*.

La comunión de los creyentes recogió experiencias decisivas durante el tiempo de las persecuciones, y las tradujo a la vida eclesial. Anunciadas como un tiempo de prueba (Mc 13,9-13), las acciones emprendidas contra los cristianos no produjeron, en general, una sensación de ocaso apocalíptico ni desataron un fanatismo traducido en enemistad frente al Estado. Salvo contadas excepciones, se estaba abierto a la sociedad y al Estado, y tal postura se afirmó así en la historia. Los cristianos no permitieron que la fidelidad a su fe les encerrara en el aislamiento. En contra de la concepción generalizada de una «Iglesia de las catacumbas», era inherente al martirio un rasgo proselitista que el mártir mismo trató de matizar con la idea del seguimiento de Cristo. De hecho, las actas de los mártires no rezuman un pesimismo temeroso, que sí había hecho mella en el ambiente pagano de entonces, sino una seguridad y esperanza gozosas. A pesar de determinados fracasos, la comunión de los creyentes se mantuvo

²¹ *Acta Apollonii* 23 (Knopf-Krüger 32).

²² Lactancio, *Mort. pers.* 34,4: «ut denuo sint christiani» (CSEL 27,213).

²³ Tertuliano, *Apol.* 2,1-20.

firme frente a las represiones del Estado, y dio un testimonio permanente con su confesión de la fe.

§ 10

Santidad y pecado: la penitencia en la Iglesia

Como comunidad de los santos, los primeros cristianos no sólo formulaban una exigencia ética, sino que, con esta concepción de sí mismos, rompieron las barreras de aquella realidad numinosa a la que el hombre reaccionaba con escalofríos en las religiones del mundo circundante. Justificados en la fe y renacidos en el bautismo, se supieron elegidos, en virtud del Espíritu, para ser hijos del Dios santo, y ese don salvífico debía convertirse en realidad cotidiana. Permanecía siempre en pie la obligación de conservar intacto el sello bautismal²⁴. Naturalmente, este ideal vivió desde el principio una tensa relación con la experiencia del pecado, que continuó existiendo como posibilidad, a pesar de la exigida conversión del mal (Mt 6,12; 7,11; Sant 3,2; 1Jn 1,7-2,2), y fue censurado como realidad ya en las comunidades paulinas, aunque no siempre fuera castigado con la exclusión (1Cor 5,1-13; Ef 4,17-31; 1Cor 6). Como la disposición de Dios al perdón es el motivo que debe llevar a los hombres a perdonar cuantas veces sea preciso a los otros hombres (Mt 18,22.35), así la comunidad no negaba al pecador una nueva conversión y penitencia (2Cor 2,5-11; 7,8-12), salvo en el caso del «pecado contra el Espíritu Santo» (Mc 3,29 par.). De hecho, Heb 6,4-6 (cf. 10,26-29; 12,17) parece excluir el perdón de los pecados después del bautismo, pero el texto apunta más bien a la negativa fundamental frente a la gracia de Dios, y no a la imposibilidad de una *paenitentia secunda* (la llamada teoría bautismal). Tampoco la distinción de 1Jn 5,16 entre *pecados que llevan a la muerte* y pecados perdonables constituye novedad alguna; subraya la corresponsabilidad de la comunidad, especialmente a través de la oración de intercesión (cf. Sant 5,14-16).

a) *La penitencia como tarea*

El retraso de la parusía transformó la imagen directriz de la santidad cristiana en una tarea permanente de los creyentes. Y como en la sinagoga se solventó el cometido mediante el cumplimiento de la *Torah*, en la comunidad cristiana se subrayó el componente ético de la fe. Los llamamientos que los escritos postapostólicos hacen a la disciplina de la comunidad confirman que, de hecho, el ideal de la santidad se encontraba siempre en peligro. Pero, al mismo tiempo, las repetidas exhortaciones a la

²⁴ 2Clem. 6,9; 7,6.

penitencia y a la conversión indican la convicción de que era posible obtener de nuevo el perdón después del bautismo. Como actos de tal penitencia se consideraban la oración, el ayuno y la limosna. Un papel destacado representaba en este contexto la confesión de la propia culpa²⁵.

Afectada por el pecado del individuo, la comunidad intervenía en el acontecimiento penitencial. Al parecer, era competencia del presidente de la comunidad el juicio sobre la suficiencia o insuficiencia de la eficacia conseguida.

b) *El Pastor de Hermas y la praxis penitencial*

En *El Pastor de Hermas*, escrito en Roma hacia el año 140, encontramos por primera vez un punto de apoyo para una praxis penitencial ordenada. Llama a la conversión a la vista de la parusía. Este libro, escrito a la manera apocalíptica, presenta a la Iglesia como una torre de la que se han desprendido los pecadores. Pero ya la visión I, 3,2 apunta la posibilidad de una penitencia a plazo fijo a causa del esperado fin del mundo. Ciertamente, «algunos maestros» negaban una tal posibilidad de penitencia después del bautismo. Hermas se declara de acuerdo en principio con ellos, pero explica, con discreción didáctica, que hay una segunda penitencia para el creyente que, por debilidad, ha caído de nuevo en el pecado.

A pesar de la mencionada corriente rigorista, esta información no rompe con la praxis vigente hasta entonces, pues, también para Hermas, el perdón de los pecados en el bautismo continúa siendo el perdón fundamental.

Por otra parte, el acontecimiento penitencial está ligado a la Iglesia, cuyos presidentes tienen la capacidad de dictaminar y decidir sobre la exclusión, penitencia suficiente o readmisión de los diversos pecadores. Aquí se perfila ya una cierta diferenciación de pecados que posteriormente encontrarán su expresión en la tríada de los pecados capitales: idolatría (abandono de la fe), fornicación y asesinato, clasificados según las cláusulas de Santiago recogidas en Act 15,20 y malinterpretadas en parte. La unicidad de una *paenitentia secunda*, como concesión pastoral de Hermas ya en esta estructura orgánica, terminó por demostrarse incapaz para resolver el problema del pecado de los cristianos.

c) *Cambio en la doctrina penitencial de Tertuliano*

La exigencia de santidad, que ya en época temprana había encontrado su plasmación en la confesión bautismal, obligó a la Iglesia, debido al creciente número de fieles y a los fracasos frecuentes, a delinear

²⁵ *Did.* 4,14; 14,1; *Bern.* 19,12 (trad. cast. de ambos escritos en BAC 65).

el procedimiento penitencial. En principio, se siguió reconociendo tal penitencia como «remodelación» del hombre²⁶, aunque el movimiento rigorista del montanismo había restringido la entonces vigente praxis de un segundo perdón, basándose para ello en razones de orden educativo.

En un primer momento, también el africano Tertuliano († después del 220) sostuvo en su obra *De paenitentia* el punto de vista de la gran Iglesia que afirmaba una sola posibilidad de perdón de los pecados tras el bautismo. Pero, cuando este autor abrazó el montanismo, cambió de opinión al respecto, como nos informa su obra *De pudicitia*, en la que decía que la Iglesia no tiene el derecho de perdonar pecados graves, entre los que se encontraban los tres pecados capitales. Al distinguir entre pecados imperdonables que llevan a la muerte y pecados leves cuya remisión quedaba reservada a «hombres espirituales», Tertuliano abandonaba su primitivo punto de vista y la praxis penitencial más generalizada, aunque no uniforme. A eso apunta también la polémica de Tertuliano al comienzo del *De pudicitia*, donde ataca a un «*Pontifex maximus*» que perdonaba pecados tales como el adulterio y la prostitución. La situación descrita en la citada obra nos lleva a pensar en la posibilidad de que se trate de un obispo africano, y no del papa Calixto I, de Roma.

Dejando a un lado estas cuestiones de principio, las obras de Tertuliano ofrecen la primera posibilidad de echar una mirada al procedimiento penitencial de la Iglesia antigua, que fundamentalmente era público y se llevaba a la práctica por etapas. En virtud de una confesión de los pecados (*exhomologese*), el pecador era excluido de la comunidad (*excommunicatio*); es decir, se le reducía al estado inferior de los penitentes. Mediante la oración y el ayuno «en saco y ceniza» (Mt 11,21), así como con otros actos de mortificación, el penitente tenía que demostrar su arrepentimiento delante de la comunidad. A continuación, se le permitía acceder al lugar donde se celebraba la reunión eclesial. Allí la oración de intercesión de la comunidad se fundía con la penitencia del pecador. Estos estadios penitenciales revistieron una forma todavía más extensa en Oriente. Comprendían a los que lloraban pidiendo ser admitidos, los que escuchaban y yacían en el suelo y los que estaban de pie con los demás. Eran diversas formas de participar en el culto divino. Tras una larga vida de penitencia, que en ocasiones duraba años, se producía la reinserción del penitente en la comunidad (reconciliación), presumiblemente con la imposición de las manos del obispo y con la oración de la comunidad. Esta *pax* con la Iglesia se consideró como expresión de la reconciliación del pecador con Dios.

d) *La praxis penitencial en conflicto*

²⁶ 2Clem. 8,2.

Las discusiones acerca de la superación del pecado de los cristianos se movieron constantemente entre los polos de la rigidez y de la suavidad. En Roma, el presbítero Hipólito († 235) acusaba al papa Calixto I (217-222) de una praxis penitencial excesivamente fácil. Al parecer, este papa, invocando la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30), mantenía la tradición de la gran Iglesia, aunque el reconocimiento de matrimonios entre mujeres de cuna noble y hombres de un estado social más bajo iba contra el derecho vigente en la sociedad romana. De hecho, ya en tiempos del papa Ceferino, el confesor Natalis consiguió la readmisión en el camino de la penitencia pública, a pesar de que se había unido al grupo herético de Teodoto²⁷.

La cuestión de la penitencia se recrudeció como consecuencia de las medidas violentas emprendidas contra los cristianos, ante las que no pocos de ellos sucumbieron, sobre todo en tiempos de la persecución de Decio. En África, el procedimiento penitencial pareció escapar casi de las manos de los obispos cuando numerosos caídos fueron readmitidos en la Iglesia sin haber hecho penitencia, o cuando pretendieron la readmisión en virtud de las llamadas cartas de paz de mártires o confesores. En esta especie de recomendación se expresaba el prestigio de los perseverantes, a los que se reconocía el don del Espíritu y, con ello, el derecho a la reconciliación de los débiles, un punto de vista que tenía que desembocar en el conflicto con los obispos. Cipriano de Cartago († 258), que describe con todo realismo la situación en su obra *De lapsis*, insistió tras su retorno en la necesidad de realizar una penitencia adecuada antes de ser readmitido en la Iglesia. Esta misma línea de proceder penitencial confirmó un sínodo de Cartago (251). Según esto, aquellos cristianos que habían ofrecido sacrificio (*sacrificati*) debían conseguir la *pax*, pero sólo en peligro de muerte, mientras que los *libellatici*, aquellos que se habían procurado un certificado de haber ofrecido sacrificio, pero que no lo habían realizado de hecho, fueron objeto de un trato más benigno. Dado que la situación volvió a recrudecerse en seguida, un sínodo celebrado al año siguiente concedió la reconciliación a todos los caídos que habían hecho una penitencia adecuada, ya que los peligros inminentes sólo podían ser superados satisfactoriamente con la fuerza del Espíritu²⁸. El principio jurídico de una penitencia plena y justa continuaba siendo santo y seña de la argumentación.

En contraposición con la situación de África del Norte, una corriente rigorista invadió Roma a mediados del siglo III. El presbítero romano Novaciano († hacia el año 258), que en el año 250, tras la muerte del papa Fabián (236-250), aparece como portavoz de la comunidad de Roma, se

²⁷ Eusebio, *Hist. eccl.* V, 28,8-12.

²⁸ Cipriano, *Ep.* 57,4.

declaró favorable a la celebración de un sínodo que, ante el creciente número de defecciones, reglamentara el tema de la readmisión. En un primer momento, Novaciano compartió con Cipriano un punto de vista moderado, y admitió que los *lapsi* enfermos podían conseguir la reconciliación con la Iglesia. Pero cuando la elección del sucesor de Fabián no recayó sobre él, sino sobre Cornelio, Novaciano, herido en su orgullo de romano, cambió de opinión. Erigido en antiobispo, rechazó, basándose en la idea de la santidad de la Iglesia, la posibilidad de reconciliación de los caídos. De hecho, el sínodo romano del año 251 confirmó la praxis penitencial tradicional y excluyó de la Iglesia a Novaciano, pero una hábil propaganda bajo el lema de la santidad amplió el número de sus seguidores, que llegaron a formar una antiiglesia, de la que tenemos testimonios hasta el siglo VII, como *Iglesia de los puros*, también en Oriente.

e) *La penitencia en la Iglesia oriental*

Mientras en las Iglesias de Occidente la praxis penitencial se fue vinculando con intensidad creciente a los obispos, en Oriente se mantuvo todavía durante largo tiempo una concepción de la penitencia entendida como purificación personal. La posibilidad de una segunda penitencia para todos los pecados terminó por imponerse sin la menor sombra de duda, y el procedimiento se encomendaba casi siempre a un sacerdote penitenciario. Pero, frente a una forma jurídica y a una praxis institucionalizada, se consideraba aquí la penitencia como desafío a los cristianos concretos a que favoreciesen la irrupción de la semejanza con Dios, una idea fácilmente compatible con el concepto platónico de la purificación.

Junto al llamamiento a salvaguardar el bautismo, el camino de la penitencia como progreso espiritual adquirió así una importancia decisiva. En este contexto, Clemente de Alejandría († antes del año 215) fue el primero en recomendar un consejero lleno del Espíritu²⁹, institución que llegará a ser altamente apreciada en el futuro monacato. Por su parte, Orígenes, que contemplaba el problema dentro de un marco eclesiológico, acentuó menos la forma del procedimiento que la concepción misma de la penitencia. En efecto, exhortó a los presidentes de las comunidades a censurar a los pecadores, abogando en ocasiones por su exclusión, pero consideraba al pecador como un enfermo necesitado de cuidados sanitarios. De esta manera, el papel del obispo era más el de médico que el de juez. Orígenes llegó incluso a admitir que los laicos llenos del Espíritu tenían poder para perdonar los pecados³⁰. El carácter de pedagogía salvífica de esta concepción de la penitencia permitía, además, una inserción más fuerte

²⁹ Clemente de Alejandría, *Quis div. salv.* 41,1-6.

³⁰ Orígenes, *Orat.* 28,8; cf. *Comm.* 12,11-14 in Mt.

del pecador arrepentido en la comunidad, mientras que en Occidente, como consecuencia de una concepción más jurídica, se llegó paulatinamente a una especie de división entre miembros plenos de la Iglesia y penitentes (Una tendencia integradora delata también la *Didaskalia* siria, que establecía una fuerte vinculación del obispo con la praxis penitencial, pero partía de la repetibilidad del procedimiento. A pesar de la creciente reglamentación concreta emanada de los sínodos y de las cartas penitenciales, el instituto penitencial de la Iglesia antigua presentaba lagunas que llevaron a proponer en Constantinopla la conveniencia de dejar a la conciencia de cada uno la recepción de la eucaristía³¹).

f) *Aplazamiento y privatización de la penitencia*

El rígido principio de que un bautizado sólo puede recibir el perdón penitencial eclesiástico en una ocasión consiguió sólo a medias la traducción práctica del ideal de una Iglesia santa. Con el fin de salvaguardar la posibilidad de un perdón de los pecados, un considerable número de los fieles afectados aplazaba la penitencia, en ocasiones hasta el final de la vida. De esa manera se frustraba la verdadera meta, la reconciliación con Dios y la *communio*. Las cargas de tipo jurídico ligadas a la aceptación del procedimiento, sobre todo desde la armonización entre la Iglesia y la sociedad en tiempos de Constantino, incrementaron el porcentaje de inhibiciones respecto del procedimiento penitencial. La incapacidad para un ministerio eclesial suponía para el penitente también la exclusión de un oficio público; el uso del traje de penitencia equivalía a una discriminación; la prohibición de mantener relaciones matrimoniales equiparaba el estado penitencial con la vida monástica. Con el efecto excluyente de tal procedimiento, terminó por disminuir la significación de la eucaristía para la perseverancia de la comunidad de los fieles, e incluso el impulso a la conversión y a la penitencia perdió por completo su fuerza estimulante. Debido a tales inconvenientes, se impuso desde finales de la edad antigua el procedimiento de la penitencia privada, que suponía como fundamento de la reconciliación una confesión secreta ante un sacerdote y la aceptación de los actos de satisfacción impuestos. Gracias a su repetibilidad, esta confesión de los pecados fue capaz de revitalizar la orientación de la comunión de los fieles hacia la eucaristía, pero la inevitable individualización trajo consigo también una pérdida de la corresponsabilidad fraterna.

§11

³¹ Sócrates, *Hist. eccl.* V, 19.

Movimientos del Espíritu y reacción de la Iglesia

La afirmación paulina de que Dios envió a su Hijo en la «plenitud de los tiempos» (Gál 4,4; cf. Ef 1,10) marcó profundamente la conciencia de fe de los primeros cristianos y la comprensión histórica de sí mismos. Al convencimiento de vivir en el nuevo eón siguió también el desencanto, que desembocó en la crítica de una contemplación apocalíptica de la historia o despertó la visión de un reino de los mil años (*chiliasmus*). En Ap 20,1-6 se echa mano de predicciones viejotestamentarias (Dan 7) y se aplican sus interpretaciones a un escatológico reino de paz en el que el Mesías reúne a los justos en una gloria paradisíaca³². Ante todas estas esperanzas, el Espíritu Santo, sobre todo en su actividad profética, reapareció con renovada fuerza en la conciencia de los creyentes.

a) *Montanismo*

Un nuevo brote de la entusiasta espera de la proximidad del final se produjo en el movimiento montanista. Hasta el año 165 hizo su aparición en Frigia (Asia Menor), patria del culto entusiástico de Cibele, un recién bautizado llamado Montano. Éste, basándose en revelaciones inmediatas, anunciaba la irrupción de la época dominada por el Espíritu Santo, a la que seguiría de inmediato el retorno de Cristo. Como nueva profecía, el montanismo representaba la reposición consciente de esperanzas relacionadas con el final de los tiempos típicos del cristianismo primitivo. En este contexto, la constante referencia a los dones del Espíritu pretendía la conexión con los orígenes más bien que desviarse de la doctrina de la Iglesia. Montano mismo se consideraba como el portavoz del Paráclito prometido en Jn 14,16.26, mientras que sus dos acompañantes, Priscila y Maximila actuaban como profetisas. Con su predicación consiguieron revitalizar las esperanzas sobre el final de los tiempos, tan marchitas por entonces. Además, desencadenaron un movimiento que, al hilo de corrientes extáticas locales y con la utilización de elementos de la apocalíptica judía, se convirtió en un serio desafío para la gran Iglesia. Con la espera inmediata de la llegada del reino milenar de la paz de Cristo y con la creencia de que se alcanzaba en el Paráclito el último estadio de la revelación, el final de la historia era inminente para los montanistas.

Aunque la predicción de que la Jerusalén celestial iba a descender a una llanura situada cerca de la ciudad frigia de Pepuza no llegó a convertirse en realidad, el montanismo con su renovación del elemento profético no perdió en un primer momento nada de su fuerza. Los seguidores de la «nueva profecía» recopilaban los «oráculos» de su fundador, y llegaron a

³² Justino, *Dial.* 40,4; 109,27 (trad. cast. en BAC 116); Ireneo, *Adv. haer.* V, 33,3s.

encontrar en Roma una acogida benévola en tiempos del papa Ceferino porque consiguieron hacer creer que perseguían la realización de los ideales de la comunidad primitiva. Los montanistas unieron a esta pretensión una severa ascesis, por ejemplo, el ayuno permanente ante el inmediato retorno de Cristo o la renuncia al matrimonio. Estaba mal vista toda argucia para escapar del martirio. Como comunión de pneumáticos, insistían en el distanciamiento respecto de los demás cristianos, los psíquicos, cuya Iglesia consideraban como un «número de obispos». El rigorismo ético atrajo también a Tertuliano, quien a partir del año 207 defendió en sus escritos el ideal de la Iglesia montanista del Espíritu. Con el abandono de la organización episcopal de las comunidades³³, este autor cambió también su manera de pensar acerca de la praxis penitencial que se observaba entonces en la Iglesia católica. Ciertamente, desligó la profecía de las cabezas del movimiento, especialmente de las mujeres, y como contrapartida presentó al Espíritu como consumidor del mundo. Sus afirmaciones se inscribían en el marco de la vida del hombre considerada como la suma o conjunto de las tres etapas principales: infancia, juventud y madurez. Según Tertuliano, el reino de Dios, que al principio se encontraba en el estado de infancia, fue llevado por Cristo a la edad de la juventud, para alcanzar finalmente la plena madurez del hombre adulto³⁴. A pesar de todos estos cambios, Tertuliano no consiguió ganar para el montanismo gran número de seguidores.

La reacción de la Iglesia católica contra este disciplinado movimiento del Espíritu se organizó lentamente, ya que la posición peculiar de este último no estaba determinada tanto por diferencias doctrinales como por una actitud vital apocalíptica. Con todo, los montanistas crearon la intranquilidad en la tierra que les vio nacer. Nos informa Eusebio de que «los creyentes de Asia»³⁵ se reunieron repetidas veces y, tras examinar la doctrina de los montanistas, excluyeron de la comunidad a los seguidores de Montano. Señalemos de paso que en este proceder se perfilaba ya el comienzo del sistema sinodal. Los escritos teológicos y las discusiones apuntaban a un objetivo: desenmascarar la falsa profecía. Para ello se utilizó el principio de que los árboles se conocen por sus frutos³⁶. El año 230 un sínodo celebrado en Iconio negó rotundamente a los catafrigos la posesión del Espíritu³⁷, privándoles así del fundamento de la vida eclesial, una toma de postura que fue rechazada más tarde incluso en la disputa sobre el bautismo de los herejes. En Occidente,

³³ Tertuliano, *Exhort. cast.*, 7,3: «Allí donde hay tres existe una comunidad, aunque sean seglares» (CCL 2,1025).

³⁴ Tertuliano, *Virg. vel.* 1.

³⁵ Eusebio, *Hist. eccl.* V, 16,10 (GCS 9,1,464).

³⁶ *Ibid.* V, 18,2.

³⁷ Firmiliano, en Cipriano, *Ep.* 75,7.

las comunidades se cerraron a los montanistas sólo cuando se tuvieron informaciones precisas sobre el movimiento. A la catalogación del montanismo como herejía siguieron en la época de la Iglesia imperial medidas estatales contra los pepucianos (de Pepuza). A pesar de todo, determinadas comunidades de montanistas perduraron hasta el siglo V.

b) *Disputa sobre el bautismo de los herejes*

El resquebrajamiento de la unidad de la Iglesia, una experiencia que se repetía cada vez que nacía un grupo especial, imponía la necesidad de determinar las relaciones que la Iglesia debía mantener con las sectas. Sin duda, la exclusión de la comunión eclesial marcaba claramente una separación, pero, a la vista de la diversidad de causas que originaban los conflictos eclesiales, no aportaba claridad a las relaciones recíprocas. En especial, la pretensión de poseer el Espíritu exigía una clarificación. Y, en este orden de cosas, revestía enorme importancia la pregunta acerca de la validez de un bautismo administrado en una comunidad herética o cismática.

En el conflicto con los montanistas, algunas comunidades de Asia Menor habían defendido con toda rotundidad la necesidad de administrar de nuevo el bautismo a quienes pasaban de la secta de los frigios a la gran Iglesia. Esta discusión alcanzó una virulencia especial en Occidente, donde Tertuliano se había expresado claramente contra la validez del bautismo administrado en un grupo herético³⁸, opinión que compartían los teólogos alejandrinos. El obispo Cipriano, a quien preguntaron si «los que venían de Novaciano» debían recibir de nuevo el bautismo, afirmó con toda claridad que éste se administra válidamente sólo en la única Iglesia, porque «quienes no poseen el Espíritu Santo no están en condiciones de bautizar»³⁹. El principio de que fuera de la Iglesia no hay salvación⁴⁰ se hizo patente aquí en todo su alcance. Partiendo de una concepción espiritualista de la Iglesia, se hacía depender la validez del signo sacramental de la dignidad y santidad personales de la persona que administraba el bautismo; tal argumentación, a pesar de invocar a la Iglesia única, basada en la unidad de Dios, estaba a merced de la subjetividad. Dos sínodos celebrados en Cartago (255, 256) confirmaron la decisión de Cipriano, que a decir verdad fue aceptada con reservas incluso en África.

En Roma, sin embargo, se rechazaba un nuevo bautismo. Se sostenía que, cuando alguien pasaba a la Iglesia católica, bastaba con la imposición de las manos y la penitencia. Cuando Cipriano informó al papa Esteban sobre las conclusiones tomadas en los sínodos de Cartago, el papa condenó

³⁸ Tertuliano, *Bapt.* 15.

³⁹ Cipriano, *Ep.* 69,10 (CSEL 3,2,759).

⁴⁰ Cf. Cipriano, *Unit. Eccl.* 6 (trad. cast. en BAC 241); además, *íd.*, *Ep.* 69,1s; 74,7.

rotundamente la praxis africana, invocando la antigua tradición⁴¹. En esta discusión, que salpicó también a la Iglesia de Asia Menor, el obispo de Roma fundamentó por primera vez su autoridad, según información recogida por Firmiliano de Cesarea⁴², en el dicho sobre la roca recogido en Mt 16,18s. Cipriano rechazó esta interpretación, e hizo que un sínodo del año 256 confirmara de nuevo la doctrina sobre la repetición del bautismo. En Roma no se recibió a una embajada que llevaba las conclusiones de este último sínodo. El papa Esteban llegó incluso a excluir de la comunión eclesial a Cipriano, calificándolo de «pseudocristiano y pseudoapóstol». La ruptura quedaba, pues, sellada. El conflicto se solucionó no tanto por los esfuerzos del obispo Dionisio de Alejandría († 264-265), que para lograr una avenencia entre Cipriano y Esteban personalmente se inclinaba hacia el punto de vista sostenido por Roma, sino porque el papa Esteban murió el año 257 y Cipriano fue víctima de la persecución al año siguiente.

c) *El maniqueísmo*

Una auténtica antiiglesia de tipo gnóstico le nació al cristianismo en el maniqueísmo. Su fundador, Mani, estaba emparentado con la principesca familia persa de los arsácidas, y por parte de su padre estaba familiarizado con las formas de vida ascética. Experiencias visionarias desarrollaron en él una conciencia misionera desde la que no sólo hacía una nueva interpretación del cristianismo, sino que llegó a anunciar una religión autónoma.

Como *sello propio del profeta* y del apóstol de la última generación, reclamaba para sí la universalidad frente a fundadores particulares de una religión, como Buda en la India o Jesús en Palestina. Y se consideraba como el consumidor de aquéllos. A fin de escapar a las falsificaciones, él mismo puso por escrito su doctrina, por ejemplo en el *Gran evangelio* o en el *Tesoro del cielo*. Partiendo de un dualismo crudo entre espíritu y materia, entre luz y tinieblas, desarrolló un mito que va, en tres estadios, desde su separación premundana hasta su divorcio escatológico, pasando por la mezcla en el nacimiento del mundo y del hombre. La figura de Jesús y el tiempo de la Iglesia transcurrido hasta entonces aparecían como una prehistoria del envío de Mani, al que el Paráclito se había revelado y le había manifestado la verdad completa. Echando mano de doctrinas indias, iránias y gnósticas, este mito obligaba al hombre al conocimiento para obrar así, junto con determinadas normas ascéticas, la salvación.

El sistema elitista exigía de los perfectos la observancia de los *tria signacula*: el sello de la boca, de las manos y del vientre; le pedía, pues, la

⁴¹ Cf. Cipriano, *Ep.* 74,2: «Nihil innovetur, ... nisi quod traditum est» (CSEL 3,2,800).

⁴² Cipriano, *Ep.* 75,17

renuncia a los placeres del paladar, al trabajo y a las relaciones sexuales. Durante el reinado de Sapor I († 272), Mani pudo propagar sin impedimento alguno su mensaje religioso en el reino de los sasánidas. Pero, acusado por sacerdotes zoroástricos, fue encarcelado y murió entre cadenas el año 277. Se clavó su cadáver en la puerta de entrada de la ciudad de Bet Lapat. Tal tratamiento vergonzante fue considerado por sus seguidores como una crucifixión.

A pesar de las violentas persecuciones padecidas en Persia, el maniqueísmo misionero pervivió hasta la alta edad media, gracias principalmente a su rígida organización, encabezada por un jefe supremo bajo el que se encontraban 12 apóstoles, 72 obispos y 360 sacerdotes. A los electos (*electi*), que vivían frecuentemente en comunidades monásticas, les servía la muchedumbre de los oyentes (*audientes*). Formas culturales tales como la imposición de las manos o la comida sagrada, así como el canto y las charlas doctrinales, fortalecían su comunidad, cuya desaparición en modo alguno consiguió el edicto de persecución promulgado por Diocleciano el año 297. La cosmología y antropología dualistas, la pretensión maniquea de poseer la única explicación suficiente del mal, llegaron a convertirse en desafío permanente para la cristiandad, sobre todo en forma de nuevas sectas.

§12

Monoteísmo e intentos de solución trinitaria

La incondicional fe en el Dios único, Creador de todas las cosas, y la experiencia bíblica de que este Dios se había revelado en el Hijo y en el Espíritu impusieron a la teología de la Iglesia primitiva la tarea de ofrecer una explicación racional en un mundo conceptual distinto al de sus comienzos. En este nuevo entorno no era ya suficiente la simple repetición de títulos honoríficos con los que la comunidad primitiva había expresado su fe en Jesús de Nazaret. Por el contrario, se imponía la necesidad de aclarar, mediante conceptos metafísicos, la relación entre Cristo y Dios, al que Jesús llamaba Padre (Mc 14,36 par.). La fe sencilla no siempre fue capaz de seguir tales intentos, que conducían inexorablemente a una helenización de la imagen bíblica de Dios. A pesar de la pérdida de inmediatez, esta transposición del discurso bíblico y concreto sobre Dios a la conceptualidad filosófica abrió al mensaje de Cristo el camino a la universalidad.

a) *La cristología del Logos*

En la misma filosofía griega, sobre todo en el estoicismo y en el platonismo medio, se había intentado esbozar, mediante especulaciones sobre el *logos*, una amplia concepción del mundo que permitiera el conocimiento y fuera norma para un comportamiento moral. Además, Platón había hecho referencia a la dificultad de conocer al Dios del más allá⁴³, un principio que, como consecuencia de la suplantación de la dimensión apocalíptica del tiempo por la división espacial en más acá y más allá, había adquirido pronto gran peso también en el cristianismo primitivo. Pero, mediante la apelación al *logos*, se abrió para Justino un camino de conocimiento que, tras el precedente de algunos profetas judíos y de determinados filósofos, estaba abierto a todos los hombres, concretamente, en virtud de su participación germinal en el *logos* mediante la razón (*logos spermatikos*). De esta manera, era fácil para Justino ir más allá de la viejotestamentaria historia de la salvación y contemplar la totalidad del mundo como revelación, y hacer sitio a la razón humana con su orientación metafísica. Escondido en Dios desde toda la eternidad (*logos endiathetos*) el *Logos* emergía, según Justino, como creador del mundo (*logos prophorikos*), dando así a entender que era distinto del Padre⁴⁴, para, finalmente, alcanzar la plenitud de la revelación en la encarnación (cf. Jn 1,14). Aunque es claro que aquí se ha producido un cierto trasvase de la metafísica griega al pensamiento histórico-salvífico, perduró la tendencia subordinacionista de esta cristología del *Logos*, punto que, a su vez, exigía una aclaración.

b) *Formas de la imagen monárquica de Dios*

Cuando los apologetas del cristianismo primitivo echaron mano del concepto del *logos* crearon la posibilidad de desarrollar la imagen bíblica de Dios, sobre todo en cuanto a su alcance revelador. Sin embargo, la preocupación por la unidad de Dios dio pábulo a las protestas, y, apoyándose en afirmaciones judeocristianas, se negó a Cristo todo tipo de predicación divina, sintonizándose así con el lema de la *monarchia Dei* del platonismo medio. Un tal Teodoto, curtidor de Bizancio, consideraba a Jesús de Nazaret como simple hombre, que sin embargo fue inundado por la fuerza divina cuando recibió el bautismo en el Jordán (monarquianismo dinámico). Esta concepción racionalista, que afirmaba rotundamente la mesianidad de Jesús, tuvo numerosos seguidores, a pesar de que el papa Víctor negó la comunión eclesial a su fundador. Los discípulos de éste llegaron a conseguir que el confesor Natalis se hiciera cargo de la dirección de su comunidad. De esta manera apareció el primer antipapa de la historia.

⁴³ *Timeo* 28c.

⁴⁴ Justino, *Apol.* II, 6; Dial. 61; cf. Teófilo, *Ad Autol.* II, 10-22.

Énfasis aún mayor puso en la unicidad de Dios el llamado monarquianismo modalista, que negaba una distinción real entre el Padre y el Hijo a causa del hipotético peligro de una doctrina de dos dioses. Los representantes de esta doctrina, encabezados por Noeto de Esmirna, consideraban la revelación de Dios acaecida en la historia mediante el *Logos* como formas (*modi*) manifestativas del Padre, que, según ellos, se había hecho hombre y había padecido en la cruz. Por eso se les conoció también con el apelativo de *patripasianos*. Llevada a Roma, esta doctrina encontró fervorosos defensores.

En su escrito *Adversus Praxean* (hacia el año 213), Tertuliano rechazó la equiparación que se encerraba en la imagen monárquica de Dios, y habló, abriendo caminos, de los Tres «*unius autem substantiae*»⁴⁵. Y fue el primero que utilizó en ese contexto los términos *trinitas* y *persona*. El modalista Sabelio interpretaba la revelación de Dios en tres estadios: como Padre en la creación, como Hijo en la redención, y como Espíritu en la santificación. Y caracterizó a cada una de estas tres formas de revelación como *prosopon* (máscara, persona). De esta manera veló en un primer momento su planteamiento unitarista de la identidad del Padre y del Hijo. El docto Hipólito llegó a acusar al papa Ceferino de favorecer el modalismo, al que éste trató de hacer frente por una vía intermedia, aunque con un insuficiente instrumental conceptual. Su sucesor Calixto, proveniente de la clase social de los esclavos, excluyó a Sabelio de la comunidad, y tuvo que aguantar un cisma más prolongado cuando Hipólito, que se había pasado a los modalistas, se presentó como antiobispo.

c) *Ulterior desarrollo de la discusión trinitaria*

Fuera de Roma encontramos el sabelianismo sobre todo en Libia. Por eso, el obispo Dionisio de Alejandría se enfrentó violentamente con él. Siguiendo la doctrina de su maestro Orígenes, Dionisio defendió con tal tenacidad la distinción entre Padre e Hijo que llegó a ser criticado incluso por el papa Dionisio (260-267), quien le acusaba de «disolver la sagrada *Monas* en tres hipóstasis recíprocamente extrañas y completamente separadas, y de llegar incluso a predicar tres dioses»⁴⁶. El alejandrino se justificó en una respuesta, corrigió su forma de hablar del Hijo como creación (*poiema*) del Padre, y reconoció también el término *homoousios* en la medida en que éste expresa la pertenencia a la misma naturaleza.

Pero un sínodo celebrado en Antioquía el año 268 rechazó este concepto, a raíz de la deposición del fluctuante obispo Pablo de Samosata († después del año 272). Resultaba sospechoso como dignatario del Estado,

⁴⁵ Tertuliano, *Adv. Praxean* 2,4 (CCL 2,1161).

⁴⁶ Atanasio, *De decr.* 26,3 (Opitz II, 1,22).

pero chocó sobre todo su imagen monista de Dios, en la que no reconocía autonomía personal alguna al *Logos*. En su opinión, la sabiduría de Dios habitaba en el hombre Jesús como en los profetas, y aquél se equiparó a Dios por el camino de la probidad moral. Ahora bien, no se sabe con claridad si se rechazó el término *homoousios* por su resonancia monarquiana o porque no designaba de forma adecuada una imagen trinitaria de Dios, puesto que era inherente a él una nota materialista-emanacionista. En cualquier caso, fue necesaria la intervención del emperador Aureliano para conseguir que el *ducenarius* Pablo abandonara su sede episcopal de Antioquía. Las discusiones sostenidas hasta entonces acerca de la fe cristiana en Dios ponían de manifiesto la carencia de una terminología adecuada. Sin duda, la misma Biblia parecía mostrar reservas persistentes frente a un vocabulario filosófico, a pesar de que también en ella se habla del *Logos*. Sin embargo, con el desarrollo de la discusión no se pudo mantener por más tiempo la renuncia a utilizar los conceptos filosóficos. Junto a la doctrina del *Logos*, en el desarrollo de la imagen trinitaria de Dios adquirió peso creciente el concepto de *hypostasis* para expresar la autonomía de las personas. «Hipóstasis», cuya traducción latina «substancia» designa al ente propiamente dicho (la *ousia* aristotélica) frente al accidente, tiene en la metafísica platónica, sobre todo desde Plotino († hacia el año 270), el significado del ser realizado en una cosa concreta. Trasladado al ser inmaterial, que se funda en lo Uno, el término sirvió también para describir un ser escalonado. Orígenes no se detuvo en el lenguaje utilizado por Heb 1,3, y tomó de la escuela platónica esta doctrina sobre la hipóstasis para explicar la autocomunicación de Dios, pero tuvo que pagar como precio la subordinación del Hijo y del Espíritu al "Padre"⁴⁷. Apoyándose en el concepto de Dios de la metafísica griega, desarrolló una doctrina inmanente de la Trinidad que se presenta en Dios mismo, pero que no se deriva de la revelación en la historia de la salvación. Partiendo del axioma de la inmutabilidad de Dios, formuló la idea de la generación eterna del *Logos*, y se situó con ello contra la afirmación, aceptada posteriormente por los arrianos, de que había existido un tiempo en el que el Hijo no existía⁴⁸. Por influencia del neoplatonismo, que incrementaba la transcendencia de Dios respecto del mundo, en época posterior se dejó de lado el tema del nacimiento eterno del *Logos* de parte de Dios. En cualquier caso, para Orígenes, Padre, Hijo y Espíritu constituían entidades diferenciables, incluso tres hipóstasis, pero en forma de subordinación. Aunque su teología chocó contra la resistencia de la fe sencilla y de los defensores de la imagen monárquica de Dios, este esbozo de la Trinidad

⁴⁷ Orígenes, *De princ.* I, 3,5.

⁴⁸ *Ibíd.* IV, 4,1.

dividida en hipóstasis ejerció una influencia decisiva en el desarrollo de la concepción de Dios en Oriente.

§13

La vida de fe

En contraposición con la religiosidad de la antigüedad, orientada a lo cultural, la fe cristiana reclamaba la totalidad del hombre. Esta exigencia se traducía fundamentalmente en la configuración de la vida. Como «fruto del Espíritu» (Gál 5,22), la actitud moral fluía inmediatamente de la condición de cristiano. Pero no había dificultad alguna en tomar directrices generales del *ethos* filosófico. Los cristianos vivían en medio de la sociedad pagana con una sorprendente seriedad, pero no renegaron de automanifestarse a la opinión pública con toda su capacidad de atracción, «pues en ellos se encuentra el sabio dominio de sí mismo, ejercen la moderación, observan la monogamia y la castidad, huyen de la injusticia, borran de raíz el pecado, obran la justicia, obedecen a la ley, testimonian la piedad con obras, confiesan a Dios, consideran la verdad como lo más eximio»⁴⁹. Las enseñanzas bíblicas se compaginan con las normas de conducta reconocidas socialmente, no sólo para evitar la virulencia de los reproches, sino para presentar el cristianismo como fuerza moral. Sin duda, tal acomodación difuminaba los perfiles del carácter peculiar de una vida de fe, pero no se perdía de vista el amor, «el misterio supremo de la fe»⁵⁰. De hecho, los no cristianos percibieron esa realidad⁵¹.

a) *Catecumenado y bautismo*

La entrada en la Iglesia se realizaba en el bautismo, descrito ya por Pablo como muerte y resurrección a una nueva vida (Rom 6,3-14). De acuerdo con la importancia y alcance de este acontecimiento, la Iglesia primitiva configuró la entrada en las comunidades. Y el número creciente de candidatos al bautismo impuso la necesidad de tomar las debidas precauciones. Con el fin de comprobar la seriedad de la conversión y de ejercitar la vida de fe, el catecumenado precedía a la recepción del bautismo. Referencias claras a esta preparación encontramos ya en Justino, pues aquellos «que creen y prometen llevar una vida inspirada por la fe» fueron conducidos a la oración, al ayuno y al arrepentimiento⁵². El catecumenado aparece plenamente configurado en el ordenamiento

⁴⁹ Teófilo, *Ad Autol.* III, 15 (SChr 20,234). Cf. *Ep. ad Diogn.* 5.

⁵⁰ Tertuliano, *Pat.* 12,8 (CCL 1,313).

⁵¹ Tertuliano, *Apol.* 39,7: «Ved cómo se aman» (CCL 1,151).

⁵² Justino, *Apol.* I, 61,2 (Goodspeed 70).

eclesiástico de Hipólito⁵³. Según tal ordenamiento, un candidato al bautismo —maestros, actores y soldados permanecieron excluidos⁵⁴— eran introducidos en la comunidad a través de un garante; y, tras el examen de las circunstancias de su vida, era admitido como *christianus* o *catechumenus* mediante el rito de la señal de la cruz. Por lo general, había una instrucción que duraba tres años. Solía impartirla un maestro, casi siempre un laico. La participación de los catecúmenos en la liturgia de la oración y de la lectura de la comunidad permitía experimentar la espiritualidad de ésta. Un nuevo examen de la conducta marcaba el comienzo de la preparación inmediata de los catecúmenos, que en adelante eran llamados *electi*. Durante este período, a la instrucción diaria en las Sagradas Escrituras, así como a la vida de oración y al ayuno, acompañaba la imposición de las manos, con carácter de exorcismo. En esta última fase de la preparación, que comenzaba algunas semanas antes de la fecha del bautismo pascual, el obispo actuó cada vez más como mentor de los catecúmenos.

En el transcurso del siglo IV, y como consecuencia de la enorme afluencia de personas que querían hacerse miembros de la Iglesia, se desarrollaron más estos trazos fundamentales del catecumenado. Debido a las fuertes exigencias, se había abierto camino la tendencia a buscar la anexión a la Iglesia sólo como catecúmenos, y a aplazar el bautismo permaneciendo en este estado inferior. Para los que deseaban realmente recibir el bautismo se intensificó la preparación inmediata en el período de ayuno (*quadagesima*, cuaresma) que precedía a la Pascua. Previamente, eran admitidos, mediante la inscripción, en el círculo de los *competentes* o *photizomenoi*, que eran considerados ya como creyentes. En el marco de esta ejercitación más práctica que doctrinal, tenía un importante papel la explicación del Símbolo de la fe o, en Occidente, su entrega al candidato al bautismo. Como núcleo de la conciencia de la fe cristiana, nacida de fórmulas breves al hilo de la praxis catecumenal desarrollada hasta entonces, esta *traditio symboli* constituía el punto culminante de la instrucción, a la que seguía la *redditio* ante el obispo, es decir, la reproducción oral como expresión de la fe plena. Y en ese momento se desvelaba al candidato al bautismo también el *Padrenuestro*.

Como los ritos del catecumenado, también la configuración dramática del acontecimiento del bautismo delata la influencia del mundo religioso de los cultos místéricos. Se administraba el bautismo en el marco de una liturgia solemne, en la noche que precedía al domingo de Pascua. Tras una última instrucción, el obispo pronunciaba un exorcismo sobre el bautizando y lo signaba con la cruz. A continuación se consagraba aceite. Venía

⁵³ Hipólito, *Trad. apost.* 15-21.

⁵⁴ Cf. *ibíd.* 16; Tertuliano, *Idol.* 10,1; *Spect.* 10.

después cada una de las renunciaciones a Satanás; curiosamente, eran pronunciadas mientras el candidato al bautismo estaba vuelto hacia Occidente. Venía después la unción con el aceite del exorcismo. Luego, una vez que los bautizandos se habían despojado de sus ropas, eran conducidos a la piscina del bautismo, y se les preguntaba por su fe en Dios Padre, en Jesucristo y en el Espíritu Santo. El bautizando respondía a cada una de las preguntas diciendo ¡Creo! Luego el obispo lo sumergía o lo rociaba con agua. Una unción de acción de gracias ponía fin al acto del bautismo. Una vez que el bautizado había pasado del bautisterio a la iglesia, el obispo practicaba allí la *consignado*, la comunicación del Espíritu mediante la imposición de las manos y la unción. La liturgia del bautismo se cerraba con una eucaristía bautismal⁵⁵ para la que los neófitos regalaban no sólo pan y vino, sino también leche y miel como signo de la tierra de promisión (Ex 3,8.17; cf. 1Pe 2,2s), y agua como referencia a la purificación realizada. En una especie de apéndice de la preparación, durante la semana siguiente se introducía a los bautizados en los misterios de la fe. Estas catequesis mistagógicas —se nos ha transmitido una serie bajo el nombre de Cirilo de Jerusalén († 386)— iban acompañadas de una serie de usos ilustrativos, como la renuncia al baño o, desde los tiempos constantinianos, el uso de vestiduras blancas como expresión de una concepción realista del acontecimiento sacramental. Como si de un sello de la fe se tratara, el bautismo llevaba a cabo la plena integración en la Iglesia. La secuencia de catecumenado y bautismo descrita ya por Hipólito no suponía únicamente candidatos adultos, sino que se menciona también a niños⁵⁶. Encontramos vestigios que hablan del bautismo de niños incluso en los tiempos más primitivos (cf. 1Cor 1,16; Act 16,15.33), y Orígenes define el bautismo de niños como costumbre apostólica⁵⁷. Sin embargo, se expresaron objeciones en contra⁵⁸, hasta que, desde el siglo V, se generalizó. La tendencia a aplazar el bautismo llevó con alguna frecuencia a un bautismo en enfermedad grave (bautismo clínico), cuyo rito abreviado tenía como consecuencia una posición jurídica inferior en caso de restablecimiento de la salud, excluyendo, por ejemplo, del estado clerical. El bautismo de sangre —es decir, al padecimiento del martirio a causa de la fe— era considerado no sólo como sustitutivo, sino como superior.

b) *La eucaristía*

En la celebración de la eucaristía, la comunión de los fieles experimentaba su vinculación con el Señor exaltado y entre ellos mismos. Esta

⁵⁵ Cf. Justino, *Apol.* I, 65s.

⁵⁶ Hipólito, *Trad. apost.* 21.

⁵⁷ Orígenes, *Comm.* 5,9 in Rom.

⁵⁸ Tertuliano, *Bapt.* 18.

comida cultural, entendida tempranamente como sacrificio⁵⁹, constituía el centro de la vida comunitaria y la prenda de la gloria escatológica. Por ella se medía la pertenencia a la Iglesia.

Encontramos en Justino la primera descripción de la celebración dominical de la eucaristía: «En el día que lleva el nombre del Sol se reúnen todos los que se encuentran en las ciudades o en la región para una celebración comunitaria. Y luego se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, según sea el tiempo del que se disponga. Cuando el lector ha terminado, el presidente pronuncia un discurso en el que exhorta encarecidamente para que se lleven a la vida esas bellas doctrinas. Luego, nos levantamos todos juntos y elevamos oraciones a lo alto. Una vez concluida la oración, se traen pan, vino y agua, y el presidente pronuncia oraciones y acciones de gracia según su capacidad. El pueblo expresa su conformidad mediante la pronunciación del amén. Viene luego la distribución de los dones, sobre los que se ha pronunciado la acción de gracias, a todos los presentes. A los ausentes se lleva una parte de esos dones por medio de diáconos»⁶⁰. A diferencia de lo que sucede en la eucaristía bautismal, a la eucaristía dominical precede la liturgia de la palabra, según el modelo de la sinagoga. La acción de gracias pronunciada en discurso libre obra la transformación de los dones. Además, el relato sobre la eucaristía bautismal menciona expresamente las palabras de la institución⁶¹.

La estructuración del culto cristiano, en el que la acción de gracias por la creación y la redención juega un papel dominante, está lista ya a mediados del siglo II. Esa estructuración reviste formas más claras en el ordenamiento eclesial de Hipólito, que, con su plegaria eucarística, nos ofrece el más antiguo formulario de la misa de cuantos se han conservado⁶². Se abría con la oración alternante, bastante frecuente incluso en nuestros días, y recogía la acción de gracias por las acciones salvíficas que Dios había realizado en Jesucristo. A continuación, venían la memoria de la muerte y de la resurrección (*anamnesis*), el motivo sacrificial en el ofrecimiento del pan y del vino (*anaphora*) y la advocación del Espíritu Santo para que cuantos recibiesen los dones quedasen llenos de él (*epiklesis*). Con una doxología se cerraba esta oración litúrgica que, con sus ideas fundamentales, continuó sirviendo de modelo para la plegaria eucarística.

A pesar de la libertad en la configuración, el culto demostró durante los primeros siglos una cierta uniformidad. Pero con la llegada de los tiempos constantinianos comenzaron a formarse alrededor de las sedes

⁵⁹ *Did.* 14,1s.

⁶⁰ Justino, *Apol.* I, 67,3-5 (Goodspeed 75).

⁶¹ *Ibid.* I, 66,3.

⁶² Hipólito, *Trad. apost.* 4.

metropolitanas de Antioquía, Alejandría, Roma y Constantinopla las familias litúrgicas que, con su codificación, se han mantenido vivas hasta el presente a la sombra de la división confesional. Bajo la influencia de las formas litúrgicas de Siria occidental se impusieron en la liturgia bizantina los formularios fijos (*anáforas*) de Basilio y Juan Crisóstomo. Oraciones e himnos se agrupan alrededor de la respectiva anáfora y acentúan su carácter de misterio, que llegó incluso a manifestarse en la construcción de las iglesias, mediante la separación que se creaba entre el presbiterio o zona del altar y la nave de la iglesia.

La liturgia romana, celebrada en latín desde el siglo IV, ha ido desplazando paulatinamente a las formas especiales gálicas e hispanas, de las que sólo quedan hoy algunos residuos. A lo largo de su desarrollo, la estructura de esta liturgia conservó un claro matiz festivo. La liturgia de la palabra se componía de lecturas interrumpidas por el canto de salmos. La aceptación del *Kyrie eleison* según la costumbre oriental hizo que las otras oraciones habituales pasaran a un segundo plano. El canon, pronunciado en voz alta sobre los dones del pan y vino presentados, se ajustaba a un formulario casi invariable. Sólo su introducción (*prefacio*) se acomodaba al cambio acostumbrado en Occidente, en consonancia con el año eclesiástico. La comunión se recibía de pie, bajo las dos especies, con sumo respeto y reverencia, como nos confirma un testimonio que proviene de Oriente: «Cuando te adelantas (para recibir la eucaristía), no debes extender las manos o estirar los dedos, sino que la mano izquierda tiene que adoptar la posición de trono para la mano derecha, que es la que debe recibir al Rey. Recibe el cuerpo de Cristo en el hueco de la mano, al tiempo que dices amén»⁶³. De la fórmula de despedida según el modelo antiguo proviene la palabra «misa» (*missa*), que ha pasado a servir para designar la celebración de la eucaristía.

El respeto ante los misterios y la protección frente a una curiosidad impertinente (cf. Mt 7,6; Ap 2,17) llevaron al desarrollo de la disciplina del arcano, es decir, a guardar silencio ante los no creyentes sobre el acontecimiento cultural del bautismo y de la eucaristía. Caían bajo tal actitud de secreto, que seguía bien a las claras la tendencia veladora de la costumbre pagana respecto de lo sacro, el Símbolo del bautismo, comunicado oralmente, el *Padrenuestro*, así como los ritos litúrgicos y los lugares de reunión. Esta praxis alcanzó su punto culminante durante el siglo IV. Influyó en esto, junto a un efecto propagandístico, la creciente tendencia a la sacralización. Una concepción realista de los dones eucarísticos, como se ponía de manifiesto en el discurso del «sacrificio tremendo»⁶⁴, aumentó al mismo tiempo la distancia entre clero y pueblo.

⁶³ Cirilo de Jerusalén, *Catech. myst.* V, 21 (SChr 126,170).

⁶⁴ Juan Crisóstomo, *Sacerd.* III, 4 (PG 48,642).

Mediante la aceptación de concepciones religioso-sacrales del medio ambiente, facilitada por el desmoronamiento del paganismo, se incrementó la idea cultural de la liturgia. Ni siquiera la interpretación espiritualista de la eucaristía, según la cual los dones aluden a un acontecimiento más profundo, pudo escapar a esa tendencia.

c) *Festividades*

Según Act 20,7, la celebración de la cena del Señor tenía lugar «el primer día de la semana», el día de la resurrección de Cristo (Mc 16,2; Jn 20,1). En claro distanciamiento del sábado judío y también de las antiguas denominaciones que los paganos daban a los días de la semana, bien sea según los números o según los planetas, este día como «domingo» (*dominica*) o *día del Señor* (Ap 1,10; *Didakhe* 14,1), adquirió una importancia decisiva para la concepción que los cristianos tenían del tiempo, de clara orientación histórico-salvífica.

La denominación de *día octavo*⁶⁵, resultante de contar a partir del domingo anterior (cf. Jn 20,16), hacía añicos el orden viejotestamentario y apuntaba a un mundo nuevo. Además, daba pie a especulaciones de tipo simbólico sobre el número ocho. La concepción de Cristo como el *verdadero Sol* debió de dar nuevo contenido a la designación *día del Sol* (nombre que se utiliza todavía hoy en las lenguas germánicas y en inglés para el día de la semana que nosotros llamamos domingo: *Sonntag*, *Sunday*). No olvidemos, además, que en el primer día de la creación apareció la luz (Gen 1,1-5). La alegre celebración del domingo culminaba en la eucaristía, a la que obligaba ya el sínodo de Elvira (¿306?). El Estado ordenaría el año 321 el descanso dominical para todos.

La fiesta de la Pascua sustituyó a la *Passah* judía, el recuerdo de la liberación de Israel de la esclavitud egipcia, y mantuvo despierto el recuerdo de la muerte y resurrección de Cristo. En la celebración nocturna de la vigilia se actualizaban las acciones salvíficas de Dios en Jesucristo. Además, la administración del bautismo en esa vigilia subrayaba el carácter comunitario de su liturgia. Enmarcada por un ayuno preparatorio y por una celebración jubilosa durante ocho (*octava*) o cincuenta (*Pentecostés*) días, la Pascua se convirtió pronto en el núcleo del año eclesiástico, mientras que la fiesta de Navidad nació presumiblemente de una remodelación del *Sol Invictus* mediante el «Sol de Justicia» (Mal 3,20), y sustituyó al día festivo que el imperio romano celebraba el 25 de diciembre.

Numerosas conmemoraciones de cristianos que dieron testimonio con su sangre salpicaron pronto el año litúrgico. El martirio del obispo Policarpo habla ya de gozosas reuniones de los fieles para celebrar el

⁶⁵ *Bern.* 15,9 (Wengst 183).

aniversario de su muerte, el natalicio (para la existencia en el cielo), y mantener viva la conciencia de su testimonio de fe⁶⁶. Con el retroceso de las persecuciones, la veneración de los mártires se incrementó. Se construyeron edificios votivos sobre las tumbas de mártires famosos. Frecuentemente se guardaban sus reliquias en iglesias o en altares, para dar a entender así la comunión con la muerte sacrificial de Cristo. La lista que aparece en el calendario romano de fiestas del año 354, que enumera indistintamente fiestas cristianas y paganas, señala unas 20 conmemoraciones de mártires, un número que habla de la creciente cristianización de la opinión pública, aunque el afán de milagros y el culto de las reliquias exigieron pronto la crítica eclesiástica.

d) *Espiritualidad*

Aunque la espiritualidad de los cristianos primitivos enraiza fundamentalmente en la posesión del Espíritu, la influencia de la religiosidad judía y helenística es fácilmente reconocible. La fe bíblica frenaba en alguna medida la utilización del bagaje conceptual de tales religiones, pero el lenguaje de la *theosebeia* —es decir, de la veneración tributada a lo divino— permitía también expresar sin dificultades la religiosidad cristiana. La fe bíblica en Dios dio contenido a las formas próximas a la *eusebeia* antigua. Y se subrayó que, para los creyentes, tal expresión debía entenderse como sometimiento a la voluntad de Dios. Empalmando con Dt 4,2, la *Didakhe* delataba ya una religiosidad regulada cuando se expresaba de la siguiente manera: «¡No abandones los mandamientos del Señor! ¡Conserva lo que se te ha transmitido, sin añadir ni quitar nada!»⁶⁷ Tal espiritualidad de observancia apuntaba al cumplimiento de los mandamientos, a la práctica del ayuno y de la limosna, formas de conducta religioso-moral que se mueve bastante en los carriles de la tradición judía (Tob 12,8s). Con la utilización de la doctrina de los dos caminos, conocida tanto en el Antiguo Testamento como en la literatura griega, este *ethos* penetró en el cristianismo.

La insistencia en el bautismo y en la posesión del Espíritu dieron, sin duda, una nueva orientación a la religiosidad tradicional. Según Pablo (Rom 8,15; Gál 4,6), el Espíritu daba a los creyentes la posibilidad de llamar a Dios *Abba*, Padre; y se consideraba el bautismo como transformación del hombre que fundamentaba una espiritualidad cristiana. El bautizado vive de la plenitud del Espíritu de Dios, y demuestra su probidad tanto en la renuncia a la *pompa diaboli* como en el seguimiento de Cristo. Un fuerte dinamismo late en esta espiritualidad bautismal, que, además,

⁶⁶ *Mart. Polyc.* 18.

⁶⁷ *Did.* 4,13 (Wengst 75).

empalmó con el tema platónico de la asimilación a Dios. La llamada a la perfección se dirigía por igual a todos los bautizados, y no era una fórmula vacía si tenemos en cuenta las persecuciones que se dieron en diversos momentos. En la aceptación del martirio se ponía de manifiesto la densidad y seriedad de una vida de fe en la que la esperanza escatológica se orientaba radicalmente hacia Cristo.

e) *El ascetismo*

La recepción del bautismo obligaba a los creyentes a vivir en el mundo, pero sin ser de este mundo (cf. Jn 17,14-16). Efectivamente, la vida pública de Jesús no delata rasgos ascéticos, pero el respeto a Juan el Bautista (Mt 11,18s) y, sobre todo, la entrega de Jesús a la cruz, subrayaron fuertemente las reservas de Dios respecto del mundo. Así, los creyentes no se cerraron a los impulsos ascéticos, motivados también por los llamados consejos evangélicos (Mt 19,12; Mc 10,17-22; 9,35; 10,43s par.). Por la influencia del entorno helenístico u oriental, en el que el ideal de vida de renuncia por motivos religiosos o filosóficos gozaba de gran prestigio, y sin duda también la praxis en el sentido literal, la ascesis ganó terreno, y mucho, entre los creyentes. Se consideraba al asceta como atleta de Cristo. Esa asimilación o logro de la semejanza con Cristo constituía la meta del distanciamiento del mundo y de sus bienes observado por los creyentes. No les movía, pues, una valoración negativa de la naturaleza, como era habitual en los entornos del cristianismo y, dentro de éste, en las corrientes heréticas.

El ayuno como renuncia a los alimentos y la limosna como distanciamiento de las riquezas representaba una exigencia para todos los cristianos. En cambio, la vida célibe suponía un don especial (1Cor 7,7) que, según el ejemplo de Jesús, alcanzó pronto una valoración elevada, hasta el punto de que la comunidad creyente se designó como virgen (2Cor 11,2; cf. Ap 14,4). De cara a la opinión pública pagana, la vida célibe era considerada como demostración de un superior nivel moral de los cristianos. Pero, en el interior de la Iglesia, este ideal ascético debía ser ordenado de forma conveniente. Ignacio de Antioquía advertía y exhortaba ya entonces: «Si alguien, por venerar la carne del Señor, resuelve permanecer en la castidad, que permanezca, pero sin vanagloriarse de ello. Si presume de ello, está perdido. Y si es considerado como más que el obispo, ha caído en la perdición»⁶⁸. Pero ni la fundamentación bíblica ni la interpretación aquilatada del Cantar de los cantares ni la laudatoria comparación de la virginidad con el martirio fueron capaces de evitar por completo desviaciones devaluadoras. Exageraciones de la ascesis, por

⁶⁸ Ignacio, *Polyc.* 5,2 (Fischer 220).

tendencias enemistadas con el cuerpo, aparecen no sólo en obras apócrifas, por ejemplo, en el Evangelio de los egipcios, sino también en el sirio Taciano († hacia el 185), autor de una *Armonía de los Evangelios*, quien, en un exceso de rigorismo, exigía la continencia sexual a todos los creyentes. La gran Iglesia rechazó esta actitud autosuficiente de los encratitas (los que guardan continencia), aunque ella no pudo verse completamente libre de numerosas y variadas salpicaduras de motivos ascéticos, y preparaba, por ejemplo, la futura ley del celibato mediante la utilización de prescripciones viejotestamentarias sobre la pureza.

§14

Escuelas y teologías en la Iglesia

Efectivamente, la Iglesia antigua jamás sintió la responsabilidad de organizar un sistema docente para la formación de los cristianos, pero nacieron en seguida escuelas eclesiásticas para introducir en la fe cristiana, con lo que el límite entre círculos docentes privados e instrucción oficial era fluido. Tampoco las reservas nacidas de una fe sobria pudieron impedir un encuentro de la revelación con la inteligencia. Y ello porque el desafío de la mentalidad de aquel mundo exigía respuestas basadas en la razón. La demostración del cristianismo como *filosofía verdadera* se llevó a cabo por el camino de la argumentación racional. Además, según la concepción griega, el conocimiento de Dios conduce a una piedad verdadera. Las primeras piedras para un encuentro de estas características entre la fe y la razón se encuentran ya en los apologistas, quienes, siguiendo el modelo de una escuela filosófica, reunían en torno a sí a oyentes interesados y en su *didaskaleia* no se limitaban a darles una instrucción catequética, sino que además les interpretaban la revelación bíblica. El carácter privado de tales escuelas, que jugaban un papel también en los círculos herético-gnósticos, debía, naturalmente, ser objeto de atención de las comunidades y sus dirigentes.

a) *La escuela de Alejandría*

En el antiguo centro de formación de Alejandría encontramos los comienzos del funcionamiento de una escuela cristiana por obra de un tal Panteno, quien, como Justino en Roma, hacia el año 180 atraía a sus conferencias doctrinales tanto a cristianos como a paganos. La libre oferta de esta predicación didáctica no dependía al principio de la comunidad, y experimentaba su confirmación mediante la elección de los temas. Clemente de Alejandría († antes del año 215) quiso responder a las exigencias de su tiempo y trató de establecer un puente entre la revelación

y la gnosis. Tomando como idea fundamental la creación del mundo por Dios, mantuvo una actitud positiva respecto del mundo y de la humanidad, que, en virtud de la economía divina de salvación, ha sido hecha pensando en Cristo. En sus escritos *Exhortación a los gentiles*, *El pedagogo* y *Tapices*, rechazó con riqueza de conocimientos las excrecencias de cultos paganos, pero no tuvo inconveniente en echar mano abiertamente de afirmaciones filosóficas para conducir a los creyentes a la perfección por el camino del conocimiento. Al presentar a Cristo como educador de todos los hombres encumbraba la antigua tradición educativa mediante la revelación bíblica. A pesar de la distancia que mantuvo respecto del rigorismo ascético de su tiempo, pintó al verdadero gnóstico no sólo como cristiano mundano. Clemente vio que el pecado actuaba, incluso en el entramado social de la comunidad. Trató esa problemática en su homilía *¿Qué rico se salvará?* Estableciendo un lazo entre la conducta moral y la decisión de la conciencia, insistió en la responsabilidad personal. De esa forma, siguió un camino intermedio en la praxis cristiana.

La figura del docto Orígenes († 254), que aplaudía el martirio de su padre y que llegó a hacerse eunuco por una equivocada interpretación de Mt 19,12, ilustra bien la fascinante fuerza del rigorismo ascético. Familiarizado con la tradición de la escuela alejandrina, especialmente con la crítica textual, e introducido por Ammonio Sacas en el neoplatonismo, se entregó con voluntad de hierro al trabajo científico. Durante una época actuó como maestro autónomo, y se dedicó a viajar no sólo «para ver la antigua Iglesia de los romanos»⁶⁹, sino también para mantener conversaciones o diálogos sobre temas de religión. Más tarde se le encomendó la instrucción de los catecúmenos alejandrinos. El encuentro entre la fe y el saber tuvo por primera vez un punto culminante en su trabajo, aunque esto le llevó a entrar en conflicto con su obispo. La marcha de Orígenes a Cesarea de Palestina (230) explica la creación en esta ciudad de una escuela dotada de una famosa biblioteca, en la que más tarde estudiaría Eusebio († 339), el historiador de la Iglesia. En la gran obra de crítica textual de las *Hexapla* —el nombre se debe a las seis formas en que nos presenta el texto del Antiguo Testamento: texto hebreo en caracteres hebraicos y griegos, y traducciones griegas de los Setenta, Áquila, Símmaco y Teodoción— puso Orígenes los fundamentos para su interpretación de la Escritura. A pesar de todo el trabajo que dedicó al texto de la Biblia, no se ciñó a la letra en su exégesis. Mucho influyó en ello el uso que los gnósticos hacían de la Escritura. Siguiendo el ejemplo de Filón († hacia el 50), teólogo judío que hizo también de puente cultural, distinguió un triple sentido de la Escritura: el histórico-gramatical (*somático*), el moral (*psíquico*), y el alegórico-místico (*pneumático*). Esta

⁶⁹ Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 14,10 (GCS 9,2,552).

distinción acabaría en un procedimiento largamente practicado (cf. Gál 4,24-26), el de suponer un sentido más profundo bajo la afirmación literal de un texto, con el consiguiente peligro de subjetivismo. Numerosos comentarios, explicaciones concretas (*escolios*) y homilias dan testimonio de su constante dedicación a la Sagrada Escritura, que conduce al creyente al conocimiento del *Logos*. Ese acentuado paso del conocimiento a la perfección del creyente impregna su *Exhortación al martirio* y también el escrito *Sobre la oración*. Señalemos también que, en su obra *Sobre los principios*, Orígenes presenta ya tempranamente un compendio sistemático de la doctrina cristiana sobre la fe, y ofrece al mismo tiempo una importante aportación al desarrollo del método teológico. La conexión con sistemas filosóficos de aquel tiempo, y una fuerte inclinación a la espiritualización le llevaron también a formular doctrinas que arrojaron sobre él la sospecha de herejía: su imagen subordinacionista de Dios, la suposición de la creación como acto eterno y la reinstauración de todas las cosas. Como respuesta tardía a la polémica pagana de que los cristianos habían abandonado el *logos* y el *nomos* dotados de validez universal, Orígenes escribió la apología *Contra Celso*. A pesar de que le reprocharon que había envenenado la revelación con teoremas de la filosofía griega, Orígenes siguió ejerciendo una fuerte influencia en los siglos siguientes, como exegeta de la Biblia y como maestro de la espiritualidad mística.

b) *La escuela de Antioquía*

Una fuerte irradiación emanó también del centro cristiano de Antioquía. La actividad de maestros gnósticos como Menandro o Basílides hizo inevitable en época muy temprana la discusión teológica en la zona de Siria. Escritos judeocristianos (*Pseudoclementinas*) y literatura esotérica gnóstica (*Evangelio de Felipe*) revelan un cristianismo variopinto que reconocía la autoridad de Tomás junto a la de Pedro. En el obispo Teófilo († hacia el 186) tenemos a un teólogo para el que el cristianismo era «sabiduría de Dios» revelada, a la que el hombre tiene que responder con una fe acorde con la razón⁷⁰. Malquión, «un docto sofista y presidente de una escuela de retórica»⁷¹ de Antioquía, desenmascaró con sutileza dialéctica a Pablo de Samosata en el sínodo del año 268. Finalmente, Luciano († 312) fundó en Antioquía un *didaskaleion* en toda regla, creando los fundamentos de una interpretación histórico-crítica de la Biblia y reuniendo a su alrededor un círculo de alumnos (los «lucianistas»). Su reflexión teológica estaba guiada por una perspectiva de la redención «desde abajo», de acuerdo con la cual el hombre Jesús fue elevado y

⁷⁰ Teófilo, *Ad Autol.* I, 7s.

⁷¹ Eusebio, *Hist. eccl.* VII, 29,2 (GCS 9,2,704).

apareció así como consumación de todos los creyentes (cf. Heb 12,2). La escuela de Antioquía, que en tiempos posteriores fue dirigida por teólogos famosos, dio frutos para el cristianismo hasta en las regiones bajo el dominio persa, y se convirtió en modelo de instituciones similares en Edesa y Nísibe.

c) Roma en la discusión teológica

La atracción que Roma ejerció sobre los fundadores de sectas así como la actividad didáctica de filósofos cristianos dan a entender que también en la comunidad cristiana de esa ciudad se vivía en medio de un fuerte debate intelectual. La crítica del contacto con las «ciencias de los incrédulos»⁷², de las que los herejes extraían sus argumentos, arroja luz sobre las violentas discusiones que tuvieron lugar entre los cristianos de la capital del imperio. La insistencia de éstos en la «fe infantil de las divinas Escrituras»⁷³ fortaleció, sin duda, el conservadurismo característico de Roma, pero no pudo evitar de forma definitiva la confrontación racional. Una estatua de Hipólito († 235), presentado en la forma de un antiguo filósofo, con una lista de obras esculpida en la cátedra, ilustra el motivo didáctico en la comunidad de Roma. En este sentido, se puede hablar también aquí de una escuela en sentido amplio.

Aunque oriundo de Oriente, Hipólito actuaba como influyente presbítero ya a finales del siglo II. Emergió pronto como adversario de los modalistas, pero entró en conflicto con el papa Calixto, al que acusó de laxismo frente a los pecadores, un reproche que él llevó hasta el cisma, pues llegó a ser antipapa. Tenía una gran erudición y fue el último escritor de Occidente que escribió en lengua griega. Partiendo de la situación de su tiempo escribió, por ejemplo, un *Comentario de Daniel* bajo la impresión de la persecución del emperador Septimio Severo, y *Syntagma* o *Refutación de todas las herejías* para asegurar la tradición apostólica. La última obra, discutida en su adjudicación, ve el origen de todas las falsas doctrinas en los filósofos paganos. En su escrito *El anticristo* suavizó las inmoderadas esperanzas escatológicas, y luchó contra el milenarismo (quiliasmo) en la *Crónica universal*. Sus frecuentes citas de Ireneo de Lyon obligan a considerarlo como guardián de la tradición, a la que trató de poner a buen recaudo también en su ordenamiento eclesiástico. Su rigorismo terminó, finalmente, al reconciliarse con la comunidad romana, aunque la noticia de una retirada conjunta con el papa Ponciano (230-235) en el tiempo del exilio sigue envuelta en la inseguridad.

⁷² Ibid. V, 28,15 (GCS 9,1,504).

⁷³ Ibid.

La teología de la comunidad romana adquirió perfiles nítidos en la figura de Novaciano († hacia el 258), quien había conseguido ser admitido en el clero con reservas, pero actuó como portavoz de la comunidad frente a la Iglesia africana durante el período de sede vacante en Roma los años 250-251. Compuso una obra sobre la Trinidad en un latín impecable; en ella reelaboró las ideas de Tertuliano sobre el tema. El autor cayó en un marcado subordinacionismo. Trascurado en la elección papal del año 251, Novaciano rompió con la gran Iglesia, frente a la que en adelante opuso la pretensión de los santos. Excomulgado por un sínodo romano ya en el 251, siguió su lucha en varios escritos, por ejemplo, *De bono pudicitiae*, obra dirigida a sus comunidades especiales, esparcidas sobre todo por Oriente. En los escritos de esta época esbozó el ideal de la Iglesia pura.

d) *La teología latina de África del norte*

Densas oscuridades se ciernen sobre la cristianización del África occidental. Sin embargo, la vinculación con la tradición nativa era para los creyentes tan característica como la fuerte romanización de esa región. Las estrechas relaciones con los cristianos de la comunidad romana no excluyen una influencia misionera venida de Oriente. Bajo la referencia a Simón de Cirene (Mc 15,21 par.) y a Cant 1,7 se desarrolló aquí un cristianismo consciente de sí mismo, a pesar del temprano paso a la lengua latina, ya sea en las traducciones de cartas de Pablo o en las *Actas de los mártires de Scillium*.

Los escritos de Tertuliano nos sirven ya de guía en medio de las tempestades que sacudieron a las comunidades cristianas de África. Oriundo de Cartago, Tertuliano supo poner al servicio del cristianismo, al que se sintió atraído por el testimonio de los confesores de la fe, un estilo retórico conjugado con una argumentación de corte jurídico. En su *Apologeticum* defendió con gran vehemencia a sus correligionarios frente a las autoridades del Estado. No temió amenazar con el juicio de Dios a los perseguidores, en una carta abierta que dirigió al procónsul Escápula. Muchos de sus escritos están dirigidos contra los gnósticos, así, por ejemplo, *Contra Marción*. Con el principio de la apostolicidad, es decir, con la afirmación de que la revelación se conserva pura en las Iglesias fundadas por los apóstoles, privó a los falsos maestros de la posesión legítima de las Escrituras (*La prescripción de los herejes*). Tras su paso al montanismo, hacia el año 207, se radicalizó su rigorismo incondicional. En el rechazo de las segundas nupcias (*La monogamia*), el distanciamiento de todo tipo de idolatría (*La corona, La idolatría*), y la negación de toda praxis penitencial en la Iglesia (*Sobre la modestia*) se pone de manifiesto el *pathos* ético del movimiento espiritual montanista. Tertuliano refleja la conciencia de fe y la praxis de las comunidades cristianas de África.

Pendiente siempre de autoafirmarse, no retrocedía ante la polémica. Puso claramente en tela de juicio el incipiente entrecruce del mensaje bíblico y de la filosofía. Sin embargo, por otro lado, justificó la acomodación del *kerygma* a la mentalidad del hombre antiguo, por ejemplo, respecto de la crucifixión de Jesús: «Este misterio de la cruz hubo de ser ocultado en imágenes en la antigua predicación. Porque si hubiera sido proclamado sin imágenes, en completa desnudez, habría dado pie a un escándalo aún mayor, tanto más debería haber permanecido en la sombra de las imágenes, de forma que la dificultad del comprender busque incesantemente la gracia de Dios»⁷⁴. Junto a las afirmaciones permanentes de su teología, por ejemplo, de la doctrina trinitaria (*Adversus Praxean*), su obra da testimonio, al mismo tiempo, del esfuerzo por explicar el cristianismo al mundo romano en categorías religiosas y jurídicas.

Cipriano de Cartago († 258), nacido en una familia acomodada y antiguo orador, encarna el tipo de obispo plenamente consciente de sí mismo, que, en un tiempo de tribulación, se siente responsable de la gran Iglesia de la provincia africana. El rechazo y refutación de los reproches paganos determinó tanto los temas de sus escritos como el consuelo para las comunidades. Una amplia correspondencia epistolar nos informa de los problemas de la Iglesia africana que, según *De lapsis*, apenas oponía resistencia a la masiva persecución que arreció en tiempos del emperador Decio. Divisiones producidas en su comunidad, así como el cisma novaciano en Roma, le empujaron a componer el escrito *Sobre la unidad de la Iglesia*, en el que trata de la comunión de los creyentes con el obispo, pero subraya al mismo tiempo la autonomía del episcopado frente al obispo de Roma. Su sentencia «*Salus extra Ecclesiam non est*»⁷⁵ procede de la discusión sobre la validez del bautismo administrado por herejes y, en su exclusividad, depende del símbolo eclesiológico del arca.

⁷⁴ Tertuliano, *Adv. Marc.* III, 18,2 (CCL 1,531).

⁷⁵ Cipriano, *Ep.* 73,21 (CSEL 3,2,795).