

Capítulo V

EL CRISTIANISMO GRECO-ROMANO

José Fernández Ubiña

Las concepciones religiosas de las primeras comunidades cristianas eran esencialmente judías. Su peculiaridad principal se reducía a creer en la próxima llegada del reino de Dios, donde los últimos serían los primeros, y en la consideración de Jesús como el mensajero divino —profeta para unos, mesías para otros— de esta buena nueva. De hecho, los primeros discípulos y misioneros de la secta eran judíos en su totalidad, pues sólo ellos se habían educado en el respeto a la Ley, entendían sus contenidos y creían en sus promesas.

Si tenemos en cuenta que las principales sectas judías —fariseos, saduceos y esenios— estaban constituidas por unos pocos miles de fieles, cabría valorar positivamente la rapidez y amplitud con que se divulgó el cristianismo entre las comunidades judías esparcidas por todo el Imperio: el proselitismo de Pablo o la temprana configuración de la iglesia romana son buena prueba de ello. El tiempo, sin embargo, jugaba en su contra, pues el reino prometido no acababa de llegar, las esperanzas apocalípticas se veían frustradas con el paso de los años y la figura de Jesús como mesías libertador corría el riesgo de quedar desacreditada.

Las guerras de los judíos contra Roma durante los años 66-74, 115-117 y 132-135, lideradas por los sectores más radicales del judaísmo, imbuidos todos de espíritu mesiánico, pusieron de relieve el arraigo de estos ideales entre la población hebrea de Palestina, Mesopotamia y África. Como es sabido, estas guerras se saldaron con la muerte de más de un millón de judíos, la destrucción del templo el año 70, la transformación posterior (135) de Jerusalén en colonia romana (con el nuevo nombre de Aelia Capitolina) y la prohibición

a los judíos supervivientes de vivir en ella. Fue el mayor desastre de su historia. Salvo algunos fariseos que se recluyeron en el estudio intimista de la *Torah*, buscando explicación y consuelo a sus desgracias, las demás sectas desaparecieron, algunas perseguidas y exterminadas por Roma, y el propio pueblo de Israel sería en adelante juzgado con desprecio por griegos y romanos, como una casta infame y llena de odio hacia el género humano.

Muchos de estos prejuicios serían heredados por los cristianos, aunque todo parece indicar que éstos no participaron como grupo en las guerras contra Roma. Por el contrario, algunas tradiciones judías los acusan de traidores y cobardes, y es en todo caso indudable que estos enfrentamientos dramáticos actuaron como un catalizador que dio su propia personalidad religiosa al cristianismo y lo distanció definitivamente de su matriz judía. El futuro de la nueva religión no sólo se fraguaría alejado del judaísmo, sino enfrentado a él. No obstante, el camino en solitario que ahora emprende el cristianismo, empujado por los acontecimientos, había empezado ya a ser recorrido, por grupos y personas aisladas, mucho tiempo atrás. No en vano Pablo, el más grande pionero de la nueva fe, reivindicó para sí el título de apóstol de los gentiles y, como se ha visto en capítulos anteriores, son numerosos los testimonios que confirman la conversión al cristianismo de griegos y romanos, de todas las clases sociales, antes de que finalizara el siglo I.

En realidad, el cristianismo se difundió desde un principio, incluso entre muchos judíos, arropado por la cultura clásica greco-romana. Era el griego la lengua dominante en las comunidades hebreas de la diáspora y era la versión griega de la Biblia, la llamada *Septuaginta* o de los Setenta, la que se leía y comentaba en sus sinagogas: los judeo-cristianos la hicieron de tal modo suya, que los judíos ortodoxos acabaron renunciando a su uso y se sirvieron de otras traducciones a su juicio más fieles al original hebreo. No cabe, pues, hablar de un enfrentamiento entre el cristianismo y la cultura clásica, como lo hubo siglos atrás entre el judaísmo y el helenismo. Pero sí es cierto que algunos cristianos se mantuvieron durante siglos muy cercanos a los preceptos del judaísmo y consideraron su fe incompatible con las formas de vida y la sabiduría clásica, mientras que otros, por el contrario, renegaron de sus raíces hebreas y acomodaron sus concepciones religiosas y éticas a los principios de la filosofía. Entre unos y otros, los matices son innumerables. Por eso, más que hablar de cristianismo, en singular, convendría hacerlo de cristianismos, en plural. En las páginas que siguen intentaremos destan-

car los más importantes y de mayor trascendencia histórica, sus conflictos y coincidencias, así como el proceso que culminó en la reunificación de la mayoría en torno a la llamada «gran Iglesia», la que se proclamó a sí misma la única católica (universal) y apostólica (depositaria exclusiva de la doctrina que Jesús enseñó a sus apóstoles y que éstos transmitieron a la posteridad a través de profetas y obispos legítimos).

1. LOS CRISTIANISMOS DE LOS SIGLOS II Y III

1.1. *Las corrientes milenaristas: el montanismo*

Durante toda la Antigüedad se constata la existencia de grupos cristianos que cumplen los preceptos y ritos de la ley mosaica y comparten las esperanzas apocalípticas con las que el judaísmo compensaba espiritualmente sus desgracias, recreándose en la ilusión de un mesías libertador que restablecería el reino terrenal de David o abriría las puertas del reino celestial a los justos y marginados de este mundo.

La literatura judeo-cristiana de estos años abunda en esta temática, cuya obra más representativa sería el *Apocalipsis* o *Revelación* de Juan. Por influencia de este libro (y en menor medida de algunos textos bíblicos y apócrifos), que anuncia la derrota de las fuerzas satánicas y la instauración de un reino milenario presidido por Cristo, los ideales mesiánicos cristianos se expresarán a menudo bajo la forma de milenarismo (*quiliasko* en griego). Con estos términos designamos, pues, la creencia escatológica en la parusía o segunda venida de Jesús y en la instauración de un reino (celestial para unos, terrenal para otros) en el que los santos y los mártires resucitados gozarían de toda suerte de bienes durante mil años. Según el Apocalipsis (20,1 - 21,4), pasado este tiempo regresarán triunfantes las fuerzas de Satanás, pero serán al poco aniquiladas por Cristo: entonces tendrá lugar el juicio final, la destrucción del mundo y el inicio definitivo de la vida eterna en el paraíso. En sentido genérico, aunque sea bastante impreciso, suelen calificarse de milenaristas los movimientos (en nuestro caso cristianos) que anuncian un cambio revolucionario de las actuales condiciones de vida, protagonizado directamente por Dios o bien por Cristo, el mesías redentor anunciado por los profetas y revestido ahora de poderes sobrehumanos. Lo único (ipero era mucho!) que separaba el milenarismo cristiano

del judío es que éste no reconocía a Jesús como mesías, no creía en su resurrección y no esperaba, por ende, su regreso.

Para los cristianos, en cambio, no sólo el Apocalipsis, sino los propios evangelios canónicos presentan a Jesús como el mesías que anuncia la proximidad del reino de los cielos, al que se alude en ocasiones como un lugar cercano donde se regocijarán materialmente, como en un banquete (Mt 8,11; Lc 22,17-18; 22,29-30), los hombres de bien, los que heredarán la tierra y recibirán el ciento dobrado «ahora en este tiempo» (Mc 10,29; Lc 18,29; Mt 5,4; 19,29). Las cartas de Pablo a los Tesalonicenses (1Tes 4,15 - 5,4; 2Tes 2,1-10) muestran hasta qué punto estas creencias —de las que participa Pablo, si bien dándole un sentido más espiritual— estaban convulsinando la vida cotidiana de aquella comunidad, viéndose obligado el apóstol a garantizarles que no sólo los vivos contemplarán el advenimiento de Cristo, sino también los muertos, que resucitarán entonces y serán arrebatados a los cielos.

Al amparo de estos textos, muchos cristianos de finales del siglo I e inicios del II vivieron expectantes la llegada del reino y elucubraron sobre su naturaleza. En su inmensa mayoría eran sectores marginados y muy influenciados por el judaísmo, pues las capas cultas del helenismo rara vez llegaron a compartir este tipo de creencias. Su impacto se dejó sentir especialmente en Asia Menor, extendiéndose probablemente desde allí a Siria, Palestina y el norte de África. En la primera predicó Cerinto la llegada de un reino donde los fieles gozarían de todos los placeres de la carne: «hartazgos del vientre y de lo que está debajo del vientre, comilonas, bebidas, uniones carnales...» (Eusebio, HE III,28; VII 25,3). Este materialismo ingenuo y jovial de Cerinto fue compartido por Papías, obispo de Hierápolis de Frigia (ca. 70-140), que anunciaba un milenio de fecundidad y armonía natural en el que hombres y bestias conocerían una felicidad infinita (Ireneo, *Adv. haer.* V,33,3). Eusebio de Cesarea no oculta su desprecio hacia estas creencias y hacia sus difusores, y por eso no se explica que fuesen también difundidas, aunque de manera menos radical y más razonable, por algunos cristianos cultos, como Ireneo o Justino (HE III,39).

Las esperanzas milenaristas parecen inmunes al desaliento que cabría esperar con el paso de los años. Hipólito, que escribe a inicios del siglo III, informa de un dirigente de la iglesia del Ponto, hombre modesto y piadoso, que sembró la inquietud entre sus feligreses anunciando el inminente día del Señor: «era tal el temor y espanto que les había infundido, que los hermanos dejaban los campos sin

cultivar, no iban a sus fincas y casi todos vendieron sus propiedades». En la misma obra (*Comentario sobre Daniel*, IV,18-19) Hipólito narra con preocupación los excesos que algunos de estos fanáticos cometieron en Siria, encabezados nuevamente por un dirigente eclesiástico, los cuales vagababan por campos y desiertos con mujeres e hijos al encuentro de Cristo, «y poco faltó para que el gobernador de la provincia los mandara arrestar y matar como bandidos», cosa que no hizo porque... su propia esposa estaba entre ellos. El obispo Firmiliano de Cesarea (Capadocia), por citar un último ejemplo, informa a Cipriano (*Ep.* 75,x) que hacia 235 una mujer de la región se hacía seguir y obedecer mediante éxtasis y profecías por las masas de fieles, incluyendo un presbítero y un diácono, administraba el bautismo y la eucaristía a la manera de la iglesia católica y aterrorizaba al pueblo anunciando terremotos y portentos.

Es posible que estos movimientos populares se vieran impulsados por un quilismo revanchista y que ocultasen en sus utopías una fuerte carga de crítica social y política contra las injusticias del presente y las estructuras opresivas del Imperio romano. Esta dimensión contestataria del milenarismo es, al menos, evidente en el montanismo o «nueva profecía», en el que perviven no pocas esperanzas de origen judío. Montano, convertido al cristianismo a mediados del siglo II, se puso a predicar sobre el próximo fin del mundo y el inicio de un reino milenario del que participarían los fieles que se hubiesen purificado mediante ayunos, continencia sexual y, llegado el caso, la aceptación voluntaria del martirio. Sus seguidores (también llamados catafrigios), entre los que jugaron un papel destacado las mujeres, se organizaron en comunidades estables de carácter rigorista y carismático, dirigidas por patriarcas, sacerdotes y profetas de ambos性, que esperaban entusiasticamente la llegada de una renovada Jerusalén terrenal. Según un oráculo de la visionaria Priscilla, esta ciudad descendería de los cielos y se asentaría precisamente en una aldea frigia llamada Peruza. El quilismo montanista conoció una gran difusión y popularidad en la segunda mitad del siglo II, debido en gran medida a sus planteamientos anti-romanos y de distanciamiento de la jerarquía clerical, con los que se identificaron de algún modo amplios sectores sociales —rurales e indígenas ante todo— del Mediterráneo oriental y norteafricano.

Desde Frigia, su cuna y tierra santa (HE V,16), donde se veneraron piadosamente los huesos de Montano y de sus profetisas hasta el siglo VI, el montanismo se extendió por toda Asia Menor y alcanzó Tracia y las Galias, llegando a fundar una pequeña comunidad en

Roma que apenas logró sobrevivir, ante el acoso de los obispos de la ciudad, hasta inicios del siglo III. En Occidente, su mayor éxito fue la captación, sobre el año 207, de Tertuliano, cristiano fanático y misógino que supo adaptar el ideario apocalíptico frigio a las tradiciones espirituales norteafricanas, formando una pequeña secta, los llamados «tertulianistas», cuya actividad se prolongaría hasta principios del siglo V, fecha en la que decidieron integrarse en la iglesia católica africana (Agustín, *De haer.* 86).

El montanismo fue condenado por los obispos romanos Víctor y Ceferino, y por diversos concilios de Oriente, celebrados a inicios del siglo III, que declararon inválido el bautismo administrado por ellos. Pero nadie puso en duda su ortodoxia doctrinal ni su fidelidad a las Escrituras, lo que parece indicar que su condena obedeció a razones de tipo disciplinario, es decir, por haberse constituido el montanismo en una pequeña iglesia dentro de la Iglesia, con su propia organización y, sobre todo, por pretender que sus propuestas ascéticas y escatológicas representaban el cristianismo auténtico.

No era, en realidad, nada fácil condenar como herejes o cismáticos a los movimientos milenaristas, precisamente por su justificación en el Antiguo y Nuevo Testamento. De ahí que la gran Iglesia optara por integrarlos, domesticándolos disciplinaria y doctrinalmente, valiéndose para ello de un doble recurso: por una parte, se espiritualizaron los ideales mesiánicos y se trasladó su cumplimiento al reino celestial, siguiendo en esto de cerca las doctrinas paulinas; por otra, desde el siglo III se elaboran complejos cálculos cronológicos que retrasaban el cumplimiento de las profecías, y del fin del mundo en particular, a fechas muy remotas. De una y otra manera el milenarismo perdía lo que pudiera tener de inquietante para el orden político y social. Su integración en la gran Iglesia no fue, por ello, traumática para ninguna de las partes, como hemos visto en el caso de los tertulianistas y como bien ilustran, a mediados del siglo III, las iglesias milenaristas de Arsinoe (Egipto) que, tras dialogar tres días consecutivos con su obispo, Dionisio de Alejandría, llegaron a un acuerdo sin derrotados: los fieles de Arsinoe renunciarían a la interpretación literal del Apocalipsis y Dionisio reconocería que no es un libro herético, si bien debía interpretarse alegóricamente (HE VII,25).

1.2. Polemistas y apologetas

El movimiento apolológico tuvo como principal objetivo refutar las acusaciones de inmoralidad y deslealtad política que la sociedad y

las autoridades romanas formularon contra los cristianos. En sentido lato, a él pertenecen los autores, así griegos como latinos, que escribieron obras con esta finalidad, entre las que no podría faltar, por ejemplo, la agustiniana *La ciudad de Dios*, publicada en el siglo V. Pero en su sentido más estricto, que aquí seguimos, este movimiento sólo incluye a la primera apologética griega del siglo II, que dio origen y nombre al género y es sin duda su capítulo más importante. De los apologetas latinos, que escriben muy a finales del siglo II e inicios del III, hablaremos en el epígrafe final.

En una valoración global podemos adelantar, como se verá más en detalle en el capítulo siguiente, que los apologetas fracasaron, pues no lograron disipar el odio de amplios sectores populares, ni tampoco evitar las persecuciones que estallaron entonces por todo el Imperio, siendo martirizado el propio Justino, el mayor de los apologetas, hacia 163-167. Pero sus obras son de gran valor para nosotros al menos por dos razones: primera, porque en su deseo de mostrar la inocuidad de sus creencias y prácticas nos dan detalles preciosos sobre la vida espiritual y los rituales cristianos, en particular sobre el bautismo y la eucaristía. De ello hablaremos más adelante. En segundo lugar, porque algunos apologetas fueron excelentes polemistas que atacaron de manera implacable la religión greco-romana, cuyos ídolos identificaron ocasionalmente con *demones* malignos, culpables en última instancia de las persecuciones anticristianas y de las perversidades romanas (adulterios, espectáculos violentos, fiestas indecentes). Como contraste expusieron los principios racionales de su fe, incluyendo el origen y naturaleza de su dios único y todopoderoso, convirtiéndose de este modo en los primeros teólogos del cristianismo. Y dado que ellos mismos y los destinatarios de sus escritos estaban educados en la *paideia* clásica, sus reflexiones éticas y religiosas se expresaron de acuerdo con los valores y conceptos filosóficos en boga —estoicos preferentemente para la moral y platónicos para la doctrina—, dejando en un segundo plano las tradiciones judaizantes, milenaristas y mesiánicas, con las cuales ni ellos se identificaban ni sus interlocutores podían en modo alguno simpatizar.

Justino y Atenágoras se sienten tan orgullosos de su condición de filósofos que ambos gustan vestir como tales, llevando el *tribôn* o manto que los distinguía, tras su conversión al cristianismo. El primero fundó a mediados de siglo una escuela en Roma, a la que asistía gente de muy diversa procedencia y condición social, entre ellos Taciano, futuro apologeta que luego se apartaría de la gran Iglesia al

formar la secta de los encratitas hacia 172. El cristianismo es, pues, para ellos una doctrina del comportamiento individual y social, una verdad que se puede enseñar y demostrar, presta a probar su superioridad sobre las supersticiones religiosas y sobre las corrientes filosóficas de la época. Más aún, el cristianismo es la única verdad, una filosofía divina, y los sistemas filosóficos más preclaros, como el platonismo y el estoicismo, no son sino una propedéutica, una aproximación a esta verdad, porque el propio Dios permitió que los hombres se acercaran a ella, a través del *Lógos* o Razón divina y universal, antes de su revelación por Cristo. Por eso los filósofos más insignes —Heráclito, Sócrates, Platón— descubrieron y enseñaron sin saberlo algunas doctrinas cristianas y ellos mismos fueron cristianos *avant la lettre*, aunque muy imperfectamente, pues les faltaba la luz de Cristo: como el ciego de nacimiento que parece conocer a la perfección su casa y su ambiente gracias a los demás sentidos corporales, pero que un día recobra la visión y descubre y disfruta la realidad en todo su esplendor. Justino lo expresó con estas palabras:

Cristo es el Verbo de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías, Misael, Elías y tantos otros (*Apol.* I,46,2-3).

Con este planteamiento justificaron algunos apologetas su amor a la filosofía, y otros, como Taciano y el obispo Teófilo de Antioquía, su menosprecio hacia la misma, dando así la impresión de constituir un grupo contradictorio. En realidad, la contradicción era sólo aparente y traducía simplemente las dificultades de su empeño: armonizar una fe monoteísta y tendente al dogmatismo con la cultura clásica, inspirada en la libre especulación y en el politeísmo.

Fue, pues, el pensamiento griego quien suministró a estos pioneros de la teología los instrumentos epistemológicos para establecer algunos principios básicos del dogma y de la cristología. A fin de cuentas, el judaísmo jamás admitiría la divinización de un hombre, algo que era en cambio familiar a la cultura clásica. Esto explica que la divinidad de Jesús ganase en aceptación e importancia conforme más se distanciaba el cristianismo del judaísmo. Los apologetas avanzan en esta dirección doctrinal, aunque ninguno llegó a elaborar una «cristología alta» (la que identifica mecánicamente a Jesús con Dios). De hecho, ellos rara vez hablan de Jesús y prefieren hacerlo de la Sa-

biduría o el *Lógos* (el Verbo, en latín), presentando así su doctrina en términos más elevados y atractivos para los paganos cultos. De ahí que su principal aportación fuese la teología del *Lógos*, al que imaginan como la actividad autorreflexiva de Dios Padre, una potencia que emanó de él, antes de la creación, para servirle de intermediario con el mundo y el hombre. El *Lógos* es, en suma, la única forma en que Dios actúa y se revela, el responsable directo tanto de la creación del mundo como de la redención del hombre. Parecía así salvada la unicidad divina, y la figura de Cristo (asimilada a la del *Lógos-Hijo*) se presentaba arropada en tan elevados términos filosóficos que difícilmente cabría identificarla con el delincuente nazareno ejecutado en la cruz. No sabemos la impresión que estas especulaciones causaron entre los gentiles, pero sí que muchos cristianos vieron en ellas la afirmación de una doble divinidad (Cristo-Hijo subordinado al Padre) y las refutaron con propuestas teológicas inequivocablemente monarquianas, de los que hablaremos más adelante.

1.3. Marción y el movimiento gnóstico

El gnosticismo no es solamente, como se creyó hasta hace poco, una aguda helenización del cristianismo (Harnack, 1886, I, 228). Sus raíces, formas y contenidos prechristianos, iranios, judíos y griegos muestran que estamos ante una tendencia cultural, filosófica y religiosa extraordinariamente amplia, que desbordó los límites del Imperio romano y se canalizó por corrientes ideológicas muy diversas cuyo denominador común era la búsqueda de un conocimiento salvador.

Atormentado por las limitaciones de la condición humana y los orígenes del mal, el gnóstico descubre que el cuerpo, el mundo y el tiempo son creaciones de un dios o demiurgo maligno, que atemorizan al hombre con catástrofes y sufrimientos o lo ilusionan con el sueño de placeres efímeros. Pero lo más importante es que mantienen aletargada y humillada nuestra auténtica naturaleza —divina, eterna e inalterable— que un mal día fue arrebatada de los espacios celestiales y sepultada en este mundo inferior. El mal radica, pues, en el mero hecho de vivir, y de vivir en nuestro cuerpo. La liberación espiritual no está al alcance de todos, sino de una minoría de *pneumáticos* o inspirados por el espíritu del Salvador, el Dios del bien, y se verifica precisamente mediante la *gnosis*, una iluminación interior que descubre nuestra identidad divina y nos devuelve al reino celestial de donde procedemos, la patria perdida y añorada del alma.

Por su dimensión sobrehumana, la *gnosis* ni se puede enseñar ni se puede aprender. Es una experiencia singular e inmerecida que se puede alcanzar por caminos muy diversos (la soledad, el ascetismo, el estudio, la reflexión...), pero que a la postre es una concesión de la divinidad. Quien la consigue puede orientar a sus discípulos, pero no todos podrán comprender sus enseñanzas ni menos aún repetir su experiencia. No hay, pues, maestros, ni dogmas, ni ritos que aseguren el éxito, y éste, en cambio, puede sobrevenir a un desconocido. Se comprende así que el gnosticismo no formase una escuela, sino que se difundiese por multitud de cauces, tendentes además a su diversificación, a lo que también contribuía la diversidad de culturas que lo nutren y el talante viajero y cosmopolita de sus adeptos. Conviene, sin embargo, subrayar que los textos conservados no presentan tantas divisiones y sí una amplia coherencia doctrinal, por lo que cabe sospechar que el gnosticismo no fue la hidra de mil cabezas a la que sus enemigos católicos gustaban contraponer la unidad de la gran Iglesia.

Las doctrinas gnósticas cristianas se transmitieron en numerosos evangelios, hechos, apocalipsis y cartas atribuidos en su mayoría a discípulos de Jesús, pero casi todos desaparecieron cuando el gnosticismo fue condenado como herejía, y desde entonces sólo se supo de ellos por las numerosas críticas de sus detractores: Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, Epifanio de Salamina... En el siglo XIX salieron a la luz algunos manuscritos con obras gnósticas y se despertó un gran interés por el tema, interés que se acrecentó extraordinariamente a mediados del siglo XX con el descubrimiento casual cerca de Nag Hammadi (Alto Egipto) de un jarrón con 13 libros o códices encuadrados en cuero, que contenían en total 52 textos gnósticos en lengua copta, una auténtica biblioteca que probablemente fue escondida a mediados del siglo IV. Tras no pocas peripecias mercantiles (tras su descubrimiento por dos pobres *fellahim*, los códices pasaron por muchas manos inexpertas y en el trasiego se perdieron o estropearon algunos textos), académicas (los eruditos rivalizaron largos años por ganar protagonismo en su estudio, proponiendo la Unesco un comité internacional en 1972-1977) y políticas (algunos textos salieron de incógnito de Egipto y este país nacionalizó la colección en 1952), estas obras son al fin asequibles a todo el público en traducciones a lenguas modernas, el español incluido¹.

1. Cf. Bibliografía al final de este capítulo, pp. 289-291.

Los aspectos doctrinales del gnosticismo más duramente criticados por sus enemigos católicos fueron los siguientes: 1) No sólo negaban el monoteísmo, sino que algunos consideraban a Yahvé el demiurgo creador y maligno del que vino a liberarnos Cristo. Naturalmente esto suponía una condena radical del Antiguo Testamento y un menosprecio sin paliativos hacia los obispos y presbíteros fieles a ese dios y a su Escritura sagrada. No faltaron, además, escuelas gnósticas que manipulaban a su antojo las Escrituras o tenían por tales sus propios escritos. 2) La mayoría de los gnósticos negaban la pasión y la resurrección de Jesús, pues, si la materia es obra del dios maligno, Cristo no pudo hacerse carne, ni nacer de una mujer, ni padecer, ni mucho menos resucitar en la carne: prueba de ello, decían, es que al Jesús resucitado no lo reconocieron físicamente sus discípulos. Cristo, en suma, sólo resucita en el corazón del hombre que lo descubre y se descubre a sí mismo mediante la *gnosis*: lo demás es fe de necios. 3) Los gnósticos no conocen ni reconocen ninguna jerarquía institucional: hombres o mujeres, sacerdotes o laicos, gentiles incluso, presiden indistintamente sus reuniones e imparten sus enseñanzas. La verdadera doctrina (*la gnosis* para ellos) no la transmiten los obispos, que en el mejor de los casos son canales sin agua y, en el peor, servidores del demiurgo. Valentín y sus seguidores, que formaron una de las tendencias gnósticas más importantes de los siglos II y III, respetaban, sin embargo, la autoridad episcopal, aunque sin darle el rango prepotente que ocupaba entre los católicos².

Los gnósticos, que no se reconocían a sí mismos con este nombre sino con el de pneumáticos, elegidos o iluminados, se consideraban, en cambio, la verdadera Iglesia, la única que custodiaba y difundía las palabras secretas y las enseñanzas que impartió a sus discípulos predilectos el Resucitado. No otra cosa —decían— había predicado mucho antes Pablo (en cuya carta a los Gálatas 1,6-12 afirma haber recibido su evangelio no de los hombres, sino por revelación de Cristo) o el evangelista Juan (sobre todo en el inicio grandioso de su evangelio y en su reiterada afirmación de que creer es ya gozar de la vida eterna: 3,36; 4,14; 5,24; 6,35; 20,29). No eran pocas ni infundadas las reflexiones religiosas de algunas corrientes gnósticas, pues no en vano la mayoría de sus adeptos era gente ilustrada, experta en filosofía y también en las Escrituras, con una espiritualidad sincera, pero muy alejada —y ésta era una de sus mayores flaque-

2. Cf. Apéndice documental, 1 y 2, pp. 282-283.

zas— de las inquietudes populares. Por eso, la Iglesia triunfante no ignoró completamente el inmenso *corpus* teológico procedente del gnosticismo, aun cuando éste fuera anatematizado como hereje. En todo caso, sus ideas innovadoras zarandearon espiritualmente a las comunidades cristianas de los siglos II y III y, como se verá más adelante, las obligó a indagar y definir aspectos tan fundamentales como la ortodoxia doctrinal, la virtualidad salvífica de los sacramentos o la legitimación apostólica de la autoridad. Por eso, podríamos concluir afirmando que si el gnosticismo hubiera triunfado, el cristianismo hubiera desaparecido fragmentado en múltiples escuelas teosóficas, aristocráticas y elitistas. Pero, sin su influencia, el cristianismo difícilmente hubiera dejado de ser una secta judaizante y mesiánica o un conventículo de filósofos sin fuste que se pretendían poseedores de la verdad única.

Aunque con frecuencia se ha catalogado a Marción entre los gnósticos, su figura merece un estudio individualizado, tanto por la fuerza de su personalidad como por la trascendencia de sus doctrinas. Lamentablemente, sus escritos nos han sobrevivido y todo lo que sabemos de él procede de sus adversarios teológicos, en especial de Justino, Ireneo, Hipólito y, sobre todo, Tertuliano, que reconoce haber escrito en su contra un tratado muy superficial, por lo que se decidió a mejorarlo sustancialmente en una nueva edición (*Adversus Marcionem I,1*).

Marción nació en Sínope, ciudad situada en la costa meridional del mar Negro, y al parecer amasó una importante fortuna con sus negocios como armador. Hacia el 140 llegó a Roma y se sumó a su comunidad, a la que legó la impresionante suma de 200.000 sestercios. Pero sus enseñanzas despertaron dudas y el año 144 se vio obligado a dar explicaciones ante el colegio presbiteral, que asumía entonces la dirección de esta iglesia. Los cargos en su contra consistían principalmente en que tenía por incompatibles los evangelios y el viejo judaísmo. Como resultado de este desencuentro, Marción rompió con la iglesia romana.

Fue entonces cuando escribió su obra principal, *Antitheseis*, donde lleva a sus últimas consecuencias las ideas paulinas acerca de la Ley y de las Escrituras judías, afirmando que el Dios de éstas (Yahvé) y el Dios Padre anunciado por Jesús son diferentes: creador, juziciero y vengativo el primero; compasivo, misericordioso y redentor el segundo. Y lo demostró sin gran dificultad mediante una serie de antítesis (de ahí el título de su obra) tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Los Padres de la Iglesia tendrían muchas difi-

cultades en refutar su doctrina porque, como ya señaló Harnack, el mejor biógrafo de Marción, éste entendió correctamente el concepto cristiano de dios y que era absolutamente imposible parangonarlo con el colérico dios judío.

Pero Marción pensaba además que muchos textos neotestamentarios estaban contaminados de judaísmo, por lo que «llevó a cabo una carnicería de las Escrituras» (Tertuliano, *Prescripciones*, 38,9): en efecto, de los escritos que por estas fechas los cristianos estimaban sagrados, sólo reconoció diez cartas de Pablo y el evangelio de Lucas, considerado paulino, y del que suprimió la parte inicial sobre la infancia de Jesús. De este modo, quizás sin pretenderlo, Marción fijó el primer canon del Nuevo Testamento y obligó con ello a otros grupos cristianos a precisar su posición en tan importante tema.

El dualismo marcionita tenía también sus implicaciones éticas, pues al creer en una resurrección exclusivamente espiritual, no de la carne, exigía un ascetismo riguroso, como purificación frente a las tentaciones materiales, y la renuncia al matrimonio y a la procreación, precisamente para no perpetuar la obra maligna del dios veterotestamentario.

Hay en todo esto tantas y tan importantes coincidencias con el movimiento gnóstico que numerosos historiadores modernos incluyen en él a Marción. Pero no es menos cierto que, a la luz de las pocas fuentes disponibles, su planteamiento era principalmente de orden histórico y escriturario, ajeno a las complicadas especulaciones gnósticas, y en esencia consistía en afirmar la sucesión de dos economías de la salvación entre las que no cabía ni diálogo ni préstamos: la primera, el judaísmo, quedó anulada por la segunda, el cristianismo, y debía ser, en consecuencia, condenada y desecharla por la Iglesia de Cristo.

La iglesia marcionita debió alcanzar su apogeo a inicios del siglo III, pues es entonces cuando aparecen las refutaciones antes citadas y otras críticas de los Padres. Desde mediados de este siglo caímos de noticias suyas en Occidente, pero sabemos que en Edesa, la «Atenas de Oriente», había una floreciente comunidad en el siglo IV y que todavía en el siglo V pueblos enteros de Siria eran marcianitas, aunque en estas fechas se había fragmentado en diversas corrientes de inequívoca orientación gnóstica y no representaba ya peligro alguno para la ortodoxia católica.

2. EL DESARROLLO DOCTRINAL

Los desacuerdos crecientes entre las distintas iglesias acerca de las enseñanzas originarias de Jesús, y de los libros y ritos en que se transmitían, constituyen la base de lo que conocemos como gran Iglesia. No fue ésta el resultado de un proyecto de laboratorio, ideado por maestros o escuelas preclaras, ni tampoco una realidad que se remonte a Jesús y a sus discípulos inmediatos. La gran Iglesia se construye en la segunda parte del siglo II e inicios del III mediante la convergencia o asimilación de corrientes diversas en una comunidad universal caracterizada por su unidad doctrinal y disciplinaria (aunque sin unitarismos excluyentes, como veremos) y por una sólida organización jerárquica. Fue la respuesta necesaria ante el impresionante aumento de fieles procedentes de todas las regiones del Imperio romano y de todos los estamentos sociales y culturales. Sus aspiraciones no podían ser ya satisfechas plenamente por las iglesias locales ni por movimientos sectarios. Siendo una necesidad objetiva, como lo prueba su pronta configuración, su constitución estuvo, sin embargo, jalona de no pocas incertidumbres y decisiones frustradas: aunque sólo fuera porque a partir de ahora será ella y en ella donde se defina la ortodoxia, quedando los disidentes anatematizados como heterodoxos y herejes. Ésta es la iglesia católica que algunos emperadores intentaron sojuzgar pacífica o violentamente (lo que prueba que representaba un poder social reconocido por el Estado) y que, legitimada y sustentada por Constantino y sus sucesores, acabará convertida en la religión oficial del Imperio.

2.1. *Ortodoxia y herejía*

De la misma manera que el judaísmo reconocía diversas sectas en su seno y el helenismo multitud de escuelas filosóficas, el cristianismo primitivo se organizó en múltiples iglesias, cuya creencia principal era la inminente llegada del reino anunciado por Cristo. La sencillez del mensaje sólo requería fe, no análisis sutiles. Como ya se ha visto, al paso de los años este *kerygma* se fue enriqueciendo y diversificando, sobre todo al contacto con la filosofía clásica, pero hasta mediados del siglo II ningún grupo o tendencia cristiana (que a veces eran denominados con la palabra griega «herejía») trató de anatematizar a otro con el que discrepa. Los problemas de este tipo sólo se presentaban y resolvían en el interior de cada iglesia, que ante determinados comportamientos o doctrinas podía expulsar de-

finitiva o temporalmente a alguno de sus fieles, quedando éste excomulgado. Pero una iglesia no condenaba a otra. No podía hacerlo y seguramente ni se le ocurría.

Desde mediados del siglo II hay autores eclesiásticos, como Justino e Ireneo, que usan la palabra «herejía» no para designar la discrepancia, sino para condenarla como desviación doctrinal. Y hubo otros, como Hegesipo o Clemente de Alejandría, que se refieren a estos herejes como a unos recién llegados que con sus doctrinas novedosas y erróneas perturbaban la paz y adulteraban las enseñanzas transmitidas desde la época apostólica. Para demostrarlo, algunos de ellos elaboraron la secuencia de obispos que se habían sucedido desde los apóstoles hasta el presente: esta sucesión (*diadojé*) apostólica era la prueba de que la doctrina de Cristo se había transmitido sin contaminaciones espurias, esto es, heréticas. El paradigma por excelencia de *diadojé* lo personificó la iglesia de Roma, elaborándose entonces la lista de sus obispos encabezada por Pedro y Pablo (aunque, paradójicamente, era sabido que ninguno de ellos fundó esa iglesia, dada su existencia prepaulina). En Occidente, las iglesias que desconocían su propia *diadojé*, o que no podían remontar sus orígenes a ningún apóstol, podían sentirse seguras de su ortodoxia identificándose doctrinalmente con Roma. Como era de esperar, las iglesias acusadas de herejía (gnósticos, montanistas, marcionitas...) se sintieron indignadas, se proclamaron a sí mismas las auténticas iglesias católicas y acusaron de herejes a sus enemigos.

Las controversias heréticas surgen, pues, con las tendencias a la unificación de una serie de iglesias que se consideran depositarias de las enseñanzas apostólicas y que, por ello, reclaman para sí la ortodoxia doctrinal y ritual. El tema principal de confrontación lo constituyó la figura de Jesús: en las iglesias de tradición judía no se le reconocía como un ser divino, sino como profeta o mesías, un hombre dotado de una virtud o fuerza superior al resto de los humanos por el hecho de haber sido «adoptado» por Dios. Esta creencia judaizante, probablemente la más antigua y genuina del cristianismo, sería a partir de ahora anatematizada como la herejía adopcionista. En Roma, según Eusebio (HE V,28), algunos afirmaban que esta doctrina era la que había imperado desde los apóstoles hasta el papa Ceferino, que la trastocó a inicios del siglo III. Según ellos, este papa se habría inclinado en favor de quienes identificaban a Cristo con Dios Padre, es decir, de los monarquianos, abandonando así la cristología tradicional.

El monarquianismo conoció, en efecto, una gran difusión a partir de estos años y a él se adhirieron teólogos de relieve, como Sabelio, que negaban cualquier distinción entre el Padre y el Hijo, y entendían que ambas palabras eran meros epítetos o manifestaciones (*modus*) de un Dios único. Para ilustrar estas tesis se solía decir que no fue el Hijo, sino el Padre, el que padeció en la cruz: por ello a sus partidarios también se les denominó «patripasianos», «sabelianos» y «modalistas».

El monarquianismo resolvía de este modo radical el problema que planteaba a muchos cristianos conciliar la indiscutible unicidad de Dios, tal y como aparece en las Escrituras, con la elevación de Jesús al rango divino (algo generalizado en las comunidades no judaizantes). Una solución menos drástica y más sutil la dieron con anterioridad los apologetas con su teología del *Lόgos*, a la que ya hemos aludido, que en esencia consistía en imaginar a Cristo como el Verbo procedente del Padre y subordinado a éste. Pero si bien algunas especulaciones acerca del *Lόgos* se incorporaron a la ortodoxia católica, el subordinacionismo fue tachado de herético.

La reacción más importante contra el monarquianismo tuvo lugar en Antioquía, cuya teología, muy influyente, se caracterizó en la Antigüedad por su metodología aristotélica, su orientación histórica y su tendencia a una interpretación literal de la Biblia. Para realzar la individualidad de las personas divinas (respetando la unidad de Dios), sus teólogos estimaban que el Hijo era un ser inferior y subordinado al Padre. A inicios del siglo IV, esta línea de pensamiento fascinaría a un sacerdote alejandrino educado en Antioquía, Arrio, que daría nombre a una de las herejías más importantes de la historia del cristianismo, el arrianismo, a la que nos referiremos con frecuencia a lo largo de este volumen.

2.2. La formación del canon neotestamentario

Lógicamente, en las disputas cristológicas se hacía constante alusión a los textos bíblicos que justificaban las diversas concepciones. Pero ocurría que todavía a mediados del siglo II existían numerosos evangelios, cartas, tratados y «revelaciones» (*apocalipsis* en griego) que unas iglesias consideraban sagrados y otras no. Ni siquiera había acuerdo sobre el valor de las Escrituras procedentes del judaísmo. Los marcionitas y varios grupos gnósticos las rechazaban y hasta las tenían por obra diabólica. Algunas iglesias judeo-cristianas, en cambio, no reconocían más autoridad doctrinal que la Ley y los Profe-

tas. La realidad debió ser, por lo demás, que la mayoría de los cristianos procedentes del paganismo tenían un conocimiento superficial y parcial de estas Escrituras. Por eso no debe sorprendernos que en la segunda mitad del siglo II el apologeta Melitón de Sardes viaje a Jerusalén para asegurarse de cuáles eran esos libros sagrados e hiciera un catálogo de los mismos (Eusebio, HE IV,26,13-14), y que, todavía medio siglo después, Orígenes animase a su estudio para evitar las críticas y burlas que los judíos hacían de los cristianos por su ignorancia escrituraria.

La aceptación de los libros sagrados judíos como patrimonio cristiano se impuso en la iglesia católica por razones de mucho peso. En primer lugar porque el propio Jesús aparece en diversos evangelios como un profundo conocedor e intérprete de las Escrituras, cuyo cumplimiento sin hipocresías exige a los demás y a sí mismo. Por otra parte, la figura misma de Cristo, la misión redentora que le atribuían sus seguidores, sus enseñanzas y sus obras, sólo eran plenamente comprensibles a la luz de esas Escrituras, en especial de los Profetas, como ya supo ver el apologeta Justino:

En los libros de los profetas hallamos de antemano anunciado que Jesús, nuestro Cristo, había de venir, nacido de una virgen; que había de llegar a edad viril y curar toda enfermedad y toda debilidad y resucitar muertos; que había de ser envidiado y desconocido y crucificado; que moriría y resucitaría y subiría a los cielos; que es y se llama Hijo de Dios; que habían de ser enviados por él algunos para predicar estas cosas a todo el género humano, y serían los hombres de las naciones quienes más le creerían (*Apol.* I,31,7).

Esta lectura era considerada como un «robo» por los judíos (quienes interpretaban de manera muy distinta sus textos sagrados), pero la gran Iglesia, como ya se apunta en el pasaje citado, no sólo hará suyas esas Escrituras, sino que extenderá la especie de que en ellas mismas se anunciaaba que los cristianos eran sus auténticos destinatarios y herederos legítimos, ante la infidelidad y malicia de los judíos (Justino, *Diálogo con Trifón*, 71,1-2; Ireneo, *Adv. haer.* III,21,1). Estas ideas estaban plenamente asentadas a inicios del siglo III, pues autores como Tertuliano o Clemente de Alejandría se refieren al Antiguo y al Nuevo Testamento como si fuesen textos indisociables. Y muy poco después Orígenes se siente tan seguro a este respecto que consagra gran parte de su investigación, plasmada en las *Hexaplas*, a contrastar el texto hebreo del Antiguo Testamento (junto a su transcripción fonética en caracteres griegos) con tres traducciones

griegas usadas por los judíos (ocasionalmente se sirve de más) y con la de los Setenta, la versión griega utilizada por los cristianos y en la que Orígenes no tiene reparos en señalar algunos pasajes dudosos: para el sabio alejandrino es, pues, perfectamente compatible aceptar el carácter inspirado y providencial de la Biblia de los Setenta y, a la vez, recurrir en caso de duda a confrontarla con la *veritas hebraica*. Aunque estas y otras ideas le acarrearan graves enfrentamientos con la jerarquía católica, según veremos luego, el trabajo de Orígenes muestra bien hasta qué punto el cristianismo se había liberado de todo tipo de complejos ante los judíos por su apropiación religiosa de las Escrituras.

Salvo la oposición hermenéutica judía y el rechazo de gnósticos y marcionitas, la Iglesia asumió sin mayor dificultad este legado escrutarario que, por otra parte, le permitía presentarse ante la sociedad pagana como una religión antiquísima, anunciada antes incluso de que existiera Homero y los grandes poetas y sabios griegos (cf. Justino, *Apol.* I,46,2-3, citado *supra*). Estas Escrituras eran leídas y comentadas en las reuniones de las iglesias primitivas, servían de inspiración para sus cánticos y oraciones, y constituyán el medio principal de misión y catequesis. Desde fecha muy temprana, algunas iglesias se servían también en sus asambleas litúrgicas de otros textos que consideraban sagrados, entre los que pronto destacaron las cartas de Pablo. Éste, en efecto, estimaba que su doctrina estaba inspirada por Cristo y dirigió diversas epístolas a comunidades fundadas por él o con las que mantenía buenas relaciones. Estas cartas fueron muy apreciadas no sólo por sus destinatarios, sino por otras iglesias que poseían copias de las mismas y las utilizaban como guía espiritual, modificando a veces sus contenidos más o menos profundamente. Muy pronto se difundieron cartas que, bajo el nombre de Pablo, recogían con más o menos fidelidad su ideario, pero que no habían sido escritas por él. Con todas o parte de ellas, auténticas o pseudónimas, se formaron colecciones que muchas iglesias y fieles utilizaban como si fuesen parte de las Escrituras. Así lo atestigua Esperato, portavoz de los mártires escilitanos del año 180, quien, a pregunta del procónsul, le informa de que en su equipaje llevaban «unos libros y cartas de Pablo, varón justo» (*Passio sanctorum scillitanorum*, 12).

El éxito de las cartas paulinas y pseudopaulinas hizo que pronto se difundieran diversas epístolas supuestamente escritas por otros ilustres apóstoles (Pedro, Santiago, Juan, Judas...), las cuales, por lo general, respondían a las inquietudes específicas de determinadas

comunidades. Precisamente en una de éstas, atribuida a Pedro y escrita a inicios del siglo II, se afirma que las cartas y doctrinas de Pablo son objeto de manipulaciones y controversias eclesiásticas, al igual que ocurría con «las demás Escrituras», equiparando así unas y otras:

[...] como nuestro amado hermano Pablo, según la sabiduría que le fue dada, os escribió; como asimismo lo hace en todas las epístolas, hablando de esto; en las cuales hay algunas cosas difíciles de entender, las cuales los indóctos y poco asentados tuercen, lo mismo que las demás Escrituras, para su propia perdición (2Pe 3,15-16).

También Clemente de Roma consideraba inspirada la correspondencia de Pablo y sabe del aprecio que se le tiene entre diversas iglesias de finales del siglo I (Cor 47,3). Esta inspiración divina, que también se atribuye el autor del Apocalipsis (22,18-19), era en realidad lo que hacía que un texto fuese sagrado y ésta es, por tanto, la peculiaridad que se otorga a todos los libros bíblicos. Esto se entiende de mejor si tenemos en cuenta que judíos y cristianos de la época también consideraban divinamente inspirados a los intérpretes genuinos de las Escrituras: eso es lo que pensaba Pablo de sí mismo, lo que explica que la Ley judía se enriquezca ahora con diversos libros que la comentan (*Midrasim*) o complementan bajo el marchamo de constituir una Ley oral (*Misnah*), según se ha visto en el capítulo II, y lo que justifica la proliferación de evangelios en los siglos I y II.

Las primeras comunidades se sirvieron también para sus usos religiosos y litúrgicos de otras obras cuya inspiración divina no era aceptada por todos, pero que gozaron de mucha popularidad y en ocasiones fueron más utilizadas que las propias Escrituras. Entre ellas cabe destacar la *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles*, *El pastor* de Hermas, la *Carta de Bernabé* y diversas epístolas de los obispos Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, así como la *Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio* o *Martirio de Policarpo*. A estos escritos hay que sumar, naturalmente, los primeros evangelios, muy numerosos en el siglo II, y obras similares (hoy perdidas) donde se relataban algunos prodigios de Jesús o se recogían sentencias suyas. Avanzado el siglo IV, Eusebio de Cesarea (HE III,25,3-5) clasifica en tres grupos las obras sagradas: 1) las admitidas por la Iglesia, 2) las rechazadas por ésta, y 3) las que son objeto de controversia, citando en este apartado el Apocalipsis de Juan, la carta de Santiago, la de Judas, la segunda de Pedro, la se-

gunda y tercera de Juan (todas ellas incorporadas al canon católico) así como los Hechos de Pablo, *El pastor*, el *Apocalipsis de Pedro*, la *Carta de Bernabé*, la *Doctrina de los doce apóstoles* (*Didajé*) y el *Evangelio de los hebreos*, ninguna de las cuales entraría en el canon de la gran Iglesia.

Pero a las comunidades de este tiempo les merecían todavía más confianza los relatos orales que, hasta muy avanzado el siglo II, algunos decían haber escuchado personalmente, siendo niños, a los propios apóstoles³. El obispo Ignacio de Antioquía es, en este sentido, especialmente elocuente: «Para mí, los archivos son Jesucristo, su cruz, su resurrección y la fe que viene de él» (*Filadelfios*, VIII,2). Se observará, no obstante, que todos ellos reconocen la existencia de evangelios (a los que denominan archivos o memorias de los apóstoles) y nada objetan en su contra. Más bien parece que los consideran un complemento de la tradición viva, aunque sin darle el rango de las Escrituras. De ahí que Papías y otros reconocieran sin problemas que el evangelista Marcos ni había sido discípulo de Jesús ni lo había oído, sino que se limitó a escribir lo que había escuchado de Pedro, y que el evangelio de Mateo, escrito originariamente en hebreo, había sido objeto de traducciones muy diversas (HE III,39,15-16).

Los futuros evangelios canónicos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), el *Evangelio de los Hebreos* (propio de las comunidades judeo-cristianas) y unos pocos evangelios gnósticos (sobre todo el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Felipe*) estaban entre los de mayor difusión y popularidad. La diversidad de corrientes religiosas y las querellas teológicas hizo que cada iglesia se sirviera del que mejor se adaptaba a su espiritualidad, con el consiguiente menosprecio de los restantes. Pero por el momento ni se tildaba a los demás de apócrifos o heréticos ni se tenían a los propios como Escritura revelada. Por esta razón, todos estos escritos fueron objeto de interpolaciones, modificaciones y manipulaciones literarias de todo género, de manera que hoy es imposible conocer su redacción original y, menos aún, su verdadero autor. Por supuesto, estos avatares los sufrieron en igual medida los evangelios posteriormente canonizados por la gran Iglesia, sirviendo precisamente su canonización para impedir nuevos cambios.

Un paso decisivo en esta dirección lo dio la iglesia de Marción al descalificar todas la Escrituras judías como obra de un dios inferior.

3. Como ilustran los casos que recogemos en el Apéndice documental, 3.1-3.3, p. 284.

rior y no reconocer más libros sagrados que diez epístolas de Pablo y el evangelio de Lucas (sin los capítulos 1 y 2). Él no mencionaba a sus autores, sino que designaba con el nombre de *Apostolikon* a las cartas paulinas y con el de *Evangelikon* al evangelio lucano. De este modo, el término «evangelio» adquirió definitivamente el significado nuevo de libro o biografía cristiana, significado que llegará a imponerse sobre el tradicional de «buena nueva» o mensaje de salvación predicado por Jesús. En sentido riguroso es, pues, ahora cuando se inicia el proceso de las canonizaciones cristianas, que habría de durar varios siglos. Obviamente, se trata de un fenómeno de gran calado literario y teológico, que puso a prueba el prestigio de las diversas corrientes eclesiásticas, su autoridad y su catolicidad (algunas iglesias locales mantendrían indefinidamente su veneración particular hacia determinados libros no incluidos en el Nuevo Testamento), y que está, por tanto, íntimamente relacionado con la definición de la ortodoxia y la constitución de la gran Iglesia.

El canon restringido de Marción no fue aceptado por las demás iglesias y despertó, como reacción, algunas dudas sobre las cartas de Pablo y sobre el apóstol mismo. Estos recebos antipaulinos sólo se superarían a lo largo del siglo IV gracias a su renovada utilización y comentario por grandes Padres griegos y latinos. Es significativo que Justino, uno de los primeros adversarios de Marción, no cite la obra paulina y aluda a los evangelios en el sentido marcionita de libros, si bien el apologeta prefiere todavía llamarlos *Memorias de los apóstoles* y no les concede la autoridad religiosa que merecen las Escrituras, es decir, la Ley y los Profetas. Su discípulo Taciano dio un nuevo paso adelante al componer el *Diatessaron*, su obra más importante, formada con elementos tomados de los cuatro evangelios católicos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) y que gozaría de gran popularidad en toda la Iglesia, sobre todo en Siria.

Ireneo, que vive también a finales del siglo II, tenía como inspirado y parte de la Escritura divina a *El pastor* de Hermas (HE V,8,7), pero él es nuestro testimonio más antiguo del reconocimiento exclusivo por la iglesia católica de los cuatro evangelios antes citados, elección que justifica de manera altamente simbólica, equiparándolos con los cuatro vientos y las cuatro regiones que componen el mundo (*Adv. haer.* III,11,8). Para algunos historiadores es probable que en su especulación tome principio la tradición que asocia a estos cuatro evangelios, definitivamente homologados como Escritura, con sendas figuras de la visión apocalíptica de Ezequiel (1,5-9): el ángel (Mateo), el león (Marcos), el toro (Lucas) y el águila (Juan).

La verdad es que desconocemos por qué la Iglesia admitió estos y sólo estos evangelios, aunque es probable que jugase a su favor el hecho de ser los que más se aproximan al género biográfico antiguo, exponiendo los acontecimientos con indudables pretensiones históricas. Esto es particularmente manifiesto en los Hechos de los Apóstoles, que viene a ser la segunda parte del evangelio de Lucas, donde se describen las etapas de expansión del cristianismo desde sus humildes orígenes en Jerusalén hasta la capital del Imperio: Lucas se vale de recursos técnicos y literarios (discursos, debates, resúmenes ilativos, protagonismo consecutivo de Pedro y Pablo) con los que un lector clásico se sentiría familiarizado. No es, pues, casual que Hechos sea el punto de partida de la historiografía cristiana y el modelo remoto de la gran *Historia eclesiástica* de Eusebio.

A inicios del siglo III toda la cristiandad tiene conciencia de poseer sus propias Escrituras (todavía con algunas diferencias entre iglesias), a las que se denomina «nuevas» como contrapunto a las «antiguas», las procedentes del judaísmo. Tertuliano emplea ya la fórmula, llamada a imponerse, de *vetus et novum testamentum*, aunque él prefiere la de *vetus et novum instrumentum* (en derecho romano *instrumentum* significa un acuerdo escrito), y afirma que en ellos está la regla de fe (*regula fidei*). El alejandrino Clemente habla igualmente de un testamento cristiano (*diathèkè* en griego) de donde emana, junto a la Ley y los Profetas, el *kanon* de verdad. Aunque desde el siglo IV esta palabra, «canon», designará al conjunto de libros admitidos por la Iglesia (Atanasio, *Carta festal* 39; concilio de Laodicea, can. 59), Clemente no le da tal sentido, pues todavía reconoce la existencia de escritos inspirados, pero no incluidos en la *diathèkè* eclesiástica, como *El pastor* (*Strom.* I,29,181). En otras palabras, existe la idea de canon como verdad escrituraria, pero no como un conjunto cerrado de escritos. Poco después, Orígenes da una relación exhaustiva de los libros que componen ambos testamentos, haciendo interesantes observaciones sobre algunos de ellos. Curiosamente, cita las cartas de Pablo, pero sin nombrarlas una por una ni dar su número total (HE VI,25,2-13).

En Roma la situación es similar en estos años iniciales del siglo III: el llamado *canon Muratori*, que se estimaba el catálogo romano más antiguo de libros canónicos (incluye la *Sabiduría de Salomón*, el *Apocalipsis de Pedro* y *El pastor*, aunque advierte de las dudas que recaen sobre los dos últimos), no puede ser ya tenido en cuenta porque las investigaciones más recientes tienden a darle un origen oriental y una datación tardía (entre finales del siglo III y finales del IV).

Pero Hipólito (autor no menos conflictivo por otras razones) concede la misma autoridad a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento (lo que él llama «toda la Escritura»), superior a la de otros escritos cristianos no incluidos en estos *corpora* (*Comentario sobre Daniel*, IV,49).

Es muy llamativo que todas las reflexiones sobre esta materia procedan de teólogos y Padres, no de comunidades o de concilios, lo que parece indicar que aún no se ha producido ningún pronunciamiento oficial de la Iglesia como institución. De hecho, el canon antes citado del concilio de Laodicea (una colección oriental de la segunda mitad del siglo IV) deja entender que las primeras canonizaciones eclesiásticas de un *corpus* cerrado y excluyente no siempre fueron respetadas: «No se deben leer en la iglesia salmos compuestos por particulares ni libros que no son canónicos (*akanónista*), y sólo se deben leer los (libros) canónicos (*kanonikà*) del Antiguo y del Nuevo Testamento» (can. 59). Agustín detalla en su *De doctrina christiana* (II,8), escrita sobre el 400, un «canon completo de las Escrituras» que es prácticamente el que se aprobará en el concilio de Trento. Pero no deja de advertir sobre las numerosas variantes que todavía en su tiempo persisten entre las diferentes iglesias. Es como si la autonomía doctrinal de las comunidades primitivas se negara a desaparecer bajo el peso uniformador de la gran Iglesia.

2.3. Las fórmulas de fe

Las fórmulas de fe, llamadas también confesiones, profesiones, credos y símbolos, son compendios breves y sencillos de los ideales religiosos en que se reconocían los cristianos. Su aceptación y recitación pública sellaba el compromiso del creyente con Dios y con la comunidad a la que pertenecía. Tenían por tanto un valor doctrinal, en cuanto esencia de lo que se creía, y también emotivo, en cuanto identidad individual y del grupo. De ahí su importancia para la formación de los catecúmenos y el papel central que desempeñaban durante el rito bautismal, cuando el neófito la recibe y memoriza, y la pronuncia ante sus hermanos de fe (la denominada *traditio* y *reditio symboli*) como culminación de este rito de iniciación. Otro tanto ocurría en tiempo de persecución, cuando confesores y mártires la recitaban para afirmarse en su identidad y en su compromiso cristiano: no en vano el catecúmeno que moría en ese trance se consideraba redimido y salvado al haber recibido un bautismo de sangre.

En los primeros siglos cada comunidad tuvo su propia *formula fidei*, pero cabe distinguir tres tipos: cristológicas, binarias y ternarias. Las primeras fueron inicialmente muy sencillas, tal y como vemos en el Nuevo Testamento: «Jesús es el mesías», «Jesús es el Hijo de Dios» y expresiones similares (Rom 10,9; 1Cor 15,3-5; Hch 8,36-38; 18,5...). Cuando, además de Jesús, se menciona al Padre se denominan fórmulas binarias (1Cor 8,6; 1Tim 2,5-6), y ternarias si se añade el Espíritu (1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13). Estas últimas fueron muy populares, pues eran las más utilizadas para administrar el bautismo, dando así cumplimiento al mandato con que Jesús despidió a sus discípulos: «id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

El modelo cristológico tuvo su mejor expresión en el acróstico ICHTHYS, que significa pez en griego, y se forma con las iniciales (también griegas) de la fórmula «Jesús Cristo Hijo de Dios salvador». Por eso el pez fue uno de los símbolos iconográficos más utilizados en el arte, la epigrafía y la musivaria cristiana.

Probablemente fue a finales del siglo II cuando se produjo la fusión de las fórmulas ternarias y cristológicas, dando lugar a una nueva con tres artículos: el primero referido al Padre creador, el segundo y mucho más desarrollado referido al Hijo, y el tercero al Espíritu. Su ejemplo más preclaro es el llamado «Símbolo de los apóstoles», cuyo prestigio se ha mantenido hasta la actualidad, pero que no es sino una variante del antiguo símbolo romano (el más utilizado por las iglesias occidentales en la administración del bautismo), el cual aparece pergeñado en la triple interrogación que se formula al neófito en el capítulo 21 de la *Tradición apostólica*⁴. El símbolo apostólico se difundió pronto por todo Occidente, y desde el siglo IV se constata la leyenda de su pertenencia a los apóstoles, aunque sólo en el siglo VII (Pseudo-Agustín, *Sermón 240*: PL 39, 2189) ésta se enriqueció con el mito de que cada apóstol había pronunciado uno de sus doce artículos el día de Pentecostés.

Por su carácter local y bautismal, estas profesiones de fe rara vez fueron objeto de controversia entre las comunidades de los primeros siglos. No obstante, es significativa la insistencia con que Ignacio de Antioquía subraya el carácter «verdadero» de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, insistencia que sólo se entiende como réplica a los gnósticos y docetas, para quienes estos acontecimientos sólo existieron en la imaginación de sus testigos (*Traianos*, 9,1-2; *Efesios*,

4. Cf. Apéndice documental, 4, pp. 284-285.

18,2; *Esmirniotas*, 1,1-2). Las cosas cambiarán radicalmente a partir del siglo IV, cuando la Iglesia cuente con el apoyo de los emperadores y éstos quieran imponer sus propias concepciones religiosas, católicas unas veces, arrianas otras. Los concilios ecuménicos aprobarán entonces credos que marginan su primitiva función bautismal para convertirse en estandartes de facciones episcopales o de la iglesia favorecida por el emperador. El primero y más importante de ellos fue el aprobado en Nicea, el año 325, bajo los auspicios de Constantino, como se verá en capítulos siguientes. Adelantemos, sin embargo, que a estos credos ya hay que denominarlos «trinitarios» (pues desarrollan una teología de las personas divinas, de su naturaleza y de sus relaciones) y no, como hasta ahora, «ternarios», que se limitaban a narrar las cualidades y gestas de los componentes de la Trinidad.

3. LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS

El proceso de formación de la llamada gran Iglesia se ha identificado a menudo con la difusión de una sólida organización jerárquica en el ámbito local, provincial, diocesano (las diócesis romanas agrupaban a varias provincias) y hasta universal. Sin negar la verdad que pueda haber en una afirmación tan genérica, ésta es, como veremos enseguida, una visión parcial y simplista, que ignora la complejidad del proceso, los desarrollos desiguales del cristianismo y de sus instituciones en las diversas regiones del Imperio, y que, en todo caso, se parece muy poco a la realidad que atestiguan los escritores eclesiásticos de los siglos II y III.

3.1. Pervivencia de los ministerios carismáticos

El cristianismo se expande inicialmente mediante apóstoles y profetas entusiastas que han conocido a Jesús o a sus primeros discípulos, y que creen sinceramente en la inmediatez de su reino. En un principio, la mayoría de ellos eran misioneros itinerantes, difusores de un mensaje apocalíptico y, en consecuencia, interesados solamente en convencer a sus oyentes, no en organizarlos para una larga espera. Sin embargo, como atestigua el propio Pablo, algunas comunidades recién formadas se dotaron de maestros y supervisores que veían por las necesidades más elementales de cada iglesia y de sus relaciones con las demás. Todas estas personas, fuese cual fuese su denominación (apóstoles, profetas, obispos, presbíteros, diáconos...),

se consideraban revestidas de un carisma o gracia otorgada por Dios que las capacitaba para llevar a cabo su misión.

Como se ha visto en el capítulo III, a finales del siglo I e inicios del II se constata una acelerada desaparición de apóstoles y profetas, los dos títulos carismáticos por excelencia, y la dirección de las comunidades empieza a recaer en obispos o presbíteros elegidos por el pueblo, pero no necesariamente revestidos de una gracia especial. Este proceso se ha valorado a menudo negativamente, como si la desaparición de los líderes carismáticos hubiera supuesto el hundimiento espiritual del cristianismo y el acceso a los puestos directivos de un puñado de oportunistas, ansiosos de poder y fortuna, que constituyeron una jerarquía clerical alejada no sólo de los fieles, sino también del evangelio de Jesús. Las fuentes disponibles no avalan, creo, estos extremos.

El declive de los carismas es un hecho cierto. Pero se explica más por razones sociológicas que por un cambio premeditado de sus fieles y dirigentes. En primer lugar por la propia expansión del cristianismo por todo el Imperio y entre gentes ajenas al judaísmo, más motivadas por la doctrina o la ética de esta religión que por sus primitivos mensajes apocalípticos. Por otra parte, perdido ya el ímpetu inicial de la edad apostólica, quienes se proclamaban apóstoles o profetas inspirados por Dios eran con bastante frecuencia truhanes y embaucadores que sabían sacar el máximo provecho de la ingenuidad de muchos fieles. De ahí que la *Didajé* y *El pastor* adviertan a los fieles sobre los falsos profetas y apóstoles que pretenden vivir más de dos o tres días a expensas de la comunidad. Más significativo aún es que esta picaresca fuera ya conocida entre los gentiles, como ilustra la historia de Peregrino, escrita hacia 170 por Luciano de Samosata: era aquél un adúltero y asesino que se hizo pasar por un profeta y maestro inspirado y recibió infinidad de atenciones y donativos monetarios por parte de numerosos fieles, sobre todo cuando fue encarcelado, siendo finalmente expulsado por razones que desconocemos (*Sobre la muerte de Peregrino*, 11-16). A pesar de todo, estas mismas fuentes confirman que las comunidades del siglo II profesaban una honda admiración hacia maestros, apóstoles y profetas inspirados, y que éstos ejercían en ocasiones su ministerio junto a responsables locales —presbíteros y obispos— de carácter más estable e institucional.

Así, pues, en aquella época no siempre entraban en contradicción ambos tipos de dirigentes, carismáticos por una parte y locales o institucionales de otra, pues éstos eran frecuentemente devotos

sinceros, elegidos por el pueblo y sobre los que indudablemente había recaído la gracia de Dios a los ojos de éste. De hecho, entre los primeros representantes del llamado episcopado monárquico abandonaron confesores y mártires que dieron su vida en la defensa de la fe, como fue el caso, en el siglo II, de Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna y Potino de Lyon. El espíritu profético y carismático siempre gozó de popularidad y estima dentro de la gran Iglesia: en la *Pasión de Perpetua* (inicios del siglo III) un obispo y un presbítero doctor se postran ante los condenados (que rechazan ese gesto humillante) suplicándoles que pusieran paz entre los fieles (*Pas.* XIII), y por las mismas fechas *La tradición apostólica* de Hipólito (cap. 9) reconoce el rango sacerdotal a los confesores que no claudicaron ante los interrogatorios y torturas de sus perseguidores. En fin, todavía durante la persecución de Decio, a mediados del siglo III, los confesores africanos se sienten autorizados a otorgar la reconciliación a los *lapsi* arrepentidos, enfrentándose por ello al obispo Cipriano. Éste, no obstante, reconoce su carisma y recompensa a varios de ellos con el oficio de lector, con derecho a las retribuciones pertinentes, introduciéndolos de este modo en el *cursus ecclesiasticus*.

Fueron, sin embargo, los movimientos milenaristas y las iglesias heréticas, sobre todo la montanista y la marcionita, las que, según vimos anteriormente, siguieron rigiéndose por líderes inspirados, entre los que ni siquiera se hacía distinción de sexo, de manera que también hubo entre ellos profetas, doctoras, diaconisas, sacerdotisas y obispas. Algo lógico, pues el carisma no entiende de géneros, ni de edades, ni de rangos sociales. Aunque estas comunidades lograron mantenerse, siquiera testimonialmente, hasta finales de la Antigüedad, a ellas les aguardaba la suerte de los perdedores y de quienes se empeñan en mantener intacta la pureza de sus orígenes, ignorando la realidad cambiante, social y políticamente, que tanto condicionó la propagación del cristianismo y su patrimonialización por la gran Iglesia.

3.2. Jerarquía y cursus ecclesiasticus

Los cargos de naturaleza local —obispos, presbíteros y diáconos— se fueron, pues, imponiendo de manera gradual y a un ritmo desigual en las diversas regiones del Imperio. Fue un proceso lento cuyas etapas decisivas apenas podemos vislumbrar en las fuentes de los siglos II y III. Desgraciadamente, la obra de Ignacio de Antioquía, el testimonio más ilustrativo al respecto, es hoy objeto de controversia y no podemos asegurar que se feche a inicios del siglo II (como tra-

dicionalmente se ha creído) o a finales del mismo (como hoy tiende a aceptarse). En sus cartas sólo se menciona de pasada a los profetas y se insiste de manera inequívoca en el papel central del obispo como jefe de la comunidad y administrador de los sacramentos. Los presbíteros se limitan a asistirle como consejeros o bien a sustituirle en caso de necesidad. Del obispo se habla siempre en singular, mientras que de los presbíteros y diáconos (a éstos se les menciona poco) se hace en plural, lo que prueba el nacimiento del llamado episcopado monárquico. Aun así, la lectura de sus cartas deja claro que este obispo no es todavía un monarca absoluto, sino más bien el presidente del colegio presbiteral, que actúa —en palabras suyas— a la manera de un senado o consejo asesor (*Tralianos*, 3,1; *Esmirniotas*, 8).

La misma situación parecen ratificar tres importantes documentos de la segunda mitad del siglo II: *a*) la carta del obispo Policarpo de Esmirna a los filipenses, escrita quizá en 117 o 118, que se inicia con las palabras «Policarpo y los presbíteros que están con él»; *b*) la carta de los mártires de Lyon, escrita hacia 167, donde se dice que el obispo nonagenario de la ciudad, Potino, ejercía «el ministerio o diaconía del episcopado de la ciudad» (HE V,1); ambas expresiones indican que el obispo, aunque algo diferenciado del presbiterado, actúa de acuerdo con éste y se siente parte del mismo; *c*) Ireneo de Lyon, que sustituyó en la silla episcopal de esta ciudad al mártir Potino (*ca.* 177), nos da unas informaciones harto curiosas porque, por una parte, defiende que la tradición apostólica se ha transmitido a través de los obispos y pone como modelo a la iglesia de Roma, de la que enumera los 12 primeros, desde Lino hasta su contemporáneo Eleuterio (*Adv. haer.* III,3,2). Pero, por otra parte, a todos los sucesores de los apóstoles, incluyendo los de Roma, los llama indistintamente obispos y presbíteros. Además, Ireneo estima sobremanera los carismas proféticos y alaba a los fieles que, imbuidos por el Espíritu, «hablan lenguas diversas y narran los misterios ocultos de Dios» (*Adv. haer.* V,6,1). A tenor de estos datos, la historiografía moderna suele admitir que durante la segunda mitad del siglo II obispo y presbítero son todavía términos equivalentes, dos maneras de aludir a la misma función y responsabilidad: la situación, por tanto, ha cambiado muy poco con respecto a lo que se documenta en los textos de finales del siglo I (1Tim 3,1-13; Tito 1,7-9; Clemente de Roma, 1Cor 42,44,46,54) o inicios del II (*Didajé*, 15; Hermas, *El pastor*, Vis. II,4,2,3; III, 5,1). Y la autoridad de estos dirigentes se parece más a la de un *pater familias* que a la de un magistrado imperial. La concentración de poderes y de atribuciones en el obispo era ya, sin

embargo, una tendencia imparable, que se acelera en el siglo III, aunque no sin resistencias y severas críticas, como podemos constatar en Tertuliano cuando, en su tratado *De pudicitia* I,6, se burla despectivamente de un *pontifex maximus* (éste era el cargo superior del sacerdocio pagano) y *episcopus episcoporum* que había osado conceder la penitencia a un adulterio, usurpando así una competencia exclusiva de Dios. La preeminencia del obispo es reconocida sin cortapisas en *La tradición apostólica* de Hipólito, que dedica un capítulo a su elección por el pueblo (2), otro a la plegaria de su consagración, pronunciada después de que los obispos asistentes le hubiesen impuesto las manos (3), y otros más a los sacerdotes (7), diáconos (el 8, donde su subraya su dependencia del obispo) y confesores (9). La amplitud de estos capítulos contrasta con la brevedad, apenas un par de líneas, con que despacha las funciones del lector (11) y del subdiácono (13).

Es, en todo caso, Cipriano quien mejor personifica el episcopado monárquico y el que mejor precisó sus competencias, tanto en sus escritos como en su ejemplo, digno y coherente, ante los difíciles problemas que afrontó la iglesia de Cartago entre la persecución de Decio y la de Valeriano (250-258). Sin olvidar su dimensión universal, siempre tiene en mente la iglesia local, que considera «establecida sobre el obispo, el clero y los fieles que han permanecido fieles» (*Ep.* 33,i,2). Es, sin embargo, el primero quien le da unidad y legitimidad, porque nada hay más cierto, a su juicio, que «el obispo está en la Iglesia y que la Iglesia está en el obispo, y que si alguno no está con el obispo, no lo está con la Iglesia» (*Ep.* 66,8). Esto no quiere decir, ni mucho menos, que el obispo pueda hacer y deshacer a su antojo, pues los fieles —la *plebs* dice él— son los únicos con potestad para elegir a sus obispos y también para deponerlos. El obispo (*episcopus*), al que también designa con los términos *sacerdos* (por su ministerio sagrado), *antistes* (porque preside el altar) y *praepositus* (por ser presidente de la comunidad o *fraternitas*), está, pues, en la cima jerárquica, es el responsable de la catequesis, administra los sacramentos, excomulga a los pecadores y reconcilia a los penitentes. Al obispo le siguen en importancia decreciente el presbítero (al que nunca denomina *sacerdos*), que realiza las mismas funciones del obispo por delegación o en ausencia suya, y el diácono, encargado de tareas asistenciales y administrativas (*Ep.* 3). En una escala diferente y muy inferior aparecen otros cargos menores (lectores, subdiáconos, acólitos, exorcistas), cuyo orden jerárquico no se precisa.

El episcopado monárquico estaba en estas fechas aún más desarrollado en Siria, a tenor de la información suministrada por la lla-

mada *Didascalia de los apóstoles*, donde acumula de tal modo los poderes y funciones litúrgicas que los demás cargos quedan prácticamente eclipsados, y sólo se les menciona por su papel de consejeros o servidores (VII,25,7). Precisamente por ello, se alude varias veces a las diaconisas, no como administradoras del bautismo, sino como responsables de que las mujeres que lo recibían (el ritual exigía que se desnudasen al entrar en la piscina bautismal) no fuesen vistas ni tocadas por varón alguno (XVI,12,2-3). No obstante, todavía a finales del siglo IV y principios del V son muchos los teólogos y Padres que defienden la plena igualdad de presbíteros y obispos (Jerónimo, *Ep.* 146,1; Teodoro de Mopsuestia, *Com. 1Tim.* 3; Epifanio, *Pan.* 75,3,3).

En el siglo III no sólo se consolida el papel directivo de obispo en la gran Iglesia, sino que se conforma un auténtico *cursus ecclesiasticus*, a imagen del *cursus honorum* seguido por sacerdotes y magistrados del Imperio. Ello suponía, lógicamente, diferenciar a sus integrantes del resto de los fieles. También éste es un proceso lento y mal documentado: Ireneo de Lyon es de los primeros en distinguir al clero de los laicos, aunque este último término (derivado de la palabra griega *laos*, pueblo) ya había sido usado de manera imprecisa por Clemente de Roma (1Cor 40,5) a finales del siglo I. Ireneo menciona, en efecto, el *ordo* de los presbíteros (*Adv. haer.* IV,26,3,4), y pocos años después el alejandrino Clemente, en su obra *¿Qué rico se salva?*, se sirve del término griego *kleros* para designar a los responsables del culto. Pero es Tertuliano quien, en estos años iniciales del siglo III, hace la más clara separación entre ambos grupos, al llamar a uno *ordo ecclesiasticus* o bien *ordo sacerdotalis* y al otro *plebs* o *laici* (*Exhortación a la castidad*, 7,3; *Prescripciones*, 41,8). Esta terminología la encontramos también en *La tradición apostólica* de Hipólito (4,7-8,10-11,21,23,30), en Orígenes y en Cipriano, como acabamos de ver. Éste, además, recompensa a veces con el rango de lector a fieles destacados por su fe, y nos informa de que tanto este cargo (que en sus orígenes fue una función desempeñada por cualquier fiel) como los de obispo, presbítero y diácono (a los que están vedados los negocios del siglo) reciben una retribución mensual y algunas gratificaciones materiales ocasionales (*Epp.* 1,i; 38,1-2; 39,4-5), es decir, se les paga con el mismo criterio que a los magistrados civiles y militares de la época. Para que el *ordo* clerical cristiano fuese un *ordo* clásico de pleno derecho sólo requería su reconocimiento oficial y recibir del Estado los privilegios pertinentes. Eso es precisamente lo que ocurrirá tras la conversión de Constantino a principios del siglo IV.

3.3. Los primeros concilios

La consolidación de la jerarquía eclesiástica presidida por responsables locales, a la manera de las magistraturas urbanas romanas, acentuó el carácter ciudadano de su autoridad, y al igual que el Imperio lo constituyan una constelación de municipios, así el cristianismo se conformó como una federación de iglesias locales. El particularismo y las diferencias intereclesiásticas en materia doctrinal, disciplinaria y ritual fue, en consecuencia, palpable desde los primeros tiempos.

No obstante, ninguna comunidad cristiana se consideró nunca a sí misma como una célula aislada de las demás. Por el contrario, la comunión entre iglesias y entre cristianos individuales fue algo muy intenso desde los primeros tiempos y contribuyó a unificar criterios en todos los ámbitos. Así lo prueba la acogida fraternal que las iglesias solían dispensar a viajeros y transeúntes cristianos de otras comunidades y, sobre todo, las intensas relaciones epistolares entre unas iglesias y otras. Recordemos que la obra conservada de Pablo son 14 cartas (la mitad deuteropaulinas), que en el Nuevo Testamento se incluyeron otras epístolas atribuidas a diversos apóstoles (Pedro, Santiago, Juan, Judas) y que tanto el evangelio de Lucas como el Apocalipsis pertenecen al género epistolar, incluyendo este último siete cartas auténticas. La primera literatura cristiana sigue esta tradición: a Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo los conocemos por su correspondencia con diversas iglesias, y lo mismo ocurre con el martirio de éste y con la masacre de Lyon, ambos dados a conocer epistolamente. En la segunda mitad del siglo II, según informa Eusebio (HE IV,23), el obispo Dionisio de Corinto mantuvo una intensa relación epistolar con muchas iglesias, dirigiendo siempre sus cartas a las comunidades de fieles («a la iglesia que peregrina», decía él), no al clero, aunque en la dirigida a Roma menciona a su obispo Sotero. La mitad de la obra conservada de Cipriano se compone de cartas, su principal medio para plantear sus problemas a terceros, para ofrecer consejos y soluciones o simplemente para mostrar la comunión de la iglesia cartaginesa con otras repartidas por todo el mundo. Durante toda la Antigüedad los cristianos serán prolíficos escritores de cartas: los epistolarios de Jerónimo, Ambrosio o Agustín son una fuente importantísima del cristianismo del siglo IV. Todos ellos escribieron cientos de cartas, y de un coetáneo suyo, Isidoro de Pelusium, se han conservado más de dos mil.

Téngase, además, en cuenta que, por lo general, estas cartas no tenían el carácter privado que tienen hoy. En su mayoría eran docu-

mentos abiertos, que se leían a la comunidad receptora públicamente, se comentaban en sus reuniones litúrgicas y, a veces, se copiaban (con más o menos fidelidad) y se reenviaban a otras iglesias. Es lo que ocurrió con las cartas de Pablo y de los Padres apostólicos. Por otra parte, los cristianos no solían escribir en los clásicos rollos o volúmenes de papiro, sino en humildes hojas de pergamino (*membra-nae*), con las que solían formar códices (el antecedente más próximo del libro moderno) económicos y de fácil manejo. Muchas de estas cartas, sobre todo las de Pablo, fueron reunidas y difundidas por toda la cristiandad, si bien su número y orden variaban de unos códices a otros. Señalemos, en fin, que al no existir un servicio postal y ser transportadas las cartas por amigos o viajeros ocasionales, tardando a menudo meses en llegar a su destino, no era raro que su contenido fuese divulgado —a veces maliciosamente— en las diversas etapas del trayecto, algo que sacaba de quicio a Jerónimo, quien supo lo que se le decía en algunas cartas... antes de recibirlas.

Viajes y correspondencia fortalecieron la comunión intereclesiástica, pero donde los problemas comunes empezaron a ser tratados y resueltos de manera formal fue en los concilios o sínodos que reunían a representantes de iglesias cercanas o pertenecientes a la misma provincia. El prototipo conciliar por excelencia fue la reunión que tuvieron los apóstoles en Jerusalén, sobre el año 59, para decidir en qué condiciones se debía admitir a los conversos procedentes de la gentilidad (Hch 15,1-29). Los primeros concilios de los que tenemos noticias se celebraron mucho más tarde, ya a finales del siglo II, y en ellos algunas iglesias de Asia Menor afrontaron los problemas planteados por los montanistas y por las discrepancias sobre la fecha en que había de celebrarse la Pascua. Esta última cuestión sería también tratada en diversos sínodos de Palestina, Roma y las Galias.

Los primeros concilios occidentales de los que tenemos noticias más precisas se fechan ya en el siglo III y en ellos se abordaron cuestiones de tipo disciplinario. Hacia el año 220 un concilio presidido por el obispo cartaginés Agripino reunió a setenta obispos africanos que trataron sobre la penitencia que debía imponerse a los adulteros. Por las mismas fechas se celebraron otros concilios en Cartago e Iconio (Asia Menor) para discutir la validez del bautismo administrado por herejes. Uno de los sínodos más concurridos de la época congregó en Cartago a más de noventa obispos, bajo la presidencia de Donato, antecesor inmediato de Cipriano, que acordaron depo ner, por hereje, al obispo de Lambesa y prohibir al clero ocupar car

gos de carácter civil (Cipriano, *Ep. 1,i,2*). En los primeros sínodos alejandrinos de los que tenemos noticia se acordó expulsar a Orígenes y privarlo de su rango sacerdotal, acuerdo que pronto sería ratificado por otro concilio celebrado en Roma.

Entre los concilios más trascendentales de estos años se encuentran los que afrontaron las secuelas de la persecución de Decio, durante la cual muchos cristianos, los llamados *lapsi*, habían apostatado de diversos modos: unos habían acudido voluntariamente a sacrificar (*sacrificati*), otros se limitaron a ofrecer incienso (*thurificati*) y otros, en fin, lograron mediante amistad o soborno un certificado de haber sacrificado (*libellatici*), cosa que no habían hecho. Restablecida la paz, se planteó el problema de si estos *lapsi* podían ser perdonados y readmitidos en la comunidad cristiana: para algunos intransigentes, no había lugar porque sólo Dios podía perdonarlos; para otros de espíritu más tolerante, entre ellos bastantes confesores, se les podía perdonar y readmitir sin dilación. Un concilio reunido en Roma el año 251 excomulgó por su intolerancia a Novaciano, y en Cartago se celebraron cuatro concilios para solventar el problema de los *lapsi*, acordándose reconciliar de inmediato a los *libellatici* que habían hecho penitencia, y someter a ésta durante tres años a *sacrificati* y *thurificati*. En el segundo de estos concilios también se prohibió a los *lapsi* acceder a la clericatura y en el tercero reconocer la legitimidad del bautismo de los recién nacidos (Cipriano, *Epp. 45, 48, 49, 57, 64*).

En el cuarto de estos concilios africanos, celebrado el año 254, se dio respuesta a un problema planteado por las comunidades hispanas de Mérida y de León-Astorga (estas dos ciudades parecen formar una sola iglesia), cuyos obispos habían claudicado durante la persecución de Decio y fueron por ello depuestos y sustituidos a iniciativa de los fieles. Pasado unos años, los obispos depuestos pidieron ser rehabilitados y recuperar su silla episcopal, encontrando su petición el beneplácito de algunos feligreses y del papa Esteban. En cambio, otros fieles de estas ciudades y algunos obispos del entorno, además de los que fueron nombrados en lugar de los *lapsi*, se opusieron a esta rehabilitación y apelaron a Cipriano. Éste trató el problema en el sínodo antes citado y dio la razón a los demandantes, entrando así en una contradicción insalvable con el papa y con todos los que apoyaban a los obispos apóstatas (Cipriano, *Ep. 67*).

En los años siguientes tuvieron lugar otros importantes concilios en Cartago, destacando el celebrado el 1 de septiembre de 256, en

el que se declaró nulo el bautismo administrado por herejes. En consecuencia, quienes habían sido bautizados por una iglesia herética y querían ingresar en la iglesia presidida por Cipriano, debían ser bautizados de nuevo. La iglesia de Roma, en cambio, reconocía la validez del bautismo de herejes y a los conversos no se les volvía a bautizar, sino que se les admitía directamente mediante el sencillo ritual de la imposición de manos. Estas discrepancias estuvieron a punto de provocar un cisma entre Roma y Cartago, pero el estallido de una nueva persecución, la de Valeriano, donde murieron Esteban (257) y Cipriano (258), hizo que se restableciera la paz entre ambas iglesias.

También nos han llegado noticias de algunos sínodos de las iglesias orientales celebrados en la segunda mitad del siglo III, destacando entre ellos el que condenó, en 268, al obispo Pablo de Samosata por sus ideas monarquianas y por su comportamiento inmoral y prepotente. Lo peculiar de este caso es que Pablo se negó a aceptar las decisiones conciliares y a abandonar los edificios eclesiásticos. Los obispos pusieron estos hechos en conocimiento del emperador Aureliano, que dio la razón a quienes estuviesen en comunión con el episcopado de Roma e Italia. Esta apelación a un emperador pagano (incluso perseguidor según la tradición) constituye el primer antecedente de este tipo de recursos a las autoridades civiles por parte de clérigos, y de la aceptación por todos del veredicto imperial como última instancia en cuestiones de disciplina eclesiástica. En esta ocasión, sin embargo, la decisión de Aureliano no fue probablemente ajena a la guerra que entonces sostenía con el reino de Palmira, a cuyos servicios se suponía que estaba Pablo de Samosata.

Algunos de estos concilios reunieron no sólo a obispos y clérigos de varias provincias, sino a otros de iglesias más lejanas, bien fuera porque estaban de paso, bien por haber sido expresamente invitados. Esto fue cada vez más frecuente en Roma y en Cartago, donde, según hemos visto, no era extraño que acudiesen fieles y clérigos de toda la cristiandad para plantear problemas de sus propias iglesias. De este modo, las asambleas conciliares no sólo fortalecieron la cohesión doctrinal y disciplinaria de las iglesias locales, sino que contribuyeron a despertar su conciencia de pertenecer a una Iglesia católica, es decir, universal, un calificativo que reivindicaban para sí todos los cristianos, incluyendo aquellos anatematizados como herejes.

Los concilios de esta época, cuyo papel unificador será en parte asumido por los futuros metropolitanos y patriarcas, tenían un mar-

cado carácter democrático, respetando la igualdad de todas las comunidades representadas. Cipriano lo recordaba al abrir las sesiones del concilio de 256, animando a los padres sinodales a pronunciarse sin temor porque nadie de los presentes era superior a los demás, ni podía arrogarse el título de «obispo de obispos» (*Sententiae episcoporum*, prol.: CSEL 3/1, p. 436). No obstante, todos los concilios norteafricanos, que solían congregar a dirigentes de la Proconsular, Mauritania y Numidia, estuvieron presididos por el obispo de Cartago, lo que prueba que a esta ciudad se le reconocía de hecho cierta preeminencia no escrita sobre las demás. Otro tanto ocurría con ciudades como Alejandría, Antioquía y Roma, cuyo prestigio religioso fue reconocido *de iure* en el canon 6 del concilio de Nicea.

3.4. *El primado de Roma*

Casi toda la cristiandad reconoció siempre a Roma la preeminencia espiritual antes aludida. En primer lugar, por ser la capital del Imperio y la ciudad más grande e importante del mundo conocido (*pro magnitudine sua*, escribe Cipriano, *Ep. 52,2,3*), donde confluían cristianos de todas partes y se confrontaban todas las corrientes que inspiraban a las diversas iglesias. En segundo lugar, por su prestigiosa tradición apostólica, que se remontaba a Pedro y Pablo, dándose pronto por sentado que ellos fueron sus fundadores, cosa históricamente incierta. A Pedro se le llegó a considerar como el primero de sus obispos, lo cual resulta aún más anacrónico.

Por estas razones, la doctrina y la disciplina litúrgica vigente en Roma servían de referencia a otras muchas iglesias de Oriente y Occidente, pero nada prueba que en los siglos I y II se le reconociera un rango o autoridad superior a otras iglesias. Por el contrario, las diferencias entre ellas eran aceptadas porque no había una pauta única, ni menos aún sacralizada, y eran muchas las que podían enorgullecerse de haber sido fundadas por Pablo o por otros apóstoles. Así se puso de relieve cuando el papa Aniceto mostró su contrariedad porque algunos cristianos de Asia celebraban la pascua el día 14 de Nisán (por lo cual eran llamados cuartodecimanos), siguiendo en esto el calendario judío. La iglesia de Roma y otras muchas, en cambio, no observaban esta festividad o lo hacían el domingo siguiente. Aniceto y el obispo Policarpo de Esmirna trataron personalmente estas desavenencias, sin llegar a un acuerdo. No obstante, el papa, en señal de fraternal comunión, cedió en su iglesia a Policarpo la cele-

bración de la eucaristía y ambos se separaron en paz⁵. Cipriano justifica teológicamente esta situación en su tratado *De unitate ecclesiae*, cuando reconoce a la iglesia de Roma la primogenitura del cristianismo, dado que Jesús se la había concedido a Pedro cuando lo bendijo diciéndole «tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18). Este privilegio petrino, según razona Cipriano, fue luego extendido a los demás apóstoles por el Resucitado, cuando se presentó ante ellos, les insufló a todos el Espíritu Santo y les dijo: «a quienes perdonareis los pecados, perdonados les son; a quienes los retuviereis, retenidos quedan» (Jn 20,23). Los obispos, sucesores de los apóstoles, son por tanto iguales, y al de Roma sólo se le reconoce cierta preeminencia espiritual por la grandeza de la ciudad y la primogenitura que Jesús le reconoció a Pedro.

El primer papa que, según nuestras fuentes, intentó imponer a otros la doctrina y usos romanos fue Víctor (189-199). El conflicto surgió de nuevo con algunas iglesias orientales en torno a la fecha de la Pascua, y en esta ocasión Víctor amenazó con la excomunión a los cuartodecimanos. Fueron, sin embargo, muchos los fieles que se enfrentaron a semejante pretensión uniformadora, le recordaron al papa que esta diferencia había sido aceptada fraternalmente por sus antecesores y que la fecha del 14 Nisán fue seguida por los apóstoles Juan y Felipe así como por numerosos mártires y obispos de Asia. Es significativo que Ireneo, obispo de Lyon, se encontrara entre quienes defendían el derecho de los cuartodecimanos a seguir sus propias tradiciones y entre quienes veían desproporcionadas, y un grave peligro de cisma, las amenazas de excomunión formuladas por Víctor contra los disidentes. Pues Ireneo comulgaba con las costumbres de Roma (incluyendo la celebración dominical de la Pascua) y, como ya vimos, a él se debe uno de los primeros y más encendidos elogios de esta iglesia (*Adv. haer.* III,3,2-3), por haber mantenido impoluta la tradición recibida de sus fundadores, los apóstoles Pedro y Pablo, y gozar en consecuencia de «un origen superior» (*potentior principalitas*). Desgraciadamente, el original griego en que escribió Ireneo se ha perdido y no hay acuerdo entre los historiadores sobre el significado que cabe dar a esta traducción latina. Pero nadie discute, en todo caso, que para Ireneo la preeminencia romana es de orden espiritual y se basa en su tradición apostólica⁶.

5. Cf. Apéndice documental, 5.2, pp. 285-286.

6. Cf. Apéndice documental, 5.1, p. 285.

El relato de Eusebio (HE V,24) sobre esta polémica⁷ deja en penumbra aspectos fundamentales, y ello nos impide saber con certeza lo que realmente separaba a unas iglesias de otras. Pues el texto eusebio también se puede interpretar en un sentido más favorable a Víctor: cabe, en efecto, la posibilidad de que este papa no se enfrentara a ninguna iglesia de la remota provincia de Asia, sino a comunidades formadas en Roma con fieles procedentes de esa región y que seguían sus costumbres de origen, en concreto la celebración pascual el día 14 Nisán. Como recuerda Eusebio, estos cristianos se diferenciaban también por los días de ayuno que tenían lugar con ocasión de esa festividad. En otras palabras, podía suceder que estos cristianos mostraran su dolor por el recuerdo de la muerte de Jesús en unos días en que no lo hacían los cristianos romanos, y que, por el contrario, festejaran y exteriorizaran la alegría de la resurrección cuando los de Roma conmemoraban apenados la pasión de Cristo. Las diferencias de fecha, por tanto, pudieron llevar a enfrentamientos entre las diversas comunidades que convivían en la capital del Imperio, siendo además menospreciados los cuartodecimanos por seguir un uso judío. Si esto fue así, el papa Víctor sólo habría tratado de poner orden dentro de la ciudad, como era su deber, obligando a las comunidades de origen asiático a respetar la liturgia romana.

Con el papa Esteban (254-257) encontramos un nuevo y ahora inequívoco intento de imponer su liturgia y su doctrina a otras iglesias, en especial a las del norte de África, en lo referente al bautismo de herejes, controversia que vimos anteriormente. Esteban se justificó con argumentos teológicos, apelando incluso al tratado *De unitate*, escrito años atrás por Cipriano, cuyas ideas interpretaba tendenciosamente en provecho propio, es decir, de la supuesta preeminencia eclesiástica y jurídica de Roma. Como era de esperar, Cipriano se opuso frontalmente a Esteban y es probable que, para evitar estas manipulaciones de su tratado, escribiese ahora una nueva edición del mismo, suprimiendo los párrafos ambiguos de los que se valía Esteban e incluyendo algún otro subrayando la plena igualdad apostólica y episcopal. Ésta podría ser la explicación de que este tratado nos haya llegado en dos versiones ligeramente distintas. Sabemos, en fin, que Cipriano contó en ese caso con la solidaridad de otros obispos, en particular de Firmiliano de Cesarea, que le envió una carta⁸ identificándose con la doctrina cartaginesa sobre la inva-

7. Cf. Apéndice documental, 5.2, pp. 285-286.

8. Cf. Apéndice documental, 5.3, p. 286.

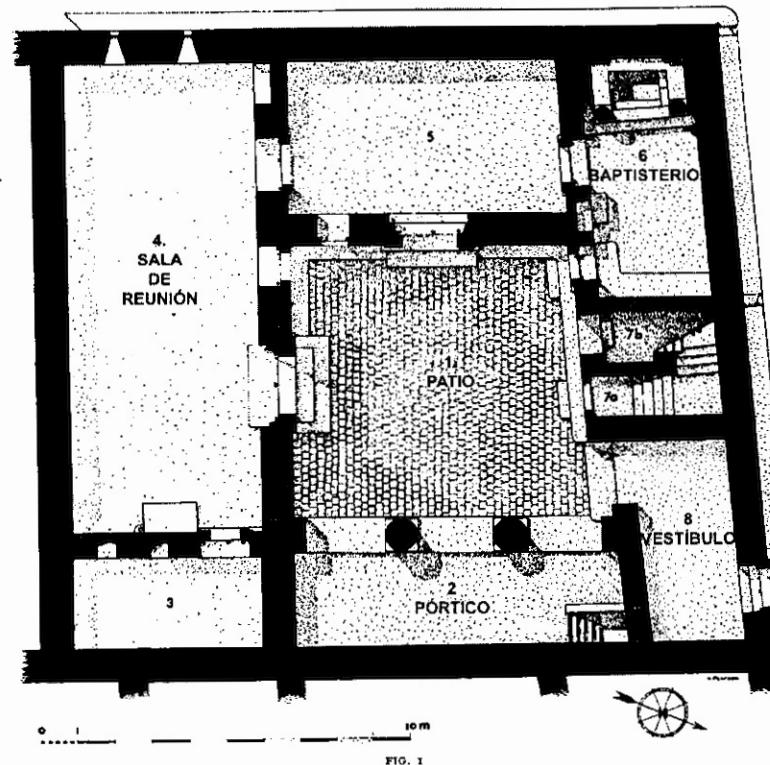
litez del bautismo impartido por herejes, y criticando duramente las falsedades en las que Esteban fundaba sus aspiraciones hegemónicas (Cipriano, *Ep.* 75, V,1 - VI,1).

4. CULTO Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

La historiografía eclesiástica tradicional ha magnificado de tal modo la conversión de Constantino, que la historia del cristianismo se supone indiscutiblemente dividida en dos grandes períodos, separados por este singular evento. Esta tesis, muy discutible, ha eclipsado la transformación de no menor calado que sufrió el cristianismo en la primera mitad del siglo III, época en que se fragua la ortodoxia y las fórmulas de fe, el *cursus ecclesiasticus*, la institucionalización de los concilios y la preeminencia de Roma. Los cambios afectaron igualmente, y en no menor grado, como veremos seguidamente, a los ritos y a la disciplina eclesiástica.

Debemos tener en cuenta que la liturgia y el culto no son ajenos, ni en su significado espiritual ni en su evolución, al entorno social y cultural. En el caso del cristianismo esta evolución es particularmente significativa porque, en cierto modo, arrancó de la nada y durante sus tres primeros siglos de existencia se caracterizó por la diversidad y la improvisación, de manera no muy distinta a lo que acaeció en otros ámbitos ya estudiados de su historia. Baste recordar que, tras la destrucción del templo de Jerusalén y su distanciamiento de las sinagogas judías, los cristianos no mostraron interés por definir sus propios lugares de culto. Peregrinos de este mundo, decían ser ellos mismos el templo de Cristo y no necesitar lugar alguno para su veneración. Los textos neotestamentarios insisten en esta idea y hablan de reuniones de discípulos y primeros conversos en casas particulares, donde se impartían enseñanzas, se rezaba o se compartían alimentos consagrados en el nombre de Cristo (Hch 1,2; 12,20...). Pablo llama a sus comunidades «las iglesias que se reúnen en la casa de...» y todavía a inicios del siglo III Clemente de Alejandría gusta destacar esta peculiaridad, algo que, por el contrario, desconcertaba a griegos y romanos y reforzaba sus prejuicios contra la *supersticio* cristiana:

¿No es cierto que nosotros no encerramos en templos hechos por manos al que contiene todo? Pues ¿qué obra de albañiles, de canteros, de arte servil podrá ser santa? [...]. Llamo iglesia no al recinto,



PLANO. 3 Dura-Europos (Siria). Planta de la *domus Ecclesiae* (primera mitad del siglo III). Fuente: C. H. Kraeling, *The Excavation at Dura-Europos. The Christian Building*, Dura-Europos Publications, New Haven, 1967, fig. 1.

sino a la congregación de los elegidos. Mejor es este templo para aposentar la grandeza de la dignidad de Dios (*Strom.* 7,5,28-29).

No es, por tanto, sorprendente que los primeros testimonios fidedignos sobre edificios eclesiásticos aparezcan tardíamente, ya iniciado el siglo III, época en que muchos autores aluden a ellos, y a la que se remontan los restos arqueológicos de la iglesia y baptisterio de Dura-Europos, en la ribera del Éufrates, destruida por los persas el año 256 y sacada a la luz tras la primera Guerra mundial por arqueólogos franceses y americanos.

Los primeros cristianos sí santificaron muy pronto el domingo por ser el día de la resurrección, lo denominan «día del Señor» y en él celebran sus reuniones eucarísticas (Ap 1,10; *Didajé*, 14,1; Ignacio de Antioquía, *Magnesios*, 9,1-2; Justino, *Apol.* I,67,3-8). Cuando el gobernador Plinio (*Ep.* 10,96) informa a Trajano sobre las costumbres de los cristianos y le dice, entre otras cosas (ver texto completo en el capítulo siguiente), que se reúnen en un día determinado (*stato die*), se refiere con toda probabilidad al domingo, el primer día de la semana para ellos. Como antes se ha dicho, ni siquiera es seguro que en los dos primeros siglos todas las iglesias celebraran la Pascua, aniversario de la pasión y resurrección de Cristo. Sabemos que lo hacían algunas de Asia Menor y que eran tachadas de judaizantes porque coincidía con la fecha de la pascua judía. Por esto, cuando se extendió esta conmemoración acabó fijándose en el domingo siguiente al 14 Nisán y así quedó sancionado en el concilio de Nicea. De este modo, con la festividad dominical vinieron a relacionarse los ritos principales del cristianismo, y muy en particular el bautismo y la eucaristía, de los que nos ha llegado una rica información.

4.1. Los rituales de iniciación. El bautismo

Los primeros cristianos especularon muy poco sobre sus rituales. A los conversos sólo se les pedía que reconociesen a Cristo como Mesías o Hijo de Dios, tras lo cual recibían el bautismo, rito de origen judío, y con él el Espíritu Santo. A veces esto se conseguía con la simple imposición de manos. El escaso desarrollo del ritual explica que algunos fieles administraran el bautismo no en nombre de Cristo, sino en el suyo propio, cosa que censura Pablo (1Cor 1,12-16). Tampoco era raro el bautismo colectivo, sobre todo de familias enteras (Hch 8,12,16; 10,48; 1Cor 1,16), e incluso había quien se bau-

tizaba por los difuntos, para hacerlos así partícipes del reino de Dios (1Cor 15,20-29). En el Nuevo Testamento el relato bautismal más completo es el del eunuco etíope: Felipe lo adoctrina brevemente, mostrándole cómo el profeta Isaías anuncia a Jesús, el eunuco profesa su fe en Jesucristo Hijo de Dios y acto seguido Felipe lo bautiza en el agua (Hch 8,26-38). La profesión cristológica no era la única, sino que coexistió, según hemos visto, con la de tipo ternario. En ausencia de normas rígidas, esto no creaba problema alguno, y de hecho la *Didajé* menciona las dos profesiones de fe: es probable que la cristológica fuera utilizada por los judeo-cristianos y que la ternaria lo fuese por las comunidades procedentes de la gentilidad. Ignacio de Antioquía (*Esmirniotas*, 8) subraya que el ministro del bautismo y de la eucaristía deberá ser el obispo.

En la literatura apostólica y apologética se hace ya alusión a la preparación exigida para recibir el bautismo: el aspirante era instruido y debía someterse a unos días de ascisión, oración y ayuno, en los que estaba acompañado de otros fieles. Justino, en el pasaje que reproducimos en el apéndice documental⁹, distingue dos etapas en la catequesis, una abierta a todos y otra, más breve, para los que definitivamente deciden bautizarse. El rito, muy sencillo, finaliza con una celebración eucarística. Tertuliano fue el primero que consagró un tratado (*De baptismo*) a este rito iniciático: en él ya se denomina catecúmenos (término de origen griego), *audientes* y *auditores* a los cristianos que se preparan doctrinal y éticamente con este fin, se señala la Pascua como el día ideal para recibirla (19,1-3) y se habla por primera vez en Occidente de la bendición del agua bautismal (*De bapt.* 4,4). Como ya era tradicional, la sinaxis eucarística cierra el rito.

La tradición apostólica consagra varios capítulos (15-21 y 27) al catecumenado y al bautismo. En esta obra se observa cómo el rito, sin perder su sencillez y sobriedad, se ha hecho más complejo, con diversas unciones de aceite, una amplia profesión ternaria, renuncia a Satán, signo en la frente, beso de la paz y eucaristía bautismal bajo diferentes especies (pan, vino, agua, leche y miel). El catecumenado duraba tres años, período que el posterior concilio de Elvira reduce a dos (can. 42), pero los «elegidos» recibían una instrucción intensiva, acompañada de ayunos, oraciones y exorcismos, los días previos al bautismo. Éste se administrará primero a niños y varones y luego a las mujeres, siendo su momento culminante la renuncia a Satán y la profesión de fe. Lo más llamativo de esta obra es la rigurosa se-

9. Cf. texto 6.1, pp. 286-287.

lección social de los aspirantes¹⁰: los esclavos necesitan la autorización de sus amos, y son muchas las profesiones que impiden recibirla, tantas que cabe sospechar frecuentes infracciones de tan rígida norma. En estos escritos se afirma a menudo que el ministro del bautismo es el obispo o, en su lugar, el presbítero o el diácono, aunque cualquier fiel podía administrarlo a un enfermo grave (concilio de Elvira, can. 38). Excluida del sacerdocio en la gran Iglesia, la mujer no presidía ningún ritual: en la *Didascalia apostolorum* (XV,9), texto sirio del siglo III, se permite a las diaconisas que asistan a las mujeres que van a bautizarse, pero sólo para evitar que éstas sean vistas o tocadas por ningún varón.

4.2. Penitencia y vida religiosa

Con el bautismo no sólo se entraba en la comunidad de fieles, sino que todos los pecados quedaban borrados. Pablo lo veía como una renovación de la muerte y resurrección de Cristo, teología que sólo adquiere fuerza en fechas tardías, cuando se generalizó la costumbre de celebrar los bautismos durante el domingo pascual. Pero la identificación del neófito con Cristo comportaba el compromiso de una vida casi perfecta, pues si bien las faltas leves podían redimirse con oraciones o buenas obras, los pecados graves (diferentes según lugares y épocas) sólo podían ser perdonados por Dios. Naturalmente, estas exigencias de perfección fueron incumplidas con mucha frecuencia y las comunidades debieron encontrar una rápida solución a este problema.

El pastor de Hermas (Vis. II,2; Mand. IV,1-3), fechado a principios del siglo II, es el primer texto que informa sobre la potestad de la Iglesia para reconciliar a estos pecadores, aunque precisando que solamente una vez en su vida. Esta penitencia, a la que suele denominarse oficial, eclesiástica o canónica (el calificativo de «pública» puede resultar equívoco, porque da a entender una penitencia privada, inexistente entonces), sería la única vigente durante toda la Antigüedad. Su implantación, que equivalía a un segundo bautismo, no suponía menoscabo alguno del bautismo iniciático, ni tampoco del compromiso moral asumido por los neófitos. La expiación de un pecado grave requería un penoso y prolongado esfuerzo, si no se quería quedar definitivamente apartado de la comunidad, es decir, excomulgado.

10. Véase Apéndice documental 6.2, pp. 287-288.

Tertuliano, que en su etapa montanista negaría la capacidad de la Iglesia para perdonar los pecados graves (*De pudicitia*, 21-22), escribió previamente un tratado sobre la penitencia donde sí reconocía esta expiación eclesiástica bajo severas condiciones. El pecador, tras reconocer su culpa ante Dios, debía someterse a una dura mortificación: cilicios, ayunos, llantos, oraciones, súplicas a los hermanos de fe, vigilias, vestidos harapientos... tanto en la puerta de la iglesia como en el sitio reservado en su interior a los penitentes (*De paenitentia*, 7-9). Al obispo competía conceder la reconciliación, una prerrogativa que defenderá con celo extremado el episcopado de la época: Cipriano, según vimos, se enfrentó a los confesores que se consideraban legitimados para reconciliar a los apóstatas, y otro tanto hubo de hacer en las mismas fechas el papa Cornelio frente a Novaciano y los novacianistas que, como los montanistas, negaban la potestad eclesiástica de redimir las faltas graves. Concilios posteriores, como el de Elvira (can. 32), ratificarán este poder exclusivo del obispo para excomulgar y reconciliar a los penitentes de su feligresía, si bien el tema también podía tratarse en los propios sínodos (Cipriano, *Ep. 75,iv,3*). El rigor penitencial no hizo sino acentuarse con el paso de los años, hasta el punto de que los penitentes quedaban marcados tras su penosa expiación y durante el resto de sus vidas debían observar un estricto comportamiento moral (incluyendo una plena continencia sexual, estuviesen o no casados) y les estaba prohibido entrar en la milicia, ejercer cargos públicos y acceder a la clericatura.

Semejante rigor se hizo cada vez más intolerable, debido al aumento progresivo de las conversiones y a la consiguiente relajación espiritual y moral de las comunidades. Eran muchos los que se convertían sin convicciones firmes y no pocos los que veían en el *cursus ecclesiasticus* una buena opción para alcanzar poder y prestigio. La corrupción, la degradación moral y las ambiciones personales empezaron a ser moneda corriente en el seno de la Iglesia: Eusebio (HE VIII,1,7) llega a decir que la última gran persecución era un castigo divino por el profundo declive religioso y moral de la segunda mitad del siglo III. Pero ya Tertuliano advierte en la obra citada que la mayor parte de los fieles esquivan la penitencia y sienten herido su amor propio si deben someterse a ella: se parecen —dice— a quienes padecen una grave enfermedad en sus partes íntimas, la ocultan a los médicos y perecen así con su pudor (*De paen. 10*). En esta situación, un número creciente de cristianos, sobre todo los poderosos que no soportaban humillarse ante los demás cumpliendo penitencia, optaron por no bautizarse y mantener su condición de catecúmenos

hasta el final de sus vidas, a la espera de ser bautizados en su vejez o en el lecho de muerte. El catecumenado dejó entonces de ser un período de preparación para el bautismo, intensa y rigurosa, y se convirtió, para muchos, en una forma cómoda y poco comprometida de ser cristianos. Y a quienes cometían graves faltas estando ya bautizados, especialmente si eran jóvenes, la Iglesia les permitió «hacer penitencia» (no «hacerse penitentes») de manera indefinida, hasta que el obispo consideraba oportuno absolverlos. La solución definitiva, documentada al final de la Antigüedad, consistiría en admitir el perdón reiterado de los pecados, estableciendo una penitencia «tarifada», basada en donativos y buenas obras, según la gravedad de los pecados.

4.3. Eucaristía y solidaridad comunitaria

Siguiendo la liturgia judía de la mesa, en la que participó probablemente el propio Jesús (Mt 26,26-30), los primeros cristianos solían reunirse en comidas cultuales de fraternidad donde, como rasgo original, rememoraban su muerte, su doctrina y su resurrección. Este ágape se iniciaba con la fracción del pan y una bendición o acción de gracias (*eucaristía* en griego) que también se repetía al final, durante la consumición del vino. Tal parece ser el esquema del rito eucarístico más primitivo, según se percibe en algunos textos de Pablo (1Cor 10,16-17; 11,23-26), el evangelio de Lucas (Lc 22,17-20; 24,30) y la *Didajé* (9-10). Por Pablo también sabemos que en Corinto estas comidas no siempre discurrían en el debido clima de fraternidad y reconocimiento: mientras los pobres pasaban hambre, los ricos comían aparte, se saciaban e incluso se embriagaban, escandalizando de este modo a los más piadosos (1Cor 11,18-22). Con toda probabilidad, esos cristianos a los que critica Pablo trasladaban espontáneamente a estas comidas litúrgicas el espíritu desenfadado y jocoso que solía reinar en los banquetes helenísticos en memoria de los difuntos. De ahí que paulatinamente se fuese separando el banquete cristiano propiamente dicho, que perdió así gran parte de su significado religioso, de las reuniones donde se rezaba, se leían y comentaban las Escrituras y se partía y consagraba el pan, consumiéndolo seguidamente, junto al vino, como símbolos de la carne y sangre de Cristo. De este modo tomó forma el rito eucarístico, que no sólo rememoraba la vida y las enseñanzas de Jesús, sino que actualizaba su presencia viva entre los creyentes. Como se dijo anteriormente, el domingo era el día predilecto para su celebración, aunque algunas comunidades lo hacían varias veces a la semana o diariamente, y usualmente en casas particu-

lares y de madrugada (Hch 2,46; 20,7; Plinio, *Ep.* 10,96). Con este rito, según vimos, culminaba la liturgia bautismal, ocasión en la que también se consagraban otros alimentos, en especial agua (símbolo de purificación y de la vida eterna: Jn 4,13-14), pescado (que ya Jesús, incluso resucitado, compartió con sus discípulos: Lc 42-43; Jn 6,11; 21,13), leche y miel (símbolos de la Tierra Prometida, es decir, del reino de Dios), pero estos alimentos se constatan mucho menos que el pan y el vino y, salvo entre algunos grupos heréticos, desaparecieron pronto de las ceremonias eucarísticas (Tertuliano, *De corona*, 3,2-3; Hipólito, *La tradición apostólica*, 21).

La naturaleza y desarrollo de la eucaristía dominical la expone con cierto detalle Justino (*Apología* I, 67,3-8) a mediados del siglo II. Por entonces ya incluye lecturas de los profetas y de las «memorias de los apóstoles», comentarios homiléticos a cargo de «quien preside», oraciones, ofrendas de los alimentos y distribución a los fieles de las especies consagradas. Éstas también se envían a los ausentes, por lo que es posible que las amenazas de excomunión formuladas por el papa Víctor contra las iglesias de Asia, antes mencionadas, consistieran en no enviarles el llamado *fermentum*, es decir, los alimentos consagrados por él (el único que podía hacerlo en su calidad de obispo). Esta costumbre explica, en todo caso, que *La tradición apostólica* aconseje en su capítulo 37 que se tenga «cuidado de que un infiel no guste la eucaristía, ni un ratón ni otro animal, y de que nadie la vuelque ni la derrame, ni la pierda».

Los escritores y las obras de los siglos II y III aluden con frecuencia a las asambleas eucarísticas, presididas por el obispo o los presbíteros, si bien en estos años, por el carácter misterioso que envuelve tanto a éstas como al bautismo (la llamada *disciplina arcana*), son escasas, si no nulas, las especulaciones de tipo teológico sobre su significado: curiosamente, será a partir del siglo siguiente, época en que estos rituales se hacen públicos y masivos, cuando serán objeto de elucubraciones sutiles acerca de su naturaleza sacramental, de su simbología cristológica y soteriológica, de la que ya adelantó Pablo ideas fundamentales, y de su trascendencia espiritual para el individuo que participa en los mismos y entra así en comunión con Cristo y su Iglesia. Pero en estos primeros siglos lo que más destaca es su importancia para la cohesión de la comunidad y para la formación moral y religiosa de los fieles, como ya se aprecia en Hechos (2,42-47):

[...] perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones [...] Y día por

día, partiendo el pan en sus casas, tomaban el sustento con regocijo y sencillez de corazón, alabando a Dios.

En la obra antes citada Justino menciona los donativos voluntarios que los asistentes entregaban al final de estas asambleas al presidente para que éste los distribuyera a los cristianos necesitados, presos y forasteros de paso. Esta dimensión fraternal y solidaria de las reuniones eucarísticas fue igualmente resaltada por Tertuliano¹¹. Se puede sospechar, sin embargo, que Tertuliano idealiza en exceso y que estas reuniones discurrían a veces de forma tumultuosa, pues en la *Pasión de Perpetua* (XIII), de principios del siglo III, se dice que el obispo y el presbítero suplicaban a los mártires que restableciesen la paz en la comunidad, a lo cual respondieron unas voces angelicales que era responsabilidad de los fieles perdonarse entre sí, y que el obispo debía «corregir a tu pueblo, que se reúnen contigo como si salieran del circo, contendiendo cada uno por su bando».

En todo caso, la mayoría de los cristianos percibía entonces el bautismo y la eucaristía como un don sobrenatural difícil de comprender tanto para la religiosidad clásica antigua como para el laicismo moderno. Quien participaba de la eucaristía se consideraba hasta tal punto identificado con Dios que quedaba inmune a toda suerte de males: ni un veneno mortal podía hacerle daño (*La tradición apostólica*, 36). Cipriano afirma haber sido testigo de las convulsiones y vómitos que experimentó una niña lactante, a la que todavía cuidaba su nodriza, durante la celebración del sacrificio eucarístico, sobre todo cuando se le acercó el cáliz a los labios. Todo era debido, según el obispo, a que esta joven había tomado previamente, sin saberlo su cristiana madre, un poco de pan mojado en un vino inmolado a los dioses romanos:

[...] y es que la eucaristía no puede quedarse en un cuerpo y boca profanados, y por eso la bebida consagrada de la sangre del Señor salió de unas entrañas manchadas (Cipriano, *De los apóstatas*, 25).

El poder extraordinario de los rituales cristianos impactó igualmente a muchas personas del entorno pagano, como lo atestigua el canon 39 del concilio de Elvira, que permite imponer las manos a los gentiles que lo pedían cuando sufrían una grave enfermedad.

Incluso Agustín, ya iniciado el siglo V, gustaba destacar esta dimensión portentosa de los sacramentos, narrando diversos casos de

11. Como ilustra el texto 6.3 reproducido en el Apéndice documental, p. 288.

curaciones milagrosas producidas por el bautismo (*La ciudad de Dios*, XXII, 8, 4 y 5).

4.4. *El matrimonio cristiano*

La concepción cristiana del matrimonio, que también sufrió una profunda evolución durante la Antigüedad, pone de relieve tanto la influencia judía y clásica como la originalidad innovadora del cristianismo.

El tratamiento que hizo Pablo de los temas matrimoniales trae cierta obsesión por la impureza sexual y dejará una honda impronta en la posteridad. Cada esposo tiene a su juicio derecho exclusivo y pleno al cuerpo de su pareja (1Cor 7,10-11.39), el vínculo es indisoluble (Rom 7,2-3) y el matrimonio se recomienda como remedio contra la concupiscencia (1Cor 7,2). La carta deuteropaulina a los Efesios explicita los deberes de los cónyuges y en ella equipara su unión a la de Cristo con la Iglesia, calificándola de misterio (*sacramentum* en latín), aunque seguidamente aconseja al varón amar a su esposa y a ésta que reverencie con temor al marido (Ef 5,22-33). Por el llamado «privilegio paulino» el apóstol acepta la separación si uno de los cónyuges no es cristiano (1Cor 7,12-17). El evangelista Mateo (19,9) también recoge la posibilidad de repudiar a la esposa en caso de infidelidad sexual.

Los primeros cristianos escribieron mucho sobre el matrimonio, aunque siempre en una perspectiva moral, aconsejando fidelidad o continencia, alabando la virginidad y desaconsejando las segundas nupcias, pero sin llegar en ningún caso a elaborar un derecho propio sobre la materia, por lo que, implícitamente, asumieron la legislación secular griega y romana. No obstante, la moral cristiana implicaba a menudo un alejamiento notorio de la ley y de la tradición clásica, que daban al matrimonio un valor eminentemente social, de modo que el vínculo podía formarse y romperse entre los paganos por simple decisión de una de las partes, pues no era al cabo sino un contrato privado. Por otra parte la legislación romana no contemplaba más adulterio que el de la mujer casada.

Los cristianos propiciaron, en cambio, la publicidad del contrato matrimonial (lo cual protegía a los hijos legítimos y evitaba casos de bigamia) y realizaron el valor de los compromisos esponsalicios, cuya ruptura por los padres castiga el concilio de Elvira (can. 54) con tres años de excomunión. Esto supuso un serio golpe para el concubinato, una forma de matrimonio menor, muy extendida en el

mundo antiguo, que no implicaba compromisos legales de los contrayentes. No obstante, *La tradición apostólica* reconoce este tipo de relaciones¹², y todavía el concilio I de Toledo, celebrado el año 400, permite al hombre soltero vivir en concubinato (can. 17).

Si el matrimonio romano se sustentaba en un consentimiento permanente, el cristianismo sólo lo exigirá para formar el vínculo, no así para disolverlo: el divorcio libre quedaba, en consecuencia, anulado. Y desde fecha muy temprana (*Hermas, El pastor, Mand.* IV,1-8) la infidelidad del esposo se iguala a la de la esposa, siendo el adulterio estigmatizado en todos los casos como un pecado grave. Esta concepción igualitaria ya había sido formulada por algunos filósofos estoicos, de cuya ética emanen bastantes principios del cristianismo primitivo referentes a la castidad y a las relaciones de pareja (*Séneca, Cartas*, 94,26; *Plutarco, Eróticos*, 23,769 b-c).

Pero el adulterio femenino podía esconder la explotación sexual de la esposa por parte de su marido, actuando éste como su proxeneta. De ahí que los cristianos, de acuerdo en esto con el derecho romano, condonen al esposo que tolera el adulterio de su esposa y le conminan a repudiarla, aunque previamente debía perdonarla una sola vez, según precisa el texto antes citado de Hermas. El tema lo aborda en un par de ocasiones el concilio de Elvira (cans. 65 y 70) y lo hace extensivo a los clérigos, a los que obviamente les estaba entonces permitido el matrimonio:

Si la mujer de algún clérigo cometiere adulterio, y sabiéndolo su marido no la despidiese inmediatamente, no reciba éste la comunión ni aun a la hora de la muerte. Para que no parezca que los ejemplos de maldad proceden de aquellos que deben ser modelo de buena vida (can. 65).

No hay en esta época una doctrina uniforme sobre la legitimidad de las segundas nupcias para los divorciados, pero éstas, por su conformidad con la ley, siempre fueron reconocidas por la Iglesia, incluso cuando se obligaba por ello a cumplir algún tipo de penitencia.

El derecho romano prohibía los matrimonios entre personas de diverso rango social, en particular entre esclavos o libertos e hijas de senadores (*Dig.* 23,2,16; *CTh* IV,12,1, año 314). El papa Calixto (217-222) legitimó estas uniones, al igual que las establecidas entre esclavos, aunque no sin escándalo de Hipólito, que ve en ellas un

12. Cf. Apéndice documental, pp. 287-288.

subterfugio de las damas de alcurnia para satisfacer sus apetitos libidinosos:

Desde este momento, mujeres que se dicen cristianas comenzaron a usar drogas apropiadas para impedir la concepción y vendajes destinados a hacerlas abortar al no querer, a causa de su condición social y de su enorme fortuna, tener hijos ni de su esclavo, ni de un hombre de baja condición (Hipólito, *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías*, X,7-11).

Por contra, la Iglesia católica prohibió los matrimonios mixtos, es decir, de un cristiano con un pagano o hereje o judío, y los vilipendió en ocasiones como si fueran un puro adulterio (Tertuliano, *Ad uxorem*, 2,3). Consecuentes con ello, las iglesias solían permitir, de acuerdo con el citado privilegio paulino, que el vínculo matrimonial se disolviera si uno de los cónyuges apostataba. Es significativo, no obstante, que tales matrimonios, sin duda muy frecuentes en estos siglos, fueran reconocidos de hecho, pues respetaban la legislación vigente. Lo que el cristianismo nunca aceptó, distanciándose en ello de la ley y de la mentalidad clásica, fue el aborto¹³, si bien su penalización eclesiástica fue suavizándose con el paso de los siglos.

Es discutible si todos estos cambios supusieron mejora alguna para la mujer, pero no cabe duda de que el varón siguió siendo muy superior a ella dentro y fuera del matrimonio. Atrapada entre dos patriarcalismos, el de la sociedad y el de la gran Iglesia, la mujer vio truncada toda posibilidad de desarrollo espiritual en el magisterio y la clericatura. Se le aconsejaba la virginidad permanente o la sumisión y obediencia al marido, participar en los sacramentos y asistir a los rituales y fiestas, cuya variedad y boato se acrecentaba con el paso del tiempo. Una inmensa mayoría de mujeres siguió gustosamente estas pautas alienantes, aunque muchos autores eclesiásticos se quejan del poco recato y excesiva jovialidad que algunas exhiben en las iglesias, en las que siempre superaron en número a los varones (Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, II,35,4; concilio de Elvira, cans. 15, 35, 57). Hubo, sin embargo, una minoría de mujeres cristianas, casi todas pertenecientes a la élite social, que optaron por la libertad y el protagonismo que les ofrecían los grupos heréticos, o bien se decidieron por una vida de continencia y ascetismo en el seno de la gran Iglesia, sublimando las frustraciones de la realidad

13. Como puede constatarse en los textos 7.1-7.6 del Apéndice documental, pp. 288-289.

con su desprendimiento material y con sus sueños de felicidad en el reino de Cristo.

5. IGLESIAS Y PADRES DEL SIGLO III

Roma es sin duda el centro de la Iglesia católica que se conformó a inicios del siglo III. Su identificación con la capital del Imperio y su fidelidad al legado doctrinal de Pablo y Pedro fueron los factores que avalaron este reconocimiento por las demás iglesias. Pero quizás no fuese menos importante el talante abierto y tolerante que caracterizó a la comunidad romana de los primeros siglos, como lo muestra la presencia en la ciudad de maestros (Marción, Justino, Taciano, Valentín, Polícrates, Policarpo, Orígenes...) y tendencias (gnósticos, milenaristas, judaizantes, helenistas, rigoristas...) muy diferentes. Su misma cátedra episcopal fue ocupada o pretendida por personajes con opciones doctrinales y disciplinarias antagónicas, como Calixto e Hipólito, que lograron, no obstante, saldar sus enfrentamientos sin secuelas traumáticas para la comunidad. Aunque durante el siglo III se acentúan las tendencias hacia la unidad doctrinal y de culto, no sería justo ver en la iglesia romana de estos años al *capo religioso* que ordena e impone una concepción teológica o cultural ya prefigurada. Todavía es tiempo de indecisiones y tanteos, como lo muestra la pluralidad de corrientes que perviven dentro de la ortodoxia católica y la fuerte personalidad de muchas iglesias locales que, junto a Roma, mantuvieron intactas sus propias señas de identidad, como fue el caso de Lyon, Antioquía, Edesa, Cartago o Alejandría. Las dos últimas, patria de los cuatro Padres más eminentes del siglo, nos servirán de modelo para ilustrar hasta qué punto la llamada gran Iglesia es todavía una institución abierta, aunque cada vez más decidida a encauzar las disidencias episcopales y a domeñar la teología libre y creativa que tanto desconcertaba a la jerarquía institucional de Oriente y Occidente.

5.1. La iglesia de Cartago: Tertuliano y Cipriano

Por la importancia política de esta ciudad, capital de la provincia Proconsular, y por la inteligencia y talante de sus dirigentes, Cartago jugará un papel trascendental en la expansión del cristianismo por el norte de África. Desgraciadamente, casi todo lo que sabemos de éste, aun siendo mucho, se encuentra en la obra literaria de Tertuliano y Cipriano, lo que obliga a centrar en ella toda la investiga-

ción. No obstante, la *Pasión de los mártires escilitanos*, fechada hacia 180, y otras referencias aisladas dejan ver que ambos personajes, y sus obras, representan bien el sentir religioso dominante en aquellas comunidades y sus problemas más acuciantes.

Tertuliano, que vivió a finales del siglo II y comienzos del III, es el mayor apologeta de Occidente y el gran debelador de los movimientos heréticos (marcionitas y gnósticos en particular) y judaizantes difundidos por el norte de África. Rigorismo moral e intransigencia doctrinal son los apelativos que mejor lo definen, pero ellos no deben ocultar su formación enciclopédica y su sutileza para abordar los temas, tan variados, que más preocupaban a su comunidad, tanto de orden teológico como moral o disciplinario. Buen conocedor de la literatura griega, entre sus principales aportaciones hay que destacar la acuñación de neologismos latinos que hicieron inteligibles los complejos debates éticos y cristológicos del mundo griego, y que han pasado en gran número a formar parte del acervo teológico de las iglesias occidentales (*trinitas, personae, substantia, sacramentum...*). No obstante, el carácter polémico de su obra le hizo preocuparse más de refutar las ideas de sus adversarios que de exponer reposadamente las suyas propias. Muy al contrario, éstas se formulan con frecuencia en expresiones breves y brillantes, pero también contradictorias: opone, por ejemplo, la sabiduría clásica y la de las Escrituras preguntándose qué tienen en común Atenas y Jerusalén, la Academia y la Iglesia (*Prescripciones*, VII,9), pero él mismo conoce a fondo los sistemas filosóficos en boga y reconoce que su aprendizaje (no su enseñanza!) es imprescindible. Del mismo modo, denuncia los males del oficio militar y ensalza a los objetores (*De corona*, 1 y 11), olvidando que poco antes él mismo había destacado el patriotismo de los cristianos, se había entusiasmado con su presencia en los cuarteles y había atribuido a sus oraciones la lluvia milagrosa que dio la victoria sobre los bárbaros a la Legión XII *Fulminata* y salvó la vida al propio emperador Marco Aurelio (*Apolog.* 5,6).

En los primeros años del siglo se incorporó al montanismo, secta de la que ya hemos hablado y con la que el misógino Tertuliano compartía sus ideales rigoristas, aunque no así el papel protagonista de la mujer, tema que silencia en los escritos de esta época. Esta conversión no supuso cambio apreciable en su vida y en su obra, entre otras razones porque el rigorismo era patrimonio primigenio de la iglesia cartaginesa y de otras muchas inequívocamente ortodoxas. De ahí que no sepamos con certeza qué escritos suyos pertenecen a esta etapa final. Pero el montanismo sería por entonces considerado

herético y la figura de Tertuliano fue injustamente marginada por la gran Iglesia.

Aunque apenas citada, su obra fue, no obstante, muy leída en todo el mundo cristiano, como lo prueba que se haya conservado en casi su totalidad. Es significativo a este respecto que no podamos asegurar si la apología *Octavius*, escrita por su compatriota Minucio Félix, se inspira en Tertuliano o fue al revés. Y que entre sus lectores más devotos estuviese el obispo Cipriano, que llamaba a Tertuliano su «maestro», pero tampoco lo cita ni una sola vez.

La elección de Cipriano para la silla episcopal de Cartago, poco antes del 250, contó con la oposición de muchos cristianos que le reprochaban su elevada clase social. Al estallar la persecución de Decio ese año, Cipriano se escondió, con lo cual se hundió su popularidad. Pero en ningún momento perdió el contacto con su comunidad y, vuelta la paz, supo recuperar su autoridad imponiéndose a los confesores (que se arrogaban la potestad de reconciliar a los *lapsi*), a sus numerosos adversarios (que llegaron a excomulgarlo: *Ep. 41*) y a las reticencias del clero romano (cuyo obispo, el papa Fabián, había muerto en la persecución).

En sus *Tratados* y *Cartas* narra los avatares de esta persecución y sus secuelas, en particular el contencioso sobre la penitencia y reconciliación de los apóstatas y, poco después, la controversia con Roma sobre la validez del bautismo impartido por herejes. Sin menoscabo de las informaciones que suministra sobre estos acontecimientos, y sobre la posterior persecución de Valeriano, en la que moriría mártir, lo más destacable para la historia del cristianismo es su defensa del episcopado como columna vertebral de la unidad eclesiástica y su trabajo solidario con los numerosos obispos del norte de África, a los que reunió frecuentemente en concilios, consiguiendo de este modo dar una fuerte cohesión a las iglesias de la zona y convertir estas asambleas en la instancia superior para la resolución de sus problemas y conflictos. Las decisiones que allí se tomaron interesaron a menudo a comunidades de todo el orbe cristiano, de Capadocia, Italia, las Galias o Hispania, y las ideas de Cipriano se convirtieron así en un referente doctrinal de reconocido prestigio, al punto de que hubo cristianos e iglesias locales, como se ha visto, que acudieron a Cartago en busca de soluciones que no encontraban ni en la propia Roma.

Su muerte como mártir selló su fama de santidad. Ya en vida eran muchos los obispos y fieles, incluso de Roma, que se dirigían a él como el «papa» cartaginés, un título de valor todavía meramente afectivo, que el mismo Cipriano no dio a ningún otro, ni siquiera al

obispo romano. Él fue en verdad, como lo estiman sus colegas y hermanos de Numidia, el «excelente y auténtico maestro» (*Ep. 77,ii,1*), que puso los cimientos de una de las iglesias más sólidas y mejor organizadas del mundo antiguo.

5.2. La Escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes

Si la disciplina y el derecho romanos parecen marcar a las iglesias occidentales, la sabiduría clásica lo hizo en no menor grado con las orientales, y muy especialmente con la de Alejandría. Como en Cartago, su historia también gira en torno a la obra de dos ilustres personajes, Clemente y Orígenes, aunque esta vez —de manera significativa— no se trata de obispos ni sacerdotes, sino de maestros.

A comienzos del siglo III, la iglesia de Alejandría es todavía una desconocida. Su prestigio emana principalmente de su peculiar escuela (*didaskaleion*), donde se enseñan la doctrina y la moral cristianas, pero también disciplinas científicas y filosóficas. No era, pues, una escuela catequética en sentido estricto, menos aún si tenemos en cuenta que sus célebres maestros impartieron sus doctrinas libremente, sin dependencia del episcopado, a la manera que lo hacían los filósofos de su tiempo.

Clemente, humanista convencido de que «la iglesia está en la escuela» (*Ped. III,98,1*), identifica abiertamente el cristianismo con la auténtica *gnosis* o conocimiento, y cree que a él debe acercar la filosofía del mismo modo que acercan a ésta las ciencias matemáticas y de la naturaleza. El verdadero cristiano permanece, pues, toda su vida a la búsqueda de esta verdad superior, progresando en ella, a diferencia de lo que hacen los «simples» y los «herejes», que siguen el error recibido. Por eso, él apenas alude a la jerarquía eclesiástica, a la que manifiestamente aprecia poco, ni se para a distinguir entre clérigos y laicos: dentro del cristianismo ningún cargo se justifica por su rango o elección, sino por los méritos de quien lo inviste, siendo la función más meritoria la del maestro que transmite la *gnosis* recibida de los apóstoles y que se conserva en las Escrituras (*Strom. VI,13,106,2*): en ellas se oculta la verdad (principio que lo distingue de los gnósticos herejes, que menosprecian el Antiguo Testamento) y a su desvelamiento sirve de gran ayuda la sabiduría griega (lo que lo diferencia de los rigoristas cristianos enemigos de la filosofía, como Taciano o Tertuliano).

Toda la obra de Clemente, de quien se duda que fuera sacerdote, es una detallada exposición de estas ideas, es decir, del sistema

pedagógico que conduce al conocimiento de Dios. Su *Protréptico* no es sino una especie de catequesis para paganos griegos, una exhortación (eso significa su título) idéntica a la que ellos acostumbran hacer en favor de la filosofía. En *El pedagogo* se dirige ya a los cristianos, en concreto a los catecúmenos que desean recibir el bautismo, por lo que su contenido es más rico en enseñanzas morales y teológicas. Y, en fin, en sus *Stromateis* escribe para los ya bautizados que desean progresar en el conocimiento de las Escrituras.

Clemente piensa casi siempre en los sectores acomodados de la sociedad alejandrina, como bien indica el título de su obra *¿Qué rico se salva?* Por eso es una fuente excepcional para conocer la ideología de estas capas dominantes, sus valores éticos y su alta estima del saber y de la filosofía. El *didaskaleion* era, por tanto, un instrumento inapreciable para llegar a ellos y propiciar su conversión, lo que explica la tolerancia y libertad con que actuaban sus maestros y el humanismo que los inspiraba. Pero ésta es también la época de consolidación del episcopado monárquico, cuyo poder suele asentarse no tanto en estas élites como en el pueblo sencillo y crédulo, los «simples» que minusvalora Clemente. No es, pues, casual que sea ahora cuando tenemos noticias del primer obispo alejandrino, Demetrio, y que de inmediato surjan los primeros enfrentamientos de éste con los directores de la Escuela, es decir, entre el sacerdote jerárquico y el sacerdote maestro. Pero no sabemos si a ello se debió el que Clemente abandonase la ciudad en los primeros años del siglo III o si acaso lo hizo huyendo de alguna persecución local. En este sentido, nuestra información es mucho más precisa con su sucesor, Orígenes, que llevaría la Escuela de Alejandría a su máximo esplendor.

También Orígenes tuvo dificultades con la persecución anticristiana de principios del siglo III. En ella pereció su padre y él mismo hubiera sido martirizado si no lo hubiese impedido su madre, que le escondió la ropa para obligarle a quedarse en casa. Pero ya antes de que se restableciera la paz, el joven Orígenes abrió su propia escuela de gramática, a la que asisten alumnos de toda condición, muchos de ellos paganos, aunque allí también se enseñaba la doctrina cristiana. Todo era, hasta ahora, una iniciativa personal, sin intervención alguna del obispo. Con el fin de la persecución, Orígenes da un giro a su docencia, dedicándose de lleno al estudio de las Escrituras, una tarea a la que consagrará el resto de su vida. El obispo Demetrio lo confirma entonces al frente de la escuela y es también por estas fechas cuando Orígenes se emascula, creyendo interpretar fiel-

mente la perícopa de Mt 19,12 («hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por razón del reino de los cielos»). Posteriormente, él mismo censuraría esta decisión, una muestra más de esa coherencia y honestidad que Eusebio supo definir con singular concisión: «cuál su palabra, tal su carácter» (HE VI,3,7).

Possiblemente no haya otro en la historia de la Iglesia que haya estudiado las Escrituras tan a fondo, con tanta libertad intelectual y tan devotamente como lo hizo Orígenes. Su objetivo era doble: conocer el texto original y la versión griega más fiel de las Escrituras (a ello responde su obra magna, las *Hexapla*s) y descubrir su significado auténtico, que él suponía alegórico y oculto en la literalidad de los textos. De aquí emanan todos los problemas planteados por el llamado «origenismo», cuyos adeptos y detractores fervorosos abundan ya durante su vida, y que acabaría siendo condenado como hereético a mediados del siglo VI: entre los postulados origenistas más controvertidos cabría citar el de la preexistencia del alma humana y el de la salvación de Satanás (pues si el mal no es absoluto, la redención sí). Pero hubo muchos más que ni siquiera podemos mencionar aquí: piénsese que en la Antigüedad se le atribuían más de dos mil tratados, de los que nos ha llegado el título de unos ochocientos. En el *De principiis*, uno de los más conocidos, considera que la tradición apostólica es la única norma de verdad, pero debe investigarse, porque los apóstoles dejaron algunas de sus doctrinas sin explicar y otras quedaron en penumbra. Las respuestas estaban en las Escrituras, pero el sentido alegórico que él les aplicaba, revestido de concepciones platónicas, llevaba lógicamente a un subjetivismo que no todos podían entender ni querían compartir.

Orígenes gozó pronto de fama extraordinaria, de lo que da una idea el hecho de que lo convocaran, simplemente para conocerlo, el gobernador de Arabia y Julia Mamea, la madre del emperador Severo Alejandro. El obispo Demetrio parece que no soportó bien este prestigio, y mucho menos que los obispos de Cesarea de Palestina y de Jerusalén le permitieran predicar en sus iglesias. Orígenes rompió con él y abandonó Alejandría sobre el año 230, quizás seguro de que nunca volvería, pues se llevó una copia de todas sus obras. Éstas acabarían enriqueciendo la biblioteca cristiana de Cesarea de Palestina, donde residió largos años y fue ordenado sacerdote. Demetrio se sintió ofendido por esta ordenación y lo excomulgó, informando de ello a la iglesia de Roma, que aprobó también esta condena en un sínodo. Se le acusaba de haberse mutilado en su juventud, de relacionarse con filósofos y herejes y de difundir doctrinas innovadoras. Es

obvio que los problemas con la jerarquía eclesial de un hombre tan insigne y generoso no tienen responsables personales, pues emanan de la rivalidad, ya insalvable, entre la autoridad moral y teológica que encarna Orígenes y el poder institucional del episcopado, un conflicto histórico del que, con toda probabilidad, ni siquiera fueron conscientes los protagonistas del drama. No debe, por eso, extrañar que, muerto Demetrio hacia el 232, su sucesor Heraclas, discípulo y colega de Orígenes en el *didaskaleion* alejandrino, ratificara de inmediato la condena de éste. No lo hicieron, en cambio, los obispos de Palestina ni de otras muchas iglesias y concilios de Oriente, que buscaron y recibieron fraternalmente sus predicaciones y orientaciones doctrinales hasta su muerte en Tiro, el año 253, físicamente quebrantado por las torturas padecidas durante la persecución de Decio.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Textos gnósticos

1.1. La compañera del Salvador es María Magdalena. El Salvador la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la boca. Ellos le dijeron: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?». El Salvador respondió y les dijo: «¿Por qué no os amo a vosotros como a ella? Un ciego y un vidente, estando ambos a oscuras, no se diferencian entre sí. Cuando llega la luz, entonces el vidente verá la luz y el que es ciego permanecerá a oscuras» (*Evangelio de Felipe*, 63-64. Trad. de F. Bermejo).

1.2. Aquellos que están fuera de vuestro número, que se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios, esta gente son canales vacíos... Gobernarán sobre los pequeños por un tiempo para ellos determinado en proporción a su error. Y después que se complete el tiempo de su error, se renovará el eón que nunca envejece, el del pensamiento inmortal, y los pequeños gobernarán sobre los que los gobernaron a ellos...

Cuando dijo estas cosas, vi cómo ellos lo agarraban de aquel modo. Y dije: «¿Qué veo, oh Señor? ¿Eres tú a quien agarran y eres tú el que te aferras a mí? ¿O quién es ese que sonríe alegre sobre la cruz?». El Salvador me dijo: «Aquel que viste sobre la cruz [el árbol] alegre y sonriente, éste es Jesús, el viviente. Pero este otro, en cuyas manos y pies introducen los clavos es el sustituto, el que existió según la semejanza» (*Apocalipsis de Pedro*, 79-81. Trad. de A. Piñero).

1.3. Jesús dijo: Si os dicen vuestros guías: mirad, el reino está en el cielo, entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen: está en el mar, entonces los peces os precederán. Pero el reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Cuando os lleguéis a conocer, entonces seréis conocidos y sabréis que vosotros sois los hijos del Padre viviente. Pero si vosotros no os conocéis, entonces vosotros estáis en la pobreza y vosotros sois la pobreza» (*Evangelio de Tomás*, 3. Trad. de R. Trevijano).

1.4. Piensan los necios que si confiesan «somos cristianos», en sólo palabras carentes de poder, ignorando quién es Cristo, vivirán. Puesto que están en el error se precipitan hacia los principados y las autoridades. Pero caen en sus manos a causa de la ignorancia que hay en ellos. Si sólo salvaren las palabras que dan testimonio, el mundo entero podría mantenerlas y se salvaría [...] Son testigos vanos, puesto que dan testimonio sólo a sí mismos. Éste es el pensamiento que tienen en su interior: «Si nos entregamos a la muerte por causa del Nombre seremos salvados» [...] Pero no tienen la palabra que da la vida (*Testimonio de la Verdad*, 31-32. Trad. de F. García Bazán).

2. Crítica de Tertuliano a los herejes de su tiempo

No voy a omitir la descripción de la conducta de los herejes: qué fútil, qué terrena, qué humana es, sin seriedad, sin autoridad, sin disciplina, como congruente con su fe. Ante todo, resulta incierto quién es catecúmeno, quién es fiel: [todos] igualmente entran, igualmente oyen, igualmente oran; aun cuando lleguen inesperadamente unos paganos (*ethnici*), ellos echarán la eucaristía (*sanctum*) a los perros y las perlas —aunque falsas— a los puercos.

Sostienen que la simplicidad consiste en la subversión de la disciplina, a cuyo cuidado por parte nuestra llaman afectación. Incluso [el beso de] la paz, la comparten con todos sin distinción; pues nada les importa, aun cuando enseñen cosas contrarias, con tal de que se coaliguen para atacar la única verdad. Todos están hinchados [de orgullo], todos prometen la ciencia. Los catecúmenos son perfectos antes de ser instruidos. Las mujeres heréticas mismas, iqué procaces!, pues se atreven a enseñar, disputar, realizar exorcismos, prometer curaciones, acaso hasta bautizar.

Sus ordenaciones son temerarias, frívolas, inconstantes: ahora promueven a neófitos, ahora a hombres atrapados por el siglo, ahora a nuestros apóstatas, para tenerlos cogidos con la vanagloria, ya que no pueden con la verdad. En ninguna parte se hace carrera más fácilmente que en el campamento de los rebeldes, donde el mismo estar allí es ya un mérito. Y así, hoy es obispo uno, mañana otro; hoy es diácono el que mañana será lector; hoy es presbítero el que mañana será laico. Porque también a los laicos encargan funciones sacerdotiales (Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, 41,1-8. Trad. de S. Vicastillo).

3. Importancia de la tradición oral

3.1. [Según Eusebio de Cesarea, Papías, obispo de Hierápolis, Frigia, a inicios del siglo III afirmaba:] «Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho. Porque él no había oído al Señor ni lo había seguido, sino, como dije, a Pedro más tarde, el cual impartía sus enseñanzas según las necesidades y no como quien se hace una composición de las sentencias del Señor, pero de suerte que Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba. Y es que puso toda su preocupación en una sola cosa: no descuidar nada de cuanto había oído ni engañar en ello lo más mínimo». Esto es lo que cuenta Papías acerca de Marcos. Referente a Mateo, dice lo siguiente: «Mateo ordenó las sentencias [*logia* de Jesús] en lengua hebrea, pero cada uno las traducía [o interpretaba] como mejor podía.

El mismo escritor utiliza testimonios tomados de la carta primera de Juan, e igualmente de la de Pedro, y expone también otro relato de una mujer acusada de muchos pecados ante el Señor, que se contiene en el *Evangelio de los hebreos*» (Eusebio de Cesarea, HE III,39,15-17. Trad. de A. Velasco Delgado).

3.2. Papías decía también acerca de su propio aprendizaje: «Yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor [...] porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable» (HE III,39,4).

El mismo Papías cuenta además otras cosas como llegadas hasta él por tradición no escrita, algunas extrañas parábolas del Salvador y de su doctrina, y algunas otras cosas todavía más fabulosas (HE III,39,11).

3.3. [Ireneo describe así sus recuerdos infantiles de Policarpo, discípulo de Juan:] «[...] puedo decir el sitio en que Policarpo dialogaba sentado, así como [...] la índole de su vida y el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, cómo describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras. Y estas cosas [...] también yo las escuchaba entonces diligentemente y las anotaba, pero no en el papel, sino en mi corazón, y por la gracia de Dios, siempre las estoy rumiando fielmente» (HE V,20,6-7).

4. El símbolo romano según La tradición apostólica

En el momento fijado para el bautismo, el obispo dará las gracias sobre el aceite que colocará en un vaso: al cual se lo denomina aceite de acción de

gracias. Tomará luego otro aceite el cual exorcizará: a éste se le llama aceite de exorcismo. Un diácono tomará el aceite del exorcismo y se situará a la izquierda del sacerdote; otro diácono tomará el aceite de acción de gracias y se situará a la derecha del sacerdote. Éste, dirigiéndose a cada uno de los que reciben el bautismo, les ordenará renunciar diciendo: «Yo renuncio a ti, Satán, y a toda tu pompa y a todas tus obras». De esta manera lo confiará desnudo al obispo o al sacerdote que, a fin de bautizarlo, se encuentra cerca del agua. Un diácono lo acompañará. Cuando aquel que será bautizado hubiera descendido al agua, el que lo bautiza, imponiéndole la mano, preguntará: «¿Crees tú en Dios Padre Todopoderoso?». Y él responderá: «Yo creo». A continuación dirá [aquel que bautiza]: «¿Crees tú en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, que murió y al tercer día resucitó de entre los muertos?». Y cuando él haya dicho «Yo creo», será bautizado por segunda vez. Se le preguntará a continuación: «¿Crees tú en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia?». Y él responderá: «Yo creo», y así será bautizado por tercera vez (Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, 21).

5. El primado de Roma

5.1. La iglesia fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo, a causa de su origen superior (*propter potentiores principaliatatem*), es preciso que concuerden con esta Iglesia todas las iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes, ya que en ella se ha conservado siempre la tradición apostólica (Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, III,3,2-3. Trad. de J. Quasten).

5.2. Víctor, que presidía la iglesia de Roma [h. 189-199], intentó separar en masa de la unión común a todas las comunidades de Asia y a las iglesias limítrofes, alegando que eran heterodoxas, y publicó la condena mediante cartas proclamando que todos los hermanos de aquella región, sin excepción, quedaban excomulgados. Pero esta medida no agració a todos los obispos, quienes, por su parte, le exhortaban a tener en cuenta la paz y la unión y la caridad para con el prójimo. Se conservan incluso las palabras de éstos, que reconviene a Víctor con bastante energía.

Entre ellos está Ireneo, en la carta escrita en nombre de los hermanos de la Galia, cuyo jefe era. Ireneo está por que es necesario celebrar únicamente en domingo el misterio de la resurrección del Señor; sin embargo, con muy buen sentido, exhorta a Víctor a no amputar iglesias de Dios enteras que habrían observado la tradición de una antigua costumbre, y añade textualmente lo que sigue: «La controversia no es solamente acerca del día, sino también acerca de la forma misma del ayuno, porque unos piensan que deben ayunar durante un día, otros que dos y otros que más [...].

A esto añade: «Nunca se rechazó a nadie por causa de esta forma, antes bien, los mismos presbíteros, tus antecesores, que no observaban el día, enviaban la eucaristía a los de otras iglesias que sí lo observaban. Y hallán-

dose en Roma el bienaventurado Policarpo en tiempos de Aniceto [ca. 150], surgieron entre los dos pequeñas divergencias, pero [...] mutuamente comunicaban entre sí, y en la iglesia Aniceto cedió a Policarpo la celebración de la eucaristía, por deferencia, y en paz se separaron el uno del otro» (HE V,24,9-17).

5.3. En lo que se refiere a la afirmación de Esteban de que los apóstoles prohibían que se bautizara a los que vienen de la herejía y que transmitieron esta observancia a los venideros, habéis respondido perfectamente que no hay nadie tan necio que crea semejante tradición de los apóstoles, puesto que consta que las herejías execrables y detestables existieron más tarde [...]. Cualquiera puede saber que los de Roma no observan en todo la tradición original, y vanamente alegan la autoridad de los apóstoles; y puede verse esto en lo relativo a la celebración de los días de la Pascua y sobre otras muchas cuestiones y ritos religiosos en los que tienen alguna divergencia y no observan allí todo de la misma forma que en Jerusalén; como en otras muchas provincias varían muchos puntos según los lugares y las personas, sin que por esto se haya roto alguna vez la paz y la unidad de la Iglesia católica» (Carta del obispo Firmiliano a Cipriano de Cartago, fechada a finales de 256, y conservada entre las de Cipriano: *Ep.* 75,v,1 - vi,1).

6. Bautismo y eucaristía

6.1. A cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados, anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego los conducimos a un sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo [...] Este baño se llama iluminación para dar a entender que son iluminados los que aprenden estas cosas...

Después de así lavado [bautizado] el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo [...] Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente el ósculo de la paz. Luego, al que preside a los hermanos se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. Amén, en hebreo, quiere decir así sea. Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua, y lo llevan a los ausentes.

Y este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, de la que nadie es lícito participar, sino al que cree [...] porque se nos ha enseñado que es la carne y la sangre del mismo Jesús encarnado [...] Por cierto que también esto, por remedio, enseñaron los perversos demonios que se hiciera en los misterios de Mitra (Justino, *Apología* I,61-66. Trad. de D. Ruiz Bueno).

6.2. Los que se presentan por primera vez a escuchar la palabra, serán conducidos ante los doctores antes que acuda el pueblo. Se les preguntará sobre su estado de vida. Si alguno fuera esclavo de un fiel, y su amo lo permite, escuchará la palabra. Pero si su amo no atestiguara a su respecto diciendo que es bueno, será rechazado. Si su amo fuera pagano, se le enseñará a serle agradable para no ser calumniado por él.

Si un hombre tuviera mujer o una mujer marido, se les enseñará a contenterse, al marido con su mujer y a la mujer con su marido. Si alguien no tuviera mujer, aprenderá que no debe cometer fornicación. Él tomará mujer conforme a la ley; de lo contrario, permanecerá tal como está.

Se hará una encuesta a fin de conocer cuáles son los oficios y profesiones de aquellos que fueron traídos para su instrucción.

Si alguno tuviera una casa de prostitución, cesará en su explotación o será rechazado.

Si alguien fuera escultor o pintor, se le enseñará a no fabricar ídolos: dejará de hacerlo o será rechazado.

Si alguno fuera actor o hiciese representaciones en el teatro, dejará de hacerlo o será rechazado.

Aquel que enseña a los niños, es mejor que deje de hacerlo: si no tuviera otro oficio, entonces se le permitirá enseñar.

Del mismo modo, tanto el cochero que asiste, como aquel que toma parte en los juegos, dejarán de hacerlo o serán rechazados. El gladiador y aquel que enseña a los gladiadores a combatir, el bestiario que en la arena participa en la cacería y el funcionario vinculado con los juegos, dejarán de hacerlo o serán rechazados.

Si alguno fuera sacerdote o guardián de un ídolo, dejará de serlo o será rechazado. El soldado subalterno a nadie matará y, en caso de recibir la orden, no la ejecutará ni prestará juramento. Si así no lo hiciera, será rechazado.

El que tiene el poder de la espada, y también el magistrado que lleva la púrpura, lo dejarán o serán rechazados. El catecúmeno y el fiel que pretendan hacerse soldados, serán rechazados, pues han menospreciado a Dios.

La prostituta, el homosexual (el que se emascula), el obsceno y cualquiera que hiciera aquellas cosas de las que no se puede hablar, serán rechazados por ser impuros.

No se admitirán magos en la elección. El encantador, el astrólogo, el adivino, el intérprete de los sueños, el charlatán, el «cortador» que cercena monedas y el fabricante de amuletos dejarán esas ocupaciones o serán rechazados.

La concubina de un hombre, que es su esclava, que ha criado a sus hijos, si solamente está unida con él, escuchará la palabra, de lo contrario será

rechazada. El hombre que vive en concubinato cesará en esta relación y tomará mujer según las normas de la ley. Si se negara no será admitido.

Si hemos omitido algo, las profesiones mismas os instruirán, ya que todos tenemos el Espíritu de Dios (Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, 15-16).

6.3. Somos un cuerpo por la conciencia de religión, por la unidad de disciplina y por la asociación de la esperanza. Nos congregamos apretándonos en grupo, como para obligar a Dios con nuestras preces. Esta fuerza sí es grata a Dios. Oramos también por los emperadores, por sus ministros y autoridades, por el estado del mundo, por la paz universal, por la demora del fin. Nos reunimos para recordar las sagradas Escrituras, por si la índole de los tiempos presentes nos induce a la premonición del futuro o al reconocimiento del pasado [...]. En dichas asambleas también se dan exhortaciones, castigos y censuras en nombre de Dios. Pues se pondera con mucha consideración [...] si alguien delinquiera de tal modo que deba ser apartado de la comunión de oración, de la reunión y de toda ceremonia sagrada.

Presiden ancianos probados, que han alcanzado este honor no por precio sino por testimonio a su favor, puesto que ninguna realidad de Dios se valora a precio. De la misma manera, si hay algo de bolsa común, no se reúne a fuerza de honorarios de una religión subastada. Cada uno aporta, si quiere y puede, una modesta contribución mensual o cuando lo estime oportuno [...] Son como depósitos de piedad. No se hace el dispendio para comilonas, bebidas o francachelas, sino para dar de comer y sepultar a los necesitados, para socorrer a los niños y niñas desprovistos de bienes y de padres, lo mismo que a los sirvientes ancianos, naufragos, condenados a las minas, o a las islas o a las cárceles [...]. Todo lo tenemos en común entre nosotros, menos las esposas [...].

¿Por qué os admiráis si celebramos en convites caridad tan grande? [...]. Nuestra cena da razón de sí por su mismo nombre: se llama igual que amor [*agape*] entre los griegos [...]. Puesto que forma parte de oficio religioso, no admite nada de vileza, nada de inmodestia. No nos sentamos a la mesa antes de preguntar una oración a Dios; se come cuanto toman los que tienen hambre; se bebe cuanto es útil a los honestos [...] Después de lavarse las manos y encender las luces, cada uno es invitado a cantar las alabanzas de Dios, según le inspiran las divinas Escrituras o su propio ingenio: de esto queda probado cómo había bebido. De la misma manera la oración remata el convite (Tertuliano, *El apológetico* 39,1-18. Trad. de J. Andión).

7. La condena del aborto

7.1. Esas mujeres que, en su afán de ocultar su mala conducta, usan fármacos abortivos, que expulsan una materia totalmente muerta, provocan a la vez que el aborto del feto, el de sus sentimientos humanos (Clemente, *El pedagogo*, II,96).

7.2. A nosotros no sólo nos está absolutamente prohibido el homicidio, sino también destruir al concebido cuando todavía la sangre lo alimenta en el seno materno para formar un hombre. Impedir un nacimiento es un homicidio anticipado; y no hay diferencia entre quitar la vida ya nacida o destruir la vida en el nacimiento: también es hombre el que ya va a serlo, como todo fruto está ya en la semilla (Tertuliano, *El apológetico*, 9,8).

7.3. Según las Escrituras [Sab 4,6], los niños, incluso aquellos fruto del adulterio, son confiados al nacer a los ángeles tutelares. Si su nacimiento contraviniere las prescripciones divinas, cómo se convertirían en los acusadores de sus propios padres cuando son llamados al tribunal de Cristo [Juicio final] para declarar: ¡Tú, Señor, no nos has negado la luz que brilla sobre todos. En cambio ellos nos han expuesto a la muerte, despreciando tus mandamientos! (Metodio, *El banquete*, VI,45-46. Finales del siglo III).

7.4. Si alguna mujer, ausente su marido, concibiere adulteramente y diera muerte al fruto de su crimen, tenemos por bien no se le dé la comunión ni aun a la hora de la muerte, por haber incurrido en una doble maldad (concilio de Elvira, canon 63).

7.5. Según la disciplina antigua, las mujeres fornicadoras que matan el fruto de su vientre, y también aquellas que les ayudan a expulsar el feto del útero, son apartadas de la Iglesia hasta el fin de sus vidas. Sin embargo, ahora nos parece más humano que se les reduzca el tiempo de penitencia a diez años (concilio de Ancyra, Ankara, canon 21. Año 358).

7.6. Aquellos que procuran la muerte de sus hijos concebidos en pecado y nacidos del adulterio, o tratasen de darles muerte en el seno materno por medio de algún medicamento abortivo, a tales adulteros de uno y otro sexo, déseles la comunión solamente pasados siete años, a condición de que toda su vida insistan especialmente en la humildad y en las lágrimas de contrición (concilio de Lérida, canon 2. Año 546).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Los textos gnósticos de Nag Hammadi han sido editados en castellano por A. Piñero, J. Monserrat Torrents y F. García Bazán en tres volúmenes (*Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Trotta, Madrid, 1997 [^2000], 1999 y 2000). El volumen I, que se abre con un amplio y documentado estudio sobre el gnosticismo a cargo de A. Piñero y J. Monserrat Torrents, contiene los tratados gnósticos de carácter filosófico y cosmológico; el volumen II, los Evangelios, Hechos y Cartas, y el volumen III, los Apocalipsis y demás escritos. Otros evangelios apócrifos (algunos de ellos gnósticos)

pueden consultarse en la ed. de A. Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, 1993.

Los *Padres apoletas griegos* (siglo II) pueden verse en la edición, con una excelente traducción española, de D. Ruiz Bueno (BAC, Madrid, 1979), que incluye las obras de Arístides, *Apología*, pp. 117-151; Justino, *Apología I*, pp. 182-260; *Apología II*, pp. 261-278; *Diálogo con Trifón*, pp. 300-548; Taciano, *Discurso contra los griegos*, pp. 572-628; Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, pp. 647-708; Teófilo de Antioquía, *Los tres libros a Autólico*, pp. 768-873; y Hermias el Filósofo, *Escrarnio de los filósofos paganos*, 879-888.

Entre los autores y obras de los siglos II-IV que más interesan a este capítulo cabe destacar los siguientes:

- Cipriano, *Obras*. Texto y traducción de J. Campos, BAC, Madrid, 1964.
 Clemente de Alejandría, *Protréptico o Exhortación a los griegos*. Trad. de M. C. Isart, Gredos, Madrid, 1994.
 Clemente de Alejandría, *El pedagogo*. Trad. de J. Sariol Díaz, Gredos, Madrid, 1988.
 Clemente de Alejandría, *Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*. Introducción, trad. y notas de D. Mayor, Abadía de Silos, 1993.
 Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur?* Ed. de G. W. Butterworth, Cambridge, Mass./London, 1982, pp. 270-367.
Didascalía apostolorum. Trad. francesa de F. Nau, Paris, 1912.
 Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Ed. y trad. de A. Velasco Alvarado, BAC, Madrid, 1973.
 Hipólito, *La tradición apostólica*. Ed. y trad. anónimas, Sigueme, Salamanca, 1986.
 Hipólito, *Commentaire sur Daniel*. Texto y trad. de M. Lefèvre, Introducción de G. Bardy, Cerf, Paris, 1947.
 Hipólito, *Contre les hérésies*. Estudio y ed. crítica de P. Nautin, Cerf, Paris, 1949.
 Ireneo de Lyon, *Contra las herejías I*. Trad. de J. Monserrat Torrents, Gredos, Madrid, 1983.
 Ireneo de Lyon, *Contra les hérésies*, 9 vols. Ed. y trad. de A. Rousseau y otros, Cerf, Paris, 1965-1982.
 Minucio Félix, *Octavio*. Trad. de S. de Domingo, Biblioteca Patrística 52, Madrid, 2000.
 Orígenes, *Contra Celso*. Trad. de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1967.
 Orígenes, *Exhortación al martirio. Sobre la oración*. Trad. de T. H. Martin, Salamanca, 1991.
 Tertuliano, *El apologetico*. Trad. de J. Andión, Biblioteca de Patrística 38, Madrid, 1997.
 Tertuliano, *Tratado de la paciencia y Exhortación a los mártires*. Trad. de A. Seage, Apostolado Mariano, Sevilla, 1992.
 Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*. Trad. de S. Vicastillo, Fuentes patrísticas 14, Madrid, 2001.
 Tertuliano, *Apologético y A los gentiles*. Trad. de C. Castillo, Gredos, Madrid, 2001.

Estudios modernos

- Campenhausen, H., 1974 y 2001: *Los Padres de la Iglesia I. Los Padres griegos. II. Los Padres latinos*, 2 vols., Cristiandad, Madrid.
 Esler, P. F. (ed.), 2000: *The Early Christian World*, 2 vols., Routledge, London.
 Harnack, A. von, 1886: *History of Dogma*, 7 vols., Williams and Norgate, London.
 Harnack, A. von, 1986: *Mission e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Lionello Giordano, Cosenza (or. alemán de 1902, Leipzig, 1924).
 Mayeur J.-M., Pietri, Ch. y L., Vauchez A., Venard M. (eds.), 2000 y 1995: *Histoire du christianisme I y II*, Desclée, Paris.
 Marksches, C., 2001: *Estructuras del cristianismo antiguo*, Siglo XXI, Madrid.
 Quasten, J. et al., 1968-2000: *Patrologia*, 4 vols., BAC, Madrid.
 Trocmé, E., 1979: «El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea», en *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Madrid, vol. 5, 223-444.
 Sachot, M., 1998: *La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Biblioteca Nueva, Madrid.
 Sotomayor, M., 1979: *Historia de la Iglesia en España I*, BAC, Madrid.
 Sotomayor, M., 2002: *Discípulo de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Ediciones Universidad de Granada, Granada.