

APOLOGÉTICA ANTIJUDÍA Y *ECCLÉSIA POTENS* EN TERTULIANO Y CIPRIANO

Raúl González Salinero
UNED, Madrid

Muchos han sido los años transcurridos, quizás demasiados, para publicar un texto que, ahora profundamente revisado y actualizado, sirvió en su origen como base de la contribución (nunca publicada) que en su día presenté en Vitoria/Gasteiz al *III Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Dado que las obras apologéticas que Tertuliano y Cipriano¹ escribieron en torno a la visión eclesial, teológica y social que las comunidades cristianas habrían de mantener frente a los judíos determinaron de manera decisiva los principios ideológicos en los que, en buena medida, se asentaría posteriormente la polémica antijudía desarrollada en el Occidente latino², he creído oportuno recuperar y renovar, que no corregir en sus conclusiones generales, un texto que había permanecido demasiado tiempo dormido.

Las dos figuras más significativas de la Iglesia en la Cartago romana de la primera mitad del siglo III d. C., Tertuliano († ca. 220) y Cipriano († 257), se desarrollaron en un entorno de claro enfrentamiento ideológico. A partir de la férrea imposición de los principios teológicos y de la acción pastoral, la jerarquía cristiana de la ciudad más importante del norte de África pretendió

¹ Vid. S. Price, "Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford/New York, 1999, pp. 107-114.

² Vid. S. Krauss, *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789*, vol. I. *History* (ed. y rev. W. Horbury), Tübingen, 1995, pp. 33-34; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt am Main, 1995³ (= 1982), *passim*; G. Gardenal, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia, 2002² (= 2001), pp. 43-44 (respecto a Tertuliano).

convertir a judíos y cristianos en rivales irreconciliables. En este contexto, los apologistas Tertuliano y Cipriano desarrollaron actitudes antijudías encaminadas a desprestigiar el credo de la Sinagoga con el fin de contrarrestar la influencia que esta, desde antiguo, venía ejerciendo sobre la comunidad cristiana local³. De ahí que, en los escritos de estos padres africanos, la Iglesia como institución emerja ahora como la más firme garantía del triunfo del cristianismo sobre lo que, a ojos de su élite intelectual, es un insidioso y peligroso judaísmo⁴.

En primer lugar, tanto Tertuliano como Cipriano, arremeten contra el sustento normativo de la Sinagoga proclamando la subrogación de la Ley judía. Instan a comprender que la Ley antigua había dejado de tener vigor y que había sido sustituida por la nueva Ley cristiana⁵. No solo se trataba de resaltar el hecho de que sin la Ley de Moisés se podía perfectamente servir a Dios⁶, sino, sobre todo, de hacer ver que la Ley antigua había sido superada e incluso despreciada en época apostólica⁷.

Los judíos piadosos habían heredado probablemente la idea que ya estaba presente en el judaísmo al cambio de era, según la cual la Ley había sido creada o pensada por Dios desde y para toda la eternidad, aunque, de hecho, se hubiera otorgado históricamente en un momento determinado en la misma

³ Vid. R. González Salinero, “La ofensiva cristiana contra la influencia judía en Cartago: Tertuliano y Cipriano en el marco de un conflicto religioso”, *Hispania Antiqua*, 20, 1996, pp. 341-366. De hecho, sabemos por Tertuliano que algunos cristianos observaban el descanso sabático (*De ieiunio adversus psychicos*, XIV, 3) y otras prescripciones religiosas judaicas (Tertuliano, *Apologeticum*, XXI, 2; *De idololatria*, XX). Incluso Tertuliano detectó la presencia de ciertos elementos judeocristianos en el seno de su congregación (*Adversus Marcionem*, IV, 8, 1). Vid. en general, G. D. Dunn, *Tertullian*, London/New York, 2004, pp. 9ss. y 32ss. Sobre la cuestión de las influencias ejercidas por la religión judía en medios gentiles, vid. W. Liebeschuetz, “L’influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale”, en A. Lewin (ed.), *Gli ebrei nell’Impero romano. Saggi vari*, Firenze, 2001, pp. 143-159.

⁴ Vid. Ch. A. Bobertz, “For the Vineyard of the Lord of Hosts Was the House of Israel. Cyprian of Carthage and the Jews”, *Jewish Quarterly Review*, 82 (1-2), 1991, p. 12.

⁵ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, VI, 1-2; Cipriano, *Ad Quirinum*, I, 9, 10 y 13. Vid. B. Blumenkranz, “Vie et survie de la polémique antijuive”, en K. Aland y F. L. Cross (eds.), *Studia Patristica* I, Berlin, 1957, p. 466; R. Cantalamesa, *La cristologia di Tertuliano*, Friburgo, 1962, p. 91; J. E. L. van der Geest, *Le Christ et l’Ancient Testament chez Tertullien. Recherche terminologique*, Nijmegen, 1972, p. 75; G. Otranto, *Giudei e cristiani a Cartagine tra II e III secolo. L’Adversus Iudaeos di Tertulliano*, Bari, 1975, p. 110; Cl. Aziza, *Tertullian et le judaïsme*, Paris, 1977, pp. 100-103; G. D. Dunn, *Tertullian’s Adversus Iudaeos. A Rhetorical Analysis*, Washington, 2008, p. 73.

⁶ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, II, 11-14. Vid. G. Otranto, *op. cit.*, p. 102.

⁷ Tertuliano, *Ad uxorem*, I, 2.

cima del monte Sinai⁸. Si esto era así, no había duda de que existía un considerable impedimento para los cristianos que pretendían imponer su influencia en un mismo entorno social con una religión que compartía las mismas Escrituras que los judíos. Esta es la razón por la que Tertuliano se vio inclinado a defender una argumentación de principios “movilistas”. Para él, en la época de Adán y Eva se encontraría el germen de todas las leyes posteriores, ya que estarían apoyadas en una ley natural instituida por la divinidad desde el comienzo de los tiempos. Los principios de la Ley mosaica ya estarían, por tanto, incluidos, como en una especie de germen, en la Ley general promulgada por la divinidad en el Paraíso. Cualquier prescripción religiosa posterior no sería más que un desarrollo orgánico encaminado a su perfección⁹. Tertuliano pretende con la metáfora de este desarrollo “biológico” progresivo marcar la existencia de una clara unidad en la continuidad, pero a la vez, insistir de manera incisiva en la ruptura existente entre la antigua y la nueva Ley. El código impuesto en el Paraíso fue sustituido por la Ley mosaica y esta, a su vez, por la novedad fundamental de las enseñanzas de Cristo. En este proceso de evolución y sustitución, la buena nueva terminaría, según Tertuliano, por ser la auténtica vencedora¹⁰. De hecho, Dios tendría la libertad y la potestad, en tanto que supremo legislador¹¹, para adaptar su primigenia Ley a las circunstancias¹².

⁸ A. Piñero, “La herencia de la Biblia hebrea”, en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba/Madrid, 1991, p. 85.

⁹ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, II, 9: *Vnde intellegimus dei legem atiam ante Moysen nec in Choreb tantum aut in Sina, nec in eremo primum, sed [antiquiorem] primum in paradiso, post deinde patriarchis, atque ita et Iudaeis certis temporibus datam, quando uoluit, et certis temporibus reformatam, ut non iam ad Moysei legem ita adtendamus, quasi ad principalem legem, sed ad subsequentem, quam certo tempore deus et gentibus exhibuit repromissam per prophetas et in melius reformauit, ut praemonuit futurum; ut, sicuti certo tempore data este lex per Moysen, ita temporaliter obseruata et custodita credatur. Cfr. J. E. L. van der Geest, op. cit., pp. 7ss.; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Tome I: Tertullien et les origenes*, Bruxelles, 1965 (= Paris, 1901), p. 300; G. D. Dunn, *Tertullian's Adversus Iudaeos...*, p. 113.*

¹⁰ J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 258. Cfr. M. Á. Tábet, “El diálogo judeo-cristiano en las obras de diálogo y polémica de los escritores cristianos prenicenos de las diversas áreas del Mediterráneo”, en A. Borrell, A. De la Fuente y A. Puig (eds.), *La Biblia i el Mediterrani*, Barcelona, 1997, pp. 387-388.

¹¹ Dios como legislador supremo, es un pensamiento antiguo reflejado ya en Cicerón (*De Republica*, III, 33), pero por definición, ¿la ley divina no era considerada como inmutable, intangible, inabrogable? Tertuliano, al admitir su sustitución y corrección, estaría pretextando una interpretación antropomórfica de la ley divina (*Vid. J. C. Fredouille, op. cit.*, p. 260).

¹² Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, II, 10. *Vid. G. Otranto, op. cit.*, p. 102.

Por ello, la observancia de las leyes judías habría de ser necesariamente temporal¹³, mientras que la nueva Ley cristiana adquiriría, gracias a la venida de Cristo, un valor eterno¹⁴.

Para estos apologistas cristianos, la Iglesia constituiría el refugio de la nueva Ley y, por tanto, debía fortalecer y perpetuar su vigencia con el absoluto rechazo de la Ley caduca por la que aún se regía, aunque infructuosamente, la Sinagoga. La circuncisión, rasgo distintivo de la creencia judía, se convirtió en un blanco perfecto para los ataques de los cristianos. No se nos escapa el hecho de que este rito judío pudo haber suscitado no pocas repulsas a los “temerosos de Dios” (a veces identificados como *metuentes*)¹⁵ o prosélitos que se acercaban sigilosamente a las cercanías de la Sinagoga. Es más, pudo ser un serio impedimento para la incorporación de gentiles al judaísmo y, de hecho, las mujeres, que no tenían que salvar este obstáculo, se convertían con mayor facilidad al credo judaico que los hombres¹⁶. En este punto, los apologistas cristianos añadieron nuevas objeciones que impelieron aún más a que el rechazo de la circuncisión se convirtiera en una repulsa absoluta del judaísmo. Los textos cristianos insisten en que la circuncisión carnal prescrita en la antigua Ley había sido sustituida por una circuncisión espiritual, propia del cristianismo¹⁷. Ahora bien, la aportación cristiana a los ataques contra la circuncisión judía, que en el mundo romano fue considerada casi como una especie de castración¹⁸, tomaba forma en la sutil idea de que esta “marca” suponía una degradación

¹³ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, IV, 7. Vid. G. Otranto, *op. cit.*, p. 106.

¹⁴ Vid. J. C. Fredouille, *op. cit.*, pp. 256-257.

¹⁵ P. Trebilco, “I timorati di Dio”, en A. Lewin (ed.), *Gli ebrei nell’Impero romano. Saggi vari*, Firenze, 2001, pp. 161-193.

¹⁶ Cfr. J. Montserrat Torrens, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona, 1989, p. 135 (2ª ed., Madrid, 2005, p. 150). Cfr. Sh. Cohen, “Crossing the Boundary and Becoming a Jew”, *Harvard Theological Review*, 82, 1989, pp. 13-33.

¹⁷ Vid. Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, III, 11: *Igitur sicuti, supra quod ostendimus, uetus lex et circumcisio carnalis cessatura pronuntiata est, ita et nouae legis et spiritualis circumcisionis obseruantia in pacis obsequio eluxit [...]*; Cipriano, *Ad Quirinum*, I, 8: *Quod circumcisio prima carnalis euacuata sit, et secunda spiritualis repromissa sit*. Cfr. Cipriano, *Ep.*, LXIV, 4, 3. Sobre el particular, vid. P. Monceaux, *op. cit.*, I, p. 296; J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagoge. A Study in the Origins of Antisemitism*, London, 1934, p. 104; V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III^e siècle. La témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d’Africa*, Città del Vaticano, 1969, p. 48; Vid. G. Otranto, *op. cit.*, pp. 103ss.; G. D. Dunn, *Tertullian’s Adversus Iudaeos...*, p. 155.

¹⁸ Vid. R. Abusch, “Circumcision and Castration under Roman Law in the Early Empire”, en E. Wyner Mark (ed.), *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Hanover/London, 2003, pp. 75-86.

espiritual y que traía nefastas consecuencias para aquellos que llegasen a asumirla. En efecto, según Tertuliano, la circuncisión fue otorgada a Israel no como una garantía de salvación, sino como “signo” para distinguirla en los últimos tiempos y así prohibir a los judíos entrar en la Ciudad Santa (Jerusalén). Sería pues, una marca por la que se les reconocería y se les condenaría¹⁹. En este ataque directo a la circuncisión, Tertuliano se basaba en gran medida en Justino, quien consideraba que esta prescripción judaica permitiría discernir a los judíos en función del castigo que les aguardaba²⁰. Esta idea implicaría una voluntad directa de disuasión para que los cristianos, quizás algunos de ellos ya *metuentes*, no diesen el paso final para abrazar el credo judaico. Aquí podríamos apreciar que el argumento esgrimido no se relacionaba directamente con ningún tipo de escrúpulo ritual, sino más bien con una intención clara de infundir un temor disuasorio. El bautismo era la circuncisión espiritual, una fórmula por la que se sustituiría la circuncisión

¹⁹ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, III, 4 y 6-7: *Dari enim habebat circumcisio, sed in signum, unde Israël in nouissimo tempore dinosci haberet, quando secundum sua merita in sanctam ciuitatem ingredi prohiberetur [...] Haec igitur dei prouidentia fuit, dandi circumcisionem Israël in signum, unde dinosci possent, cum adueniret tempus, cum pro meritis suis supradictis in Hierusalem admitti prohiberentur; quod et quia futurum erat, nuntiabatur, et quia factum uidemus, recognoscimus. Sic ergo circumcisio carnalis, quae temporalis erat, imbuta est in signum populo contumaci, ut spiritualis data est in salutem populo obaudienti [...].* Vid. H. Conzelmann, *Gentiles, Jews, Christians. Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era* (transl. M. E. Boring), Minneapolis, 1992 (orig. Tübingen, 1981), p. 323. Cfr. G. Otranto, *op. cit.*, p. 105; B. Leyerle, “Blood Is Seed”, *Journal of Religion*, 81, 2001, p. 31; G. D. Dunn, *Tertullian’s Adversus Iudaeos...*, pp. 133-134.

²⁰ Vid. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, 1978, p. 220. Cfr. G. D. Dunn, “Two Goats, Two Advents and Tertullian’s *Adversus Iudaeos*”, *Augustinianum*, 39, 1999, pp. 259ss. Sobre la polémica antijudía en Justino, vid. ahora E. Ferguson, “Justin Martyr on Jews, Christians and the Covenant”, en F. Manns y E. Alliata (eds.), *Early Christianity in Context. Monument and Documents*, Jerusalem, 1993, pp.395-405; T. Rajak, “Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin’s *Dialogue with Trypho the Jew*”, en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire...*, pp. 59-80; J.-G. Sanchez, *Justin apologiste chrétienne. Travaux sur le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, Paris, 2000, esp. pp. 18ss.; D. Boyarin, “Justin Martyr Invents Judaism”, *Church History*, 70 (3), 2001, pp. 427-461; B. Meunier, “Le clivage entre Juifs et Chrétiens vu par Justin (vers 150)”, en Ph. Abadie y J.-P. Lémonon (eds.), *Le judaïsme à l’aube de l’ère chrétienne*, Paris, 2001, pp. 333-344; D. Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden/Boston/Köln, 2002, esp. pp. 44-47; M. Murray, *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, Waterloo (Ontario), 2004, pp. 91ss.; J. Fernández Ubiña, “Justino y Trifón. Diálogo e intolerancia entre judíos y cristianos a mediados del siglo II”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección de Hebreo)*, 53, 2004, esp. pp. 133ss.

carnal, y sólo a través de aquella podía alcanzarse la salvación²¹. En realidad, este exclusivismo religioso, caracterizado por rituales contrapuestos a los del judaísmo rabínico, constituía el hilo conductor que guiaba a los autores apologeticos en su polémica antijudía²².

Tampoco existían razones que inclinaran a los cristianos a respetar el *sabbat* judío, antes bien, cualquier comportamiento en esta dirección entraba en contradicción con su fiesta dominical²³. Por eso, Tertuliano conmina a los miembros de la comunidad cristiana de Cartago que se habían sentido obligados a respetar el día de descanso judío a abandonar esta práctica, un hecho alarmante que no pasó desapercibido para la jerarquía eclesiástica local. El apologeta sustituye este “sábado temporal” de los judíos por un “sábado eterno” de los cristianos, explicando que, dependiendo de las circunstancias, el primero podía ser cesado, tal y como ocurría, mientras que el segundo habría de perpetuarse hasta el fin de los tiempos²⁴.

La Iglesia emerge ahora como la garante de un nuevo orden religioso que traía la clemencia y la paz y que borraba la vieja Ley, injusta, violenta y vengativa²⁵. Esta *Ecclesia* aparece en los escritos de nuestros autores africanos como la institución que se muestra capaz de polarizar en torno a sí

²¹ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, IX, 22; Cipriano, *Ep.* LXIII, 8; *Ad Quirinum*, I, 12. Vid. E. Karlic, *El acontecimiento salvífico del bautismo según Tertuliano*, Vitoria, 1967, pp. 62-66; Vid. G. Otranto, *op. cit.*, p. 129; Ch. A. Bobertz, “For the Vineyard...”, pp. 11-13; Vid. J. Patout Burns, *Cyprian the Bishop*, London/New York, 2002, p. 44; R. M. Jensen, “Baptismal Rites and Architecture”, en V. Burrus (ed.), *A People’s History of Christianity, vol. II. Late Ancient Christianity*, Minneapolis, 2005, pp. 118ss.

²² “La existencia de rituales propios —afirma J. Montserrat Torrents—, denota una clara conciencia de diferenciación social por parte de las comunidades cristianas. Los cristianos se consideraban un grupo elegido en el seno del pueblo de Israel, grupo destinado a consumir las promesas de Dios consignadas en las Escrituras” (*La sinagoga cristiana...*, 2ª ed., p. 289).

²³ Vid. en general, H. Weiss, *A Day of Gladness. The Sabbath among Jews and Christians in Antiquity*, Columbia, 2003, pp. 128 y 163-182.

²⁴ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, IV, 11: *Nec putem aliam legem eos defendisse nisi in qua de die sabbatorum meminerint esse praescriptum. Vnde manifestum est, ad tempus et praesentis causae necessitatem huiusmodi praecepta non ualuisse, non ad perpetui temporis observationem huiusmodi legem eis deum ante dedisse.* Vid. P. Monceaux, *op. cit.*, I, p. 296; A. D’Ales, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 8; J. Turmel, *Tertullien*, Paris, s/f., pp. 1-2; Vid. G. Otranto, *op. cit.*, pp. 106-107.

²⁵ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, III, 10: *Nam uetus lex et ultione gladii se uindicabat et oculus pro oculo eruebat et uindicatam iniuriam retribuebat, noua autem lex clementiam designabat et pristinam ferocitatem gladiatorum et lancearum ad tranquillitatem conuertebat et belli pristinam in aemulos et hostes executionem in pacificus actus arandae et colendae terrae reformabat.*

misma todos los esfuerzos que estaban encaminados a derribar a la Sinagoga, su gran enemiga²⁶. Su éxito dependería de la firmeza o debilidad de los cimientos sociales en los que debía apoyarse. Por eso, el firme asentamiento de las estructuras eclesiásticas en la Cartago del siglo III posibilitaría el ejercicio de una influencia social decisiva. Sin embargo, la comunidad judía, fuertemente implantada desde antiguo en la sociedad cartaginesa, ofrecía, como no podía ser de otra forma, una resistencia tenaz a los nuevos postulados defendidos por la jerarquía eclesiástica²⁷. Cara a su propia comunidad, algunos de cuyos miembros mostraban ciertos signos de indecisión, los apologistas cristianos trataron de conculcar, desde una perspectiva ideológico-religiosa, cualquier tipo de duda sobre la licitud y superioridad de la Iglesia frente a la Sinagoga. La defensa a ultranza de unos principios teológicos y de unas prácticas rituales que fortaleciesen la autoafirmación de la identidad cristiana, junto con el desarrollo de una autoridad firmemente jerarquizada²⁸, situaba a la iglesia local en una inmejorable posición de fuerza para enfrentarse a la “perniciosa contaminación judaica” y a la “peligrosa” cercanía de la comunidad judía cartaginesa²⁹.

La Sinagoga estaba, según Tertuliano, abocada al fracaso, pues no podía encontrar el necesario respaldo divino. La Iglesia o *Verus Israel*, por el contrario, había sido elegida como la única destinataria de los bienes celestiales asociados a la segunda venida de Cristo³⁰. Esta es la razón por la

²⁶ G. Gardenal, *op. cit.*, p. 42.

²⁷ El mismo Tertuliano admite, aunque con cierto resentimiento, que el judaísmo era considerada en el Imperio romano como una *licita religio* (*Apologeticum*, XXI, 1). *Vid.* R. González Salinero, “Tertuliano y Cipriano sobre los judíos: una contradicción ideológica”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 12, 1994, p. 105; H. Cancik, “Jeder Provinz ihre Gottheit. Provinz- und Reichsreligion bei Tertullian”, en H. Cancik, *Religionsgeschichten. Römer, Juden und Christen im römischen Reich. Gesammelte Aufsätze, II* (ed. H. Cancik-Lindemaier), Tübingen, 2008, pp. 291-292. Respecto a la situación legal de los judíos en el África romana, *vid.* A. Linder, “La loi romaine et les juifs d’Afrique su nord”, en C. Iancu y J.-M. Lassere (eds.), *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l’Antiquité et le haut Moyen-Âge*, Montpellier, 1985, pp. 57-64.

²⁸ J. Montserrat Torrens, *La sinagoga cristiana...*, p. 259.

²⁹ Sobre los contactos que mantuvieron ambas comunidades en la ciudad de Cartago, *vid.* W. H. C. Frend, “A Note on Jews and Christians in Third-Century North Africa”, *Journal of Theological Studies*, 21, 1970, pp. 92-96; *Idem*, “A Note on Tertullian and the Jews”, *Studia Patristica*, X, 1, Berlin, 1970, pp. 291ss. Tertuliano incluso da a entender que existían debates teológicos entre cristianos y judíos (*Adversus Iudaeos*, I, 1).

³⁰ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, XIV, 9: [...] *delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, id est ecclesiae, dominicae gratiae quasi uisceratione quadam fruerentur*

que Cipriano justifica, en un peculiar juego dialéctico, la idea de que la Iglesia debía imponerse en la sociedad apartando todo obstáculo judío, ya que el tiempo que le había tocado vivir correspondía al dominio de la Iglesia y no al de la Sinagoga, cuya “época gloriosa” ya había transcurrido irremisiblemente desde que Cristo se había constituido en el fundamento de un nuevo templo que había tomado cuerpo en la Iglesia³¹. Sus pretensiones de dominio social quedarían perfectamente reflejadas en las palabras que Cipriano destina a justificar sus legítimas aspiraciones al poder local en detrimento del preeminente lugar que habían ocupado los miembros más destacados de la comunidad judía. En palabras del obispo cartaginés, la Iglesia como institución estaba destinada a extenderse entre las naciones y su número de fieles sería mucho mayor que el que había tenido en el pasado la Sinagoga³².

Pero si esa Iglesia deseaba ser efectiva en su lucha contra los judíos y sus influencias en Cartago³³, debía, en primer lugar, fortalecer la estructura que conformaba su propia organización interna. En este sentido, antes de su supuesta aceptación de los postulados montanistas³⁴, Tertuliano pensaba en una

*ieiunantibus ceteris ad salutem. Vid. G. D. Dunn, “Two Goats, Two Advents...”, p. 260. Aun asumiendo como propia de la identidad cristiana la vertiente apocalíptica del pensamiento judío, una amplificación de esta argumentación puede verse en M. Mach, “Verus Israel. Towards the Clarification of a Jewish Factor in Early Christian Self-Definition”, *Israel Oriental Studies*, 14, 1994, pp. 143-171.*

³¹ *Ad Quirinum*, I, 15: *Quod domus et templum Dei Christus futurus esset, et cessasset templum uetus, et noum inciperet. Cfr. Ad Quirinum*, I, 21. *Vid. Ch. A. Bobertz, “For the vineyard...”, pp. 6 y 10; R. González Salinero, “Tertuliano y Cipriano sobre los judíos...”, p. 108.*

³² Cipriano, *Ad Quirinum*, I, 20: *Quod Ecclesia, quae prius sterilis fuerat, plures filios habitura esset ex gentibus, quam quot Synagoga ante habuisset. Cfr. Tertuliano, Adv. Iud.*, VII, 4. *Vid. H. Conzelmann, op. cit.*, p. 323; Fr. Decret, *Le christianisme en Afrique du nord ancienne*, Pris, 1996, p. 27; M. Á. Tâbet, *loc. cit.*, p. 388; G. D. Dunn, “The Universal Spread of Christianity As a Rhetorical Argument in Tertullian’s *Adversus Iudaeos*”, *Journal of Early Christian Studies*, 8 (1), 2000, pp. 1-19.

³³ *Vid. R. González Salinero, “La ofensiva cristiana...”, esp. pp. 344ss.*

³⁴ Según A. Barcala “hacia finales del reinado de Septimio Severo había en Cartago algo parecido a una comunidad de montanistas. No debían de ser muy numerosos, pues Tertuliano repite con frecuencia que hay que considerar más la calidad que la cantidad de fieles. Sin embargo formaban un grupo que defendía abiertamente sus ideas y hacía públicas sus profecías y visiones. Ahora bien, esos montanistas, entre los años 207 y 212 no estaban excluidos de la comunidad de la gran Iglesia: los visionarios y las vírgenes montanistas asistían a los oficios, y Tertuliano hablaba todavía en nombre de todos los cristianos el año 212 en su carta dirigida al procónsul Scapula...” (“Filósofo, hereje, cristiano”, *Revista Española de Teología*, 39-40, 1979-1980, p. 136). Según M. L. Cozens, Tertuliano, excesivamente rigorista, cayó en el montanismo debido a que este movimiento proclamaba la vuelta a la penitencia y fervor primitivos que conducían a un severo ascetismo (*Manual de herejías*, Barcelona, 1964, pp. 36-37). Para T. D.

Iglesia compuesta por un cuerpo único que posibilitara una armonía y una coordinación entre las virtualidades y funciones de todos sus miembros³⁵. A su vez, veía en la Iglesia un lugar donde moraba el Espíritu y donde estaba depositada la tradición apostólica³⁶. Y su autoridad debía descansar precisamente en la voluntad apostólica³⁷, en los Evangelios e incluso también en el Antiguo Testamento³⁸. Debido a que la Iglesia tenía que actuar de la misma manera en que se comportaba una madre que nunca abandona a sus hijos, acompañándolos en todas sus vicisitudes para infundirles fuerza y aliento³⁹, Tertuliano defendió en sus escritos el apelativo de *domina mater Ecclesia*⁴⁰. De ahí que solo en la Iglesia y al amparo de la iniciativa maternal de la misma, fuera posible la salvación⁴¹. En este punto, Cipriano advierte que los judíos podrían salvarse únicamente en el hipotético caso de que renegasen de la Sinagoga y aceptaran el abrazo de la Iglesia, aprestándose a guardar todos sus preceptos⁴². De hecho, Cipriano impulsaría en sus obras y en su acción pastoral la idea de una Iglesia fuerte y unida moral e institucionalmente que posibilitase al mismo tiempo una profunda implantación social de la comunidad cristiana en

Barnes, igualmente, Tertuliano llegaría al montanismo por su defensa de un excesivo rigorismo (“Tertullian’s Scorpiace”, *Journal of Theological Studies*, 20, 1969, p. 105). Por su parte, A. Quacquarelli pensaba que, dados sus ideales de perfección inalcanzables en las comunidades eclesíásticas de este mundo y a su espíritu altamente aristocrático, Tertuliano no podía ser montanista. Además, según este mismo estudioso, ningún autor cristiano del siglo III habla de montanistas en Cartago, ni siquiera Cipriano ni Novaciano. Los llamados tertulianistas serían simplemente un grupo de rigoristas que seguía los postulados de Tertuliano (vid. A. Quacquarelli, “El antimonarquianismo de Tertuliano y su presunto montanismo”, *Estudios Trinitarios*, 7, 1973, pp. 251 y 253-254).

³⁵ Tertuliano, *De virginibus velandis*, II, 2. Vid. J. Vives, *Los padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio*, Barcelona, 1971, p. 362.

³⁶ Vid. S. Folgado Flórez, “Puntos de eclesiología en Tertuliano”, *La Ciudad de Dios*, 192, 1979, pp. 7-8; R. A. Markus, *Christianity in the Roman World*, London, 1974, p. 109.

³⁷ Tertuliano, *Adversus Marcionem*, IV, 5, 1; *De praescriptione haereticorum*, XXXVII, 1.

³⁸ Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, XXXVI, 4-5. Vid. E. E. Karlic, *op. cit.*, p. 61; A. D’Ales, *op. cit.*, pp. 213-215.

³⁹ Vid. E. E. Karlic, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁰ Tertuliano, *Ad martyras*, I. Cfr. Tertuliano, *Adversus Marcionem*, V, 4. Vid. Th. A. Bergrem, “Mother Jerusalem, Mother Church: Desolation and Restauration in Early Jewish and Christian Literature”, en E. G. Chazon, D. Satran y R. A. Clements (eds.), *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden/Boston, 2004, p. 257.

⁴¹ S. Folgado Flórez, “Puntos de eclesiología...”, p. 138.

⁴² *Ad Quirinum*, I, 24: *Quod solo hoc Iudaei accipere ueniam possint delictorum suorum, si sanguinem Christi occisi Baptismo eius abluerint, et in Ecclesiam transeuntes, praeceptis eius obtemperauerint.*

todos y cada uno de los ámbitos de la vida ciudadana del Imperio, aspecto este que, sin duda, proporcionaría una mayor fuerza a la jerarquía cristiana frente a la férrea organización sinagoga. Un solo pueblo y una sola Iglesia ofrecerían una mayor estabilidad a la asamblea de fieles, de igual forma que asentarían con mayor garantía la defensa de la idea existencial de una única potencia divina⁴³. Es evidente que Cipriano no hablaba en abstracto sobre la Iglesia, sino que, en lo que a este punto se refiere, tenía muy presente la situación social y jurídica en la que se hallaba a mediados del siglo III la iglesia de una urbe pluricultural como Cartago, en la que la religión oficial romana, con su culto imperial a la cabeza, compartía un mismo espacio cívico con judíos, cristianos y seguidores de todo tipo de cultos místicos de procedencia oriental⁴⁴.

Pero la unidad de la Iglesia no solo dependía de fórmulas meramente ideológicas, sino que comenzaba a asentarse igualmente en principios disciplinarios que habrían de ir conformando una normativa interna que adquiriría fuerza jurídica. Los fieles se unían sacramentalmente en un solo cuerpo y formaban así la unidad jurídico-religiosa de la Iglesia a través de un procedimiento determinado que implicaba la aceptación unánime de una intercomunidad universal⁴⁵. El signo del bautismo podría también considerarse como un signo definitorio del compromiso jurídico excluyente por el que el neófito se incorporaba a la Iglesia. No era lícito, en este sentido, prestar ningún otro juramento que lo convirtiese en seguidor de cualquier culto ajeno al cristiano o en miembro de otra comunidad religiosa, fuese esta judía o pagana⁴⁶. De hecho, parece evidente y bastante lógico que, con arreglo a esta estructura, hacia el año 220 Agripino decretara que los bautizados por un clérigo que no estuviese en comunión con la Iglesia universal, debían ser forzosamente rebautizados con el fin de convertirlos a la ortodoxia⁴⁷. Según Cipriano, dicha ortodoxia vendría definida por la dirección hacia la que apuntaba la “verdadera Iglesia”. A partir de finales del siglo II d. C. la palabra “católica” aparece frecuentemente aplicada a la Iglesia en el sentido de

⁴³ Vid. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 364; F. Decret y M. Fantar, *L'Afrique du nord dans l'Antiquité. Histoire et Civilisation (Des origines au V^e siècle)*, Paris, 1981, p. 289.

⁴⁴ L. Dattrino, “L'ecclesiologia di san Cipriano nel contesto della chiesa del III secolo”, *Lateranum*, 50, 1984, p. 150.

⁴⁵ Vid. A. Demoustier, “L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien”, *Recherches de Science Religieuse*, 52, 1964, pp. 577 y 586; Fr. Decret, *op. cit.*, pp. 98-99.

⁴⁶ E. E. Karlic, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁷ Cipriano, *Ep. LXXI*, 4 y *Ep. LXXIII*, 3. Vid. asimismo W. H. C. Frend: “Jews and Christians in Third Century Carthage”, en *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique (Mélanges offerts à Marcel Simon)*, Paris, 1978, p. 190.

“verdadera”⁴⁸. Para los apologistas norteafricanos, esta agruparía y cobijaría bajo su manto a los verdaderos hijos de Dios, a los verdaderos seguidores de la doctrina cristiana⁴⁹. De la lectura de las obras de Cipriano se deduce que el atributo de “católica” describiría el signo de auto-identificación de la Iglesia, de la única y verdadera Iglesia. A partir de ahora, la *Catholica Ecclesia* equivaldría, por tanto, a la Iglesia verdadera, única, unida y universal⁵⁰.

Pero, además, la Iglesia debía mostrarse implacable con respecto a todos aquellos que no se encontraban todavía sometidos a su organización y disciplina. Por ello, Cipriano consideraba que fuera del terreno cristiano, delimitado por aquella, no había salvación alguna, ni siquiera para aquellos que sufrían martirio y morían en persecución⁵¹. Para Cipriano todo aquel que estaba fuera de la Iglesia era su enemigo, llámese *populus*, *mundus*, *gentiles* o *Iudaei*⁵². Tampoco estaba muy lejos el pensamiento de Tertuliano sobre este particular⁵³. Si bien es cierto que este puntualizaba que aunque los cristianos tenían tantos enemigos como cuantos se encontraban fuera de la Iglesia, los más destacados y peligrosos de ellos eran los judíos a causa de su envidia⁵⁴.

⁴⁸ S. Folgado Flórez: “La catolicidad, fórmula de identificación de la Iglesia en San Cipriano”, *La Ciudad de Dios*, 102, 1989, p. 595.

⁴⁹ Ch. Munier, *L'Église dans l'empire romain (I^{er}-III^e siècles), III^e partie: Église et cité*, Paris, 1979, p. 167.

⁵⁰ Cipriano, *Ep.* LII, 1, 1-3; LIV, 1; LX, 2, 4; LII, 2, 4; LXIX, 5, 1; *De Ecclesiae unitate*, VIII, etc. *Vid.* S. Folgado Flórez, “La catolicidad...”, p. 594.

⁵¹ Cipriano, *De Ecclesiae unitate*, VI, 14; *De mortalitate*, XVss.; *Ep.* LIV, 2 y 3; LV, 17; LVII, 4. Desde otra perspectiva, *cfr.* S. Price, *loc. cit.*, pp. 122-123.

⁵² *Vid.* Cipriano, *De bono patientiae*, XIX; *Ad fortunatum de exhortatione martyrii*, XI; *Ep.* VI, 2; X, 2; XI, 1 ss.; XX, 1; LV, 4; LVI, 1; LVII, 4; LVIII, 6 y 9; LIX, 2; LX, 2; LXI, 3; LXXVI, 7. *Vid.* R. González Salinero, “Tertuliano y Cipriano sobre los judíos...”, p. 113. J. Fernández Ubiña apunta que “Cipriano considera como un enemigo no al Estado pagano ni a sus instituciones, sino a todo aquello y todo aquel que esté fuera de la Iglesia o que, incluso estando dentro, infrinja las normas establecidas, enemigo que suele designarse con términos tan genéricos como *populus*, *mundus*, *gentiles*, *iudaei*, etc., y frente al cual los cristianos deben lanzar sus ejércitos y armas espirituales” (“Comportamientos y alternativas cristianas en una época de crisis: el testimonio de Cipriano”, en *Memorias de Historia Antigua, V. Paganismo y cristianismo en el Occidente del Imperio romano*, Oviedo, 1981, p. 220). En el mismo sentido, *vid.* también J. Fernández Ubiña, “San Cipriano y el Imperio”, *Estudios Eclesiásticos*, 57, 1982, p. 78; L. Dattrino, *loc. cit.*, p. 149.

⁵³ C. Becker, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München, 1954, p. 287. *Cfr.* G. Gardenal, *op. cit.*, p. 42; G. Jossa, *El cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma, 2007² (= 1997), pp. 157-158.

⁵⁴ *Apologeticum*, VII, 3: *Tot hostes eius quot extranei et quidem proprie ex aemulatione Iudaei* [...]. *Vid.* G. Otranto, *op. cit.*, p. 152; H. Conzelmann, *op. cit.*, pp. 324-325; Fr. Decret, *op. cit.*, p. 32.

El enfrentamiento ideológico mantenido con judíos y judaizantes imponía la necesidad de establecer en el seno de la comunidad cristiana firmes definiciones doctrinales y, especialmente, invectivas que se supusiesen incontestables⁵⁵. Pero todo esto no solo se desarrolló a un nivel que podríamos considerar como teórico. La Iglesia pretendía asegurar su posición preeminente en Cartago por medio de movimientos directos encaminados a la consolidación real de su presencia material en la ciudad y, a la vez, a través de la creación de un ambiente propicio que incitara a una reacción contraria a la presencia judía. Por mucho que esta gozase de un prestigio ancestral cimentado en un código de comportamiento comunitario que comportaba una estricta moralidad religiosa en torno a una férrea organización sinagoga, los designios divinos le habían reservado, a ojos de los apologistas cristianos, un destino infructuoso. Debido a los castigos que todo el pueblo judío había de padecer por su condición de pueblo deicida e impío⁵⁶, Tertuliano sostuvo que su “saber arquitectónico” le había sido arrebatado, que el Espíritu Santo le había definitivamente abandonado y que, por tanto, toda capacidad para organizar su comunidad religiosa había desaparecido⁵⁷. En cambio, los cristianos conservarían la capacidad para construir y organizar su comunidad religiosa. De hecho, según nuestros autores, las asambleas cristianas de confraternidad mostraban cómo la verdadera Iglesia se fortalecía a través de la reunión de sus fieles. Ahora bien, ¿dónde tenían lugar tales asambleas en la Cartago de la primera mitad del siglo III?

Damous el Karita está situado a unos pocos cientos de metros fuera del muro de la ciudad, al norte de Cartago. Allí se ha descubierto una iglesia orientada de norte a sur y, más tarde, en el siglo V d. C., reorientada en dirección este-oeste. Se trataba de un baptisterio, fechable a finales del siglo II o principios del siglo III d. C., es decir, contemporáneo de Tertuliano. En la esquina noroeste del complejo había una catacumba con 8 *loculi* dispuestos casi de la misma manera en que se encontraban los de la

⁵⁵ Vid. Cl. Azziza, “Quelques aspects...”, pp. 50-51. En general, sobre el problema de la judaización en el cristianismo antiguo, vid. ahora las reflexiones de M. Murray, *op. cit.*, pp. 1-9.

⁵⁶ *Adversus Iudaeos*, XIII. Vid. Vid. G. Otranto, *op. cit.*, pp. 136-137; Cl. Aziza, *Tertullian et le judaïsme...*, pp. 67ss., 78ss. y 85ss.; H. Conzelmann, *op. cit.*, pp. 323-324; G. Gardenal, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁷ *Adversus Iudaeos*, XIII, 25: *Abstulit enim dominus Sabaoth Iudaeis et ab Hierusalem inter cetera et sapientem architectum, <id est spiritum sanctum,> qui aedificat ecclesiam, dei templum et civitatem sanctam et domum domini. Nam exinde destitit apud illos dei gratia et mandatum est nubibus, ne pluerent imbrem super vineam Sorech, id est caelestibus beneficiis, ne prouenirent domui Israhel.*

necrópolis de Gamart⁵⁸. Esto demuestra que la Iglesia cartaginesa disponía, efectivamente, de un pequeño lugar donde se podían llevar a cabo los rituales de bautismo e iniciación al culto cristiano⁵⁹. Sin embargo, en esta época, era muy probable que los cristianos de Cartago dispusieran de casas privadas como lugares de reunión. En efecto, parece que antes de la época constantiniana y a partir de finales del siglo II, los cristianos se reunían habitualmente en las casas de algunos fieles que ofrecían su hospitalidad, de forma que sus casas privadas hacían las veces de iglesias⁶⁰. Las construcciones de edificios destinados exclusivamente al culto cristiano no se desarrollaron en el norte de África hasta más tarde. Parece, en efecto, que hasta después de la paz constantiniana, sobre todo en la segunda mitad del siglo IV y principios del siglo V, no se difundió ni se intensificó la construcción de iglesias (basílicas cristianas, católicas y donatistas)⁶¹. Con todo, la organización institucional de la Iglesia se mostraba ya muy firme en la primera mitad del siglo III d. C.

⁵⁸ P. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lyon, 1895; J. Ferron, "Inscriptiones juives de Carthago", *Cahiers de Byrsa*, 1, 1951, pp. 184-187 (sobre las inscripciones judías contemporáneas a la época de Tertuliano, *vid.* pp. 205-206); Sobre la epigrafía judía de Cartago, *vid.* además Y. Le Bohec, "Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine", *Antiquité Africaine*, 17, 1981, pp. 165-207; H. Z. Hirschberger, *op. cit.*, pp. 35ss.; H. Solin, *loc. cit.*, pp. 618ss.; Y. Le Bohec, "Bilan des recherches sur le judaïsme au Maghreb dans l'Antiquité", *Espacio, Tiempo y Forma, II. Historia Antigua*, 7, 1994, pp. 316-323.

⁵⁹ Sobre el particular, *vid.* R. M. Jensen, *loc. cit.*, pp. 135ss.

⁶⁰ Sobre las *domus ecclesiae*, *vid.* H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart, 1981; R. Aguirre, "La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas", *Estudios Eclesiásticos*, 58, 1984, pp. 27-51 (trabajo actualizado en R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, 1998, pp. 79-110); L. M. White, *The Social Origins of Christian Architecture, 1. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Valley Forge (Pennsylvania), 1996 (= Baltimore, 1990), pp. 103ss. Sobre el origen clásico y veterotestamentario del programa decorativo de las iglesias domésticas cristianas, *vid.* D. L. Balch, *Roman Domestic Art and Early House Churches*, Tübingen, 2008. Respecto a África, *vid.* P. Romanelli, *Topografía e archeologia dell'Africa Romana*, tomo II de la *Enciclopedia Classica: Archeologia e storia dell'Arte Classica*, vol. X, a cargo de P. E. Arias, Torino, 1970, p. 349; T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, 1971, p. 89.

⁶¹ Sobre el particular *vid.* P. Romanelli, *Topografía e archeologia...*, p. 349; Y. Thébert, "Vida privada y arquitectura doméstica en la Africa romana", en P. Veyne (dir.), *Historia de la vida privada, tomo 1. Imperio romano y antigüedad tardía*, Madrid, 1991, pp. 323-325.

Tertuliano, antes de su presunto montanismo, destacó como figura clave en la configuración institucional de la Iglesia. Sin embargo, al caer en el rigorismo, la dejó de ver como una realidad jerárquica y visible, trasladando la base de su poder y autoridad a una dimensión puramente carismática⁶². No habría, según él, ninguna diferencia entre clérigos y laicos, ya que la autoridad pertenecía a todos los que poseían Espíritu y no a una jerarquía establecida⁶³. Ahora bien, en este sentido, resulta esencial tener presente la postura mantenida por Tertuliano en su concepción primigenia de la jerarquía eclesiástica, concepción que, como ya examinaremos, no se alejará mucho de la defendida por Cipriano tres décadas más tarde⁶⁴. No cabe duda que, a este respecto, el obispo de Cartago estableció los fundamentos mismos de la organización interna de la Iglesia y, de hecho, contribuyó a la elaboración de un sistema normativo y jerárquico que posibilitó la construcción de una estructura institucional cuasi-estatal dentro del propio Estado⁶⁵. El fortalecimiento de un estable aparato de dirección jerárquica dentro de la comunidad cristiana de Cartago, obedecía al interés de encauzar la autoridad religiosa mediante la presencia constante de una única élite sacerdotal⁶⁶. Los dirigentes de la Sinagoga constituían, por tanto, un obstáculo que debía ser derribado, pues su mera presencia, por no decir su potencial y peligrosa influencia social⁶⁷, suponían un auténtico freno para la consolidación de la preponderancia cristiana en Cartago. Así pues, la lucha contra la élite sinagoga judía no suponía, en realidad, más que la reafirmación del poder de la jerarquía eclesiástica.

Para realizar sus designios, según la visión cristiana, la voluntad divina se había servido en la Antigua Alianza de ministros dispuestos a transmitir la palabra, incluso a costa de sacrificar sus propias vidas (patriarcas, profetas, levitas, sacerdotes, etc.). En la Nueva Alianza, la potencia divina volvería a servirse de ciertos personajes que actuaron, de nuevo, como ministros encargados de dirigir la institución (la Iglesia) que habría de luchar por implantar en la tierra de manera universal los renovados preceptos del

⁶² Vid. J. B. Rivers, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, 1995, p. 283.

⁶³ Vid. S. Folgado Flórez, "Puntos de eclesiología...", p. 8; R. A. Markus, *op. cit.*, p. 110.

⁶⁴ Según B. J. Rives, el pensamiento de Tertuliano sobre la organización y autoridad de la Iglesia no fue muy diferente durante su supuesta etapa montanista (*op. cit.*, p. 276).

⁶⁵ Vid. J. P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958, pp. 33-121; J. Fernández Ubiña, "Comportamientos...", p. 220.

⁶⁶ J. B. Rivers, *op. cit.*, pp. 285ss.

⁶⁷ Sobre las autoridades religiosas judías y la organización sinagoga en Cartago, *vid.* J. B. Rives, *op. cit.*, pp. 265-268.

Señor⁶⁸. Estos ministros de la Nueva Alianza no serían otros que los sacerdotes de la Iglesia. De esta forma, Tertuliano estaría justificando la autoridad incontestable de la jerarquía y la organización eclesiásticas al tiempo que defendía su superioridad frente a los dirigentes judíos⁶⁹. De ahí que Cipriano tuviese el convencimiento total de que los sacerdotes antiguos (los de la Sinagoga) cesarían y les sucederían otros nuevos (los de la Iglesia) que perdurarían hasta el fin de los tiempos⁷⁰.

Esto nos puede indicar la importancia que adquirió en la polémica antijudía la reafirmación de la jerarquía y la organización de las comunidades cristianas frente a la estable y cercana presencia de la comunidad sinagoga⁷¹. De hecho, la iglesia de Cartago conformó una sólida estructura institucional desde muy temprana fecha⁷². Puede afirmarse que ya a finales del siglo II presentaba una jerarquía completa en la que los obispos y los diáconos asumieron desde un principio la responsabilidad de encauzar la controversia ideológica contra todos aquellos que se encontraban fuera de la Iglesia (primero y especialmente los judíos)⁷³.

La postura de Tertuliano sobre el particular era firme, a juzgar por su firme rechazo de la postura reflejada en un documento conocido con el nombre de *El Pastor de Hermas*, escrito en Roma entre el 190-200 d. C. Este documento presentaba una ideología cristiana exenta de todo aparato jerárquico, de toda riqueza y basada en asambleas de cooperación formadas por “gentes sencillas”. La Iglesia consideraba el documento extremadamente

⁶⁸ A. G. Pelloquin, *Le sacerdoce de l'évêque chez Tertullien*, Bordeaux, s/f., pp. 119-120. Cfr. G. Gardenal, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁹ Tertuliano, *De Ieiunio adversus Psychicos*, XVI, 1-4. Vid. R. A. Markus, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁰ *Ad Quirinum*, I, 14: *Quod pastores ueteres cessaturi essent, et noui inciperent; Ad Quirinum*, I, 17: *Quod sacerdotium uetus cessaret, et nouus sacerdos ueniret, qui in aeternum futurus esset*.

⁷¹ Sobre la comunidad judía en la Cartago del siglo III, vid. A. Chouraqui, *Between East and West. A History of the Jews of North Africa* (trad. M. M. Bernet), Philadelphia, 1968 (= Paris, 1952), pp. 10ss.; H. Z. Hirschberger, *A History of the Jews in North Africa, I. From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leiden, 1974, pp. 48ss.; Cl. Aziza, Cl. Aziza, *Tertullian et le judaïsme...*, pp. 15ss.; *Idem*, “Quelques aspects de la communauté juive de Carthage au II^e siècle d'après Tertullien”, *Revue des Études Juives*, 137, 1978, pp. 491-494; P. Sebag, *Histoire des Juifs de Tunisie des origines a nos jours*, Paris, 1991, pp. 24ss.; H. Solin, “Gli Ebrei d’Africa: una nota”, en A. Mastino (ed.), *L’Africa romana. Atti dell’VIII Convegno di studio (Cagliari, 14-16 dicembre 1990)*, Sassari, 1991, I, pp. 615-623; J. B. Rives, *op. cit.*, pp. 214-223.

⁷² Sobre el particular, vid. J. B. Rives, *op. cit.*, pp. 270-273.

⁷³ G. Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1993⁶ (=1974), p. 268. Cfr. P. Monceaux, *op. cit.*, I, p. 17.

peligroso y Tertuliano lo descalificó sin contemplaciones⁷⁴. Los fieles cristianos que integraban las asambleas de la comunidad debían ser dóciles a las disposiciones de la jerarquía eclesiástica. Fueron considerados como luchadores de Cristo, *militēs Christi*, pues el bautismo era entendido como un signo que les confería la milicia cristiana⁷⁵. Era prioritario luchar contra los judíos, los impíos, los idólatras, es decir, contra todos aquellos que se encontraban fuera de la organización de la Iglesia. No cabe duda de que la idea del *miles Christi* así entendida podía potenciar (y, de hecho, lo hacía) la estabilidad y la fortaleza de la jerarquía de la Iglesia⁷⁶.

En la iglesia de Cartago, los dos *lectores*, que ocupaban uno de los inferiores escalones de la jerarquía, tenían entre 15 y 20 años de edad y eran los encargados de la custodia de los libros sagrados⁷⁷. Los dos diáconos (*diaconi*), con mayor rango y autoridad, se encargaban de las cuestiones materiales y de las funciones inferiores del culto religioso⁷⁸. Los dos presbíteros (*presbyteri*) se encontraban por encima de los diáconos en la jerarquía y formaban, junto con el obispo, un pequeño “consejo de ancianos” u órgano superior⁷⁹. Además, a imitación de la organización sinagoga, la iglesia cartaginesa mantuvo durante siglos a los *seniores* o presbíteros laicos con funciones administrativas⁸⁰. Ahora bien, el escalón más alto en autoridad de la Iglesia de Cartago era el obispo (*episcopus*), el cual reunía en sus manos amplias competencias⁸¹. El episcopado cristiano existe en Cartago al

⁷⁴ Al referirse al citado documento, G. Puente Ojea apunta que “sus doctrinas sobre la pobreza y el perdón resultaban, ya en los albores del siglo III, heréticas según el modelo dogmático de la jerarquía episcopal [...] Tertuliano llegó a calificar el escrito de ‘Pastor de los adúlteros’” (*Ideología e historia...*, pp. 246-247).

⁷⁵ R. M. Jensen, *loc. cit.*, pp. 124ss.

⁷⁶ Vid. J. Capmany Casamitjana, *Miles Christi en la espiritualidad de san Cipriano*, Barcelona, 1956, pp. 22-23; F. Gascó, “‘Decadencia’ y percepción de la realidad en San Cipriano”, *Habis*, 9, 1978, pp. 317-318.

⁷⁷ Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, XLI; Cipriano, *Ep.* XXIX; XXXVIII, 2; XXXIX, 5, etc. Vid. V. SAXER, *op. cit.*, pp. 78-80.

⁷⁸ Tertuliano, *De baptismo*, XVII y *Passio Perpetuae*, III y XIII. Vid. P. Monceaux, *op. cit.*, I, p. 17; V. Saxer, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁷⁹ Vid. P. Monceaux, *op. cit.*, I, p. 17; V. Saxer, *op. cit.*, pp. 81-84; M. Poirier, “Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III secolo negli scritti di San Cipriano”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 9 (1), 1973, pp. 30ss.

⁸⁰ W. H. C. Frend, “The *seniores laici* and the Origins of the Church in North Africa”, *Journal of Theological Studies*, 12, 1961, pp. 280-284; Fr. Decret, *op. cit.*, pp. 45-46.

⁸¹ Sobre la organización de la primera iglesia cartaginesa, vid. Fr. Decret, *op. cit.*, pp. 27-29 y 41-46. Un acercamiento a la conformación de la estructura jerárquica de la Iglesia antigua en

menos desde finales del siglo II o principios del siglo III⁸². En realidad, a inicios del siglo III, la mayoría de las sedes episcopales se habían asentado firmemente en zonas de densa urbanización. Este es el caso de la Tunicia actual, donde existían más de 150 ciudades con nutrido poblamiento. De entre todas estas, por supuesto, destacaba Cartago⁸³. Hacia la mitad del siglo III, los obispos de África formaban ya un cuerpo fuertemente constituido, aunque, en teoría, el obispo de Cartago, al menos en época de Cipriano, mantenía una mayor autoridad respecto a los demás y, de hecho, era quien presidía los concilios africanos, indicaba las cuestiones y proponía las soluciones a adoptar en los mismos⁸⁴. Por ello, el obispo de Cartago llegó a adquirir el rango de primado de África⁸⁵.

Para Tertuliano la autoridad del obispo era superior a la de los profetas del Antiguo Testamento, ya que tenía un origen apostólico⁸⁶. Por eso, el primero de los ministros de la Iglesia que disponía de la facultad de suministrar el bautismo era precisamente el obispo⁸⁷. De igual forma,

Chr. Marksches, *Estructuras del cristianismo antiguo. Un viaje entre mundos* (trad. J. A. Padilla Villate), Madrid, 2001 (= Frenkfurt am Main, 1997), pp. 194ss.

⁸² Tertuliano, *De Baptismo*, XVII; *De monogamia*, XI; Cipriano, *Ep.* LXXIII, 3. *Vid.* J. Ferron y G. Lapeyre: “Carthage”, en *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris, 1949, vol. 11, col. 1216.

⁸³ Cipriano, *Ep.* LXXI, 4. *Vid.* S. Lancel: “Évêchés et cités dans les provinces africaines (III^e-V^e siècles)”, en VV.AA., *L’Afrique dans l’Occident romain. I^{er} siècle av. J.-C. - IV^e siècle ap. J.-C.*, Roma, 1990, pp. 276-277; F. P. Rizzo, *La Chiesa dei primi secoli. Lineamenti storici*, Bari, 1999, p. 84. “A la muerte de San Cipriano, hacia el 260 —afirma A. Georger—, existían ya cerca de 150 obispados. Y este número iría en aumento, puesto que las ciudades romanas se multiplicaban. Aunque no siempre es posible ubicarlos, el nombre de muchos de estos obispados, lo mismo que el de sus titulares, nos son conocidos gracias a los concilios regionales que se organizaban con regularidad, casi siempre en Cartago” (“La antigua iglesia del África del norte”, en H. Teissier y R. Lourido Diaz (dirs.), *El cristianismo en el norte de África*, Madrid, 1993, p. 30). *Cfr.* H. Rhee, *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, London/New York, 2005, p. 10.

⁸⁴ *Vid.* J. Ferron y G. Lapeyre, *loc. cit.*, col. 1219; L. Dattrino, *loc. cit.*, p. 130; A. Demoustier, “L’ontologie de l’Église selon saint Cyprien”, *Recherches de Science Religieuse*, 52, 1964, p. 587; G. Bardy, “Cyprien, évêque de Carthage”, en *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris, 1958, vol. 13, col. 1158; M. Poirier, *loc. cit.*, pp. 19ss.

⁸⁵ H. Leclerq, *L’Afrique chrétienne*, Paris, 1904, I, p. 78; Fr. Decret, *op. cit.*, p. 45.

⁸⁶ Tertuliano, *Adversus Marcionem*, IV, 5, 2. *Vid.* A. G. Pelloquin, *Le sacerdoce de l’évêque chez Tertullien*, Bordeaux, s/f. p. 289.

⁸⁷ Tertuliano, *De Baptismo*, XVII, 1-2. *Vid.* E. E. Karlic, *op. cit.*, p. 126; R. M. Jensen, *loc. cit.*, p. 129.

Cipriano pensaba que la Iglesia reposaba sobre los obispos⁸⁸, pues eran los sucesores de los apóstoles⁸⁹.

Ya advertimos antes que la unidad de la Iglesia era fundamental para mantener una fuerte cohesión que pudiera facilitar una postura firme en la lucha frente al judaísmo. El fundamento de dicha unidad fue desde el principio la figura del obispo⁹⁰. Sus colaboradores inmediatos estaban asociados a él mediante el establecimiento de una relación jerárquica perfectamente definida y, por ello, participaban del ejercicio de su sacerdocio⁹¹. No obstante, si bien es cierto que los obispos constituían el principio visible y el fundamento de la unidad eclesial en sus propias comunidades⁹², es innegable que existía una preocupación constante por las relaciones y los vínculos que debían mantenerse entre las distintas sedes episcopales en orden, sobre todo, a una coordinación coherente y efectiva en lo tocante a la organización interna y a las posturas a adoptar con respecto a los “paganos impíos” y a los “despreciables judíos”. En este sentido, Cipriano consideraba que en la pluralidad de las iglesias locales se reflejaba la unidad de la Iglesia católica⁹³. La colegialidad del cuerpo episcopal venía expresada en el hecho tradicional de que cada obispo debía estar presente en las otras sedes y participar en todas las cuestiones religiosas con los obispos de las regiones vecinas⁹⁴. Por ello, Cipriano afirmaba que la Iglesia unida era, a la vez, una Iglesia con muchas iglesias y obispados y que, de los progresos conseguidos por uno de esos obispados, los demás debían sentir alegría, ya que era como si todas las iglesias unidad recibieran, a su vez, los beneficios obtenidos⁹⁵.

Pese a todo, la posición que los clérigos ocupaban dentro de las comunidades cristianas debía justificarse buscando apoyos, por decirlo así,

⁸⁸ Cipriano, *Ep.* XXXIII, 1. *Vid.* R. A. Markus, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁸⁹ Cipriano, *Ep.* III, 3. *Vid.* A. D’Ales, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 309.

⁹⁰ *Vid.* V. Saxer, *op. cit.*, pp. 81-84.

⁹¹ *Vid.* M. Poirier, “Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III secolo negli scritti di san Cipriano”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 9, 1973, p. 31; B. Proja, “San Cipriano di Carthagine”, *Palestra del Clero*, 60 (1), 1981, p. 297.

⁹² Cipriano, *Ep.* LXVI, 8. *Vid.* J. Patout Burns, *op. cit.*, pp. 86 y 96-97.

⁹³ Cipriano, *Ep.* LV, 24. *Vid.* J. Patout Burns, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁴ L. Dattrino, *loc. cit.*, pp. 135-136.

⁹⁵ *Ep.* LX, 1, 1: *Nam cum nobis et ecclesia una sit et mens iuncta et indiuidua concordia, quis non sacerdos in consacerdotis sui laudibus tamquam in suis propriis gratuletur, aut quae fraternitas non in fratrum gaudio ubique laetetur?* [...]. *Vid.* J. Patout Burns, *op. cit.*, p. 8.

“divinos”. Por eso, Cipriano destaca que los obispos eran elegidos por el juicio de Dios⁹⁶, cuya intervención en sus elecciones era algo incuestionable; de ahí, la autenticidad de la figura episcopal⁹⁷. Además, tal y como apunta también Tertuliano, en la misma designación de los clérigos (en la que interviene la inspiración divina) se tienen en cuenta los méritos, contrariamente a las dignidades cívicas que, según este apologista africano, accedían a sus funciones de forma honoraria⁹⁸. Por ello, afirmaba que las fasces y la púrpura de los magistrados locales no eran más que heces de idolatría⁹⁹.

Sin embargo, faltaban en muchas ocasiones los principios esenciales en los que debía apoyarse la propia jerarquía y, de entre ellos, sobre todo la disciplina. De ahí que H. Leclercq llegara a afirmar que el clero africano había dado muestras en ciertas ocasiones de una evidente insubordinación (el caso de Privato, oponente de Cipriano, sería un ejemplo significativo)¹⁰⁰. Los padres africanos, tanto Tertuliano como Cipriano, advirtieron de los peligros que podían ocasionar los movimientos que tendían a desequilibrar a los escalones jerárquicos y, por ello, creyeron conveniente fijar con los principios en los que estos deberían anclarse. Así, se hizo especial hincapié en la consolidación de una disciplina (y también de una penitencia) férrea y unitaria que girara en torno a la jerarquía episcopal¹⁰¹. Cipriano llegó a apelar a la *pax publica*

⁹⁶ Cipriano, *Ep.* LXVI, 1, 1-2. *Vid.* J. Patout Burns, *op. cit.*, p. 92.

⁹⁷ Ch. Saumagne, *Saint Cyprien, Évêque de Carthage, “Pape” d’Afrique (248-258). Contribution à l’étude des “persécutions” de Dèce et de Valérien*, Paris, 1975, p. 100. *Cfr.* J. B. Rivers, *op. cit.*, pp. 294ss.

⁹⁸ Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 5. *Vid.* C. Lepelley, “*Ubique Respublica*. Tertullien, témoin méconnu de l’essor des cités africaines à l’époque sévérienne”, en VV.AA., *L’Afrique dans l’Occident romain...*, pp. 406-407.

⁹⁹ C. Lepelley, *loc. cit.*, p. 410. Esto ha dado pie a pensar que en Tertuliano había un claro desinterés por la actuación política, e incluso se ha puesto de relieve que él mismo había afirmado que los cristianos no aspiraban ni tan siquiera a ser ediles (I. Martin, “Acatamiento al poder constituido y libertad religiosa en Tertuliano”, en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Santa Cruz Teijeiro*, Valencia, 1974, I, p. 499). Y no solo eso, sino que además Tertuliano pensaba en las magistraturas desde un punto de vista religioso aparentemente fuera de la realidad, pues apelaba a la importancia que tenía ser un magistrado celestial y no terrenal (*De Idolatria*, XVIII, 9): “[...] De toute façon, il restait un moyen ultime, grâce auquel on devenait ‘magistrat, non plus sur la terre, mais dans les cieux’; on voit ici le martyr qualifié de magistrature céleste, ce qui est un bel exemple de métaphore tirée de la vie municipale [...]” (C. Lepelley, *loc. cit.*, p. 410). En efecto, sería una metáfora, pero una metáfora que transluce y traslada una realidad operativa determinada: la necesidad de una organización canalizadora del poder institucional de la Iglesia.

¹⁰⁰ H. Leclercq, *op. cit.*, pp. 235-239.

¹⁰¹ *Vid.* J. Danielou, *op. cit.*, p. 346; F. Decret y M. Fantar, *op. cit.*, p. 291; R. A. Markus, *op. cit.*, p. 109.

ecclesiae y a la paz entre los hijos de la *Mater Ecclesia*. Sería, pues, una paz interna de carácter disciplinar caracterizada por una comunidad regida por la sinceridad entre los miembros de la fraternidad cristiana¹⁰². Ahora bien, entendida de esta manera, la disciplina podría conllevar cierta ambigüedad. Había, pues, la necesidad de traducir el concepto a una realidad más tajante y, en especial, se necesitaba llenarlo de un contenido mucho más formalista. Así, Cipriano llegó a concebir y a formular una especie de “monarquía episcopal”¹⁰³ tomando como base algunos principios de Derecho romano. De esta forma, la disciplina eclesiástica se basaría, por mimetismo jurídico, en la *auctoritas sacerdotalis*¹⁰⁴. El concepto de *auctoritas* contenía precisamente aquellos elementos que servían perfectamente al cometido que Cipriano perseguía y, entre ellos, destacaba el de la fidelidad¹⁰⁵. De aquí nacieron las que se conocieron como virtudes coercitivas de la *potestas sacerdotalis*. Cipriano defendía la autoridad frente a la secesión interna que, por sí misma, constituiría una ruina para el aparato y la organización de la Iglesia. Por ello, empleaba en la dialéctica un vocabulario tomado de las leyes del Derecho romano. En concreto, y en virtud de su *auctoritas*, Cipriano hacía referencia a una *lex maiestatis populi christiani* para buscar en ella la justificación jurídica de la eventual “persecución” contra Fortunato, Novaciano y Felicísimo. Frente a ella, se declararon los “crímenes patentes”: la fundación de una *factio* compuesta por *factiosi* y por el *dux factionis* con el objeto de destruir la *auctoritas* y la *potestas* del obispo y de su Iglesia. En dicha pugna, se imponía, por supuesto, la *potestas sacerdotalis* de la Iglesia “católica”, *potestas* que el mismo Cipriano, a través de este proceso, parece que consiguió restaurar¹⁰⁶.

Pero una Iglesia firme y poderosa estaba necesitada además de una adecuada capacidad financiera, hecho que, por añadidura, posibilitaría asegurar aún más su preeminencia. En una ciudad como Cartago, en la que el evergetismo y el mercantilismo experimentaron un florecimiento extraordinario, la Iglesia poseyó durante el siglo III grandes caudales

¹⁰² Ch. Saumagne, *op. cit.*, p. 72.

¹⁰³ “[...] Con Cipriano de Cartago († 258), el dogma de la autoridad plenaria de los obispos en la Iglesia quedó firme y definitivamente establecido [...]” (G. Puente Ojea, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, 1992², p. 168).

¹⁰⁴ Ch. Saumagne, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰⁵ “La *auctoritas* importa un sentimiento de acato y de fidelidad respecto de aquellos que son más diestros en el manejo de las cosas públicas o privadas [...]” (J. Iglesias, “Sobre el Derecho romano y la *auctoritas*”, en *Studi in onore di Pietro de Francisci*, I, Milano, 1956, p. 119).

¹⁰⁶ Ch. Saumagne, *op. cit.*, pp. 86-87.

monetarios. Cipriano llegó a quejarse de que muchos obispos se dedicaban a negocios lucrativos realizando empréstitos con altos intereses usurarios¹⁰⁷. Pero es claro que su crítica iba dirigida solamente al abuso y no al uso o posesión del capital y del interés¹⁰⁸, ya que estas actividades colocaban a la Iglesia en una situación económica muy favorable, hecho que reportaría no pocas ventajas para llevar a buen término sus propósitos; es decir, para llegar a erigirse como la comunidad religiosa más importante y numerosa, así como la de mayor influencia y prestigio social dentro de Cartago.

Jerónimo afirmó que Cipriano donó todos sus bienes a los pobres al hacerse cristiano¹⁰⁹ y su biógrafo, Poncio, matizó que entregó casi todo¹¹⁰. Sin embargo, sorprende que desde su exilio, durante la persecución de Decio, enviara 500 sestercios a unos confesores que habían sido víctimas del furor imperial y que después incrementara su ayuda con el envío de otros 175 a través de un lector recién ascendido a diácono¹¹¹. A su vez, ordenó desde su retiro a la comunidad de Cartago que atendiera en todas sus necesidades a los cristianos pobres que debían hacer frente a las dificultades del momento¹¹². Este mismo socorro se repetiría en años sucesivos¹¹³, aunque esta vez desconozcamos las cuantías exactas de las donaciones. Además, el mismo obispo cartaginés notificó a los obispos de la región de Numidia el envío de unos 100.000 sestercios para el rescate de los fieles cristianos que habían sido apresados en la incursión bárbara del año 253 d. C., dinero recaudado en una colecta llevada a cabo por el clero y fieles de Cartago¹¹⁴. Queda, pues, bastante claro que la iglesia de esta ciudad poseía una considerable capacidad financiera¹¹⁵ y que ello la capacitaba para enfrentarse a los contratiempos que pudieran surgir, sea cual fuere su naturaleza. El poder económico suponía partir ya de antemano de un lugar preponderante en la sociedad africana y abría unas claras posibilidades de dominio social.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰⁸ Cipriano, *De lapsis*, VI.

¹⁰⁹ Jerónimo, *De viris illustribus*, LXVII.

¹¹⁰ *Vita Cypriani*, II.

¹¹¹ Cipriano, *Ep.* XIII, 7. *Vid.* J. Patout Burns, *op. cit.*, p. 79.

¹¹² Cipriano, *Ep.* XIV, 2. *Vid.* J. Patout Burns, *op. cit.*, p. 14.

¹¹³ Cipriano, *Ep.* LXXVII, 3, 2; LXXVIII, 3, 1. *Vid.* J. Patout Burns, *op. cit.*, pp. 154-155.

¹¹⁴ Cipriano, *Ep.* LXII, 3, 2. *Vid.* P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid, 1989, p. 82.

¹¹⁵ Sobre esta capacidad financiera de la Iglesia de Cartago en tiempos de Cipriano, véase el excelente análisis que me ha servido de guía realizado por J. Fernández Ubiña, "Comportamientos...", pp. 221-222.

El proselitismo y la evangelización cristianos perseguían, apoyándose en un firme aparato institucional, una ampliación de la base social de la Iglesia en Cartago. Es evidente que los resultados de esa búsqueda de adeptos fueron favorables en casi todos los estratos sociales de la ciudad muy frecuentemente en detrimento de la Sinagoga local¹¹⁶. A finales del siglo II d. C. y en las primeras décadas del siglo III d. C., parece que el cristianismo se abría camino entre las clases sociales norteafricanas más elevadas¹¹⁷. Hacia el año 200 había ya cristianos en Cartago que llegaron a pertenecer al *ordo senatorius* y que posibilitaron que la hasta entonces *ecclesia sordida* experimentara una expansión social que permitiría abrir grandes vías para el crecimiento de la propia Iglesia¹¹⁸. Tertuliano nos habla de cristianos de toda *condictio* e incluso *dignitas*¹¹⁹. Teniendo presente que el término *dignitas* implica la pertenencia a un *ordo* privilegiado, Tertuliano parece dejar muy claro que existían cristianos de condición social elevada¹²⁰. De igual forma, en *Ad Scapulam* (V, 2) menciona la palabra *persona* con el significado referido a aquel individuo que pertenecía a un rango social alto. En otros lugares habla también de *maioris personae*¹²¹ y de *aliqua maiore persona*¹²² como locuciones que definen la posición social de ciertos personajes *honestiores* que eran cristianos¹²³. Teniendo en cuenta que existían diversos sinónimos para identificar a un *honestior*, entre los que se encontraban los que hemos observado en Tertuliano¹²⁴, habría que concluir que con dichos apelativos quería remarcar el

¹¹⁶ A. Quacquarelli, *loc. cit.*, p. 252.

¹¹⁷ R. Braun, “Aux origines de la Chrétienté d’Afrique: un homme de combat, Tertullien”, *BAGB*, 2, 1965, p. 192.

¹¹⁸ L. J. Van der Lof, “Tertullian and Augustine on *Titus* 3,10-11”, *Augustinus (Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz Reta dicata)*, 38, 1993, p. 513.

¹¹⁹ Tertuliano, *Ad Nationes*, I, 1, 2.

¹²⁰ D. E. Groh, “Upper-Class Christians in Tertullian’s Africa: Some observations”, en E. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XIV*, Berlin, 1976, p. 42. De hecho, en palabras de M.-Fr. Baslez, “Clemente de Alejandría, a finales del siglo II y Tertuliano de Cartago, un poco más tarde, presentan un cristianismo insertado en la diversidad del tejido socio-profesional de sus ciudades que tiene, por tanto, que haber estado constituido por asociaciones y redes sociales” (“La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos”, *Studia Theologica*, 42, 2010, p. 704).

¹²¹ *De paenitentia*, XI, 5.

¹²² *Adversus Praxean*, XIV, 9.

¹²³ *Vid.* R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 211; D. E. Groh, *loc. cit.*, p. 43, n. 4.

¹²⁴ En palabras de G. Cardascia, “l’*honestior* est le personnage pourvu d’un honor, d’une fonction publique” (“L’apparition dans le droit des classes d’*Honestiores* et d’*Humiliores*”, *Revue Historique*, 28, 1950, p. 325). Según este autor, los sinónimos referidos a *honestior*

hecho de que la Iglesia se había introducido en medios sociales elevados desde los que incrementar considerablemente su influyente poder en Cartago.

De igual forma, Cipriano dedica una de sus obras a un neófito llamado Quirino, quien, a juzgar al menos por su elevado rango social, debió de ser un personaje importante dentro de la comunidad cristiana¹²⁵. Incluso, examinando ciertos detalles de las biografías de nuestros padres africanos, podemos llegar a la conclusión de que ninguno de los dos personajes que nos conciernen se encontraba en una posición social inferior. Parece incluso posible que Tertuliano, que llegó a ser presbítero, pudiera pertenecer al *ordo equester*. El hecho de que su padre fuera un *centurio proconsularis* no implicaba necesariamente que su hijo perteneciese al orden ecuestre, pero el rango militar del padre sugiere tres caminos por los cuales su hijo podría haber llegado a formar parte de dicho *ordo*: su padre, un miembro de la *cohors urbana*, siendo un *centurio ex caliga*, podría haber ascendido en su rango para llegar a ser un *primus pilus* o incluso algún escalafón más alto; por otro lado, es posible que su padre fuera un *centurio ex equite Romano*; y aún cabría otra posibilidad más que no puede excluirse: que antes de su conversión el hijo hubiera sido hecho caballero debido a sus propios méritos. En suma, y teniendo en cuenta que debemos movernos siempre en terreno hipotético, no sería extraño que Tertuliano perteneciera al *ordo equester* y que personificara él mismo la difusión del cristianismo entre las clases sociales romanas más elevadas¹²⁶. Cipriano, por su parte, parece que fue miembro de la élite social de Cartago, al menos en el nivel de *decuriones* municipales. Por esta circunstancia es probable que incluso tuviera contactos con la élite imperial, tal y como nos dan a entender algunas inscripciones procedentes de África para otros casos similares. Esta presuposición vendría avalada por el capítulo XIV de la *Vita Cypriani* y por las idas y venidas de senadores y caballeros romanos durante su segundo exilio, así como por las noticias contenidas en su *Ad Demetrianum*¹²⁷.

son diversos: *honoratus; in aliqua dignitate positus; (qui) in aliquo gradu (est); splendidior persona; maior persona; vir spectatae auctoritatis; altior*. Entre estos se encontrarían los que el propio Tertuliano utiliza: *maior persona, de aliqua maiore persona, dignitas* (*loc. cit.*, p. 325).

¹²⁵ P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. tome II: Saint Cyprien et son temps*, Bruxelles, 1963 (= Paris, 1902), p. 278.

¹²⁶ J. L. Van der Lof, *loc. cit.*, pp. 513-514. Cfr. G. D. Dunn, *Tertullian...*, pp. 2ss.

¹²⁷ Ch. A. Bobertz, *Cyprian of Carthage as Patron: a Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, Michigan, 1989, p. 51.

Pero no solo algunos fieles y dirigentes de la Iglesia cristiana de Cartago formaban parte de una clase social alta, sino que además sería importante resaltar que la misma Iglesia como institución entraba a formar parte en las relaciones sociales predominantes en Cartago y en la sociedad romana, y no precisamente desde sus posiciones inferiores. Nos referimos al hecho de que en la Iglesia, al menos en tiempos de Cipriano y quizás desde bastante antes, existían unas relaciones especiales de clientelismo. El honor y la lealtad que, constituirían la recompensa del patronazgo privado en la sociedad secular, ahora los fieles podían dirigirlos hacia la Iglesia y hacia su principal ministro en Cartago: el obispo¹²⁸. Los miembros de la comunidad cristiana actuarían, pues, como clientes con respecto a su obispo, Cipriano, el cual gozaría de gran poder en virtud de su doble autoridad como obispo y como patrón¹²⁹. Precisamente la actitud que muestra Cipriano al dirigirse a Demetriano está sostenida por su posición de autoridad en Cartago: una posición preponderante que se refleja en su status social y su condición de patrón, bajo la cual se cobijan gran cantidad de clientes-fieles, pero también en su papel como cabeza de la iglesia de Cartago¹³⁰. Una Iglesia que se muestra cada vez más desafiante frente a una Sinagoga judía que observa cómo su “competidora” comienza a consolidar un imparable proceso de ascenso social. Adaptándose a los esquemas que definen las relaciones dentro de la sociedad romana, la Iglesia pretenderá elevarse y ampliar su base de dominio social con el objetivo de llevar a cabo una expansión cada vez más firme que elimine en Cartago cualquier atisbo de amenaza por parte de otras confesiones religiosas, especialmente del vecino e influyente judaísmo. Los escritos antijudíos de Tertuliano y Cipriano responden, por lo tanto, a un conflicto ideológico y socio-religioso en el que las estructuras de poder que conforman la organización de toda institución constituyen la más firme garantía para el desarrollo de una implacable *Ecclesia potens* que, con su empuje e influencia sociales, se propone imponerse principalmente a la incómoda presencia judía. La opción escogida fue, por tanto, decididamente ofensiva.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹²⁹ El papel del obispo Cipriano como patrón llega a ser claro en las *Epistulae* XXXIV, 4; XXXIX, 5, y además está indicado en la *Ep.* I, 9-15. *Vid.* Ch. A. Bobertz, *Cyprian of Carthage...*, pp. 66-67; 75 y 122-125.

¹³⁰ Ch. A. Bobertz, *Cyprian of Carthage...*, pp. 52-53.

RESUMEN

Al margen de la controversia antipagana, la polémica antijudía constituye uno de los temas centrales de la literatura apologetica cristiana. La presencia cercana y peligrosa de los judíos en Cartago, especialmente perjudicial para la integridad doctrinal de la comunidad cristiana local, suscitó en la jerarquía eclesiástica y en la élite intelectual cristiana, representadas en el siglo III por Tertuliano y Cipriano, una reacción ideológica contraria caracterizada por el fortalecimiento de la Iglesia como institución en detrimento de la Sinagoga.

ABSTRACT

Apart from the anti-Pagan controversy, the anti-Jewish polemics represents one of the main issues in Christian Apologetics. The close and dangerous presence of the Jews at Carthage, especially damaging for the doctrinal integrity of the local Christian community, gave rise to an opposite ideological response characterized by the strengthening of the Church as institution to the detriment of the Synagogue in the ecclesiastical hierarchy and Christian intellectual elite, represented in the Third century by Tertullian and Cyprian.