

LA IGLESIA COMO SACRAMENTUM UNITATIS EN CIPRIANO DE CARTAGO

[THE CHURCH AS SACRAMENTUM UNITATIS
IN CYPRIAN OF CARTHAGE]

JUAN ANTONIO GIL-TAMAYO

SUMARIO: 1. CIPRIANO Y EL CISMA EN LA IGLESIA DE CARTAGO. 2. *COMMUNICATIO* Y UNIDAD ECLESIAL. 3. EL SENTIDO DE LA EXPRESIÓN *SACRAMENTUM UNITATIS*. 4. LA RELACIÓN DE *SACRAMENTUM UNITATIS* CON Ef 4,4-6.

Resumen: Dentro de la aplicación del concepto de sacramentalidad a la Iglesia, el Concilio Vaticano II la define como *sacramentum unitatis*, citando expresamente a Cipriano de Cartago como fuente precisa en el empleo que hace de dicha fórmula. En el presente estudio se analiza dicha expresión tal como ésta aparece en los escritos del Obispo de Cartago, y se estudia el uso que hace de ella nuestro autor para referirse a la unidad eclesial. De esta forma se ponen de manifiesto los rasgos definitorios de la unidad de la Iglesia comprendidos en esta terminología, advirtiendo así la referencia al carácter sagrado e inviolable de esa unidad, es decir, a su origen divino, en cuanto establecida por Dios, revelada en la Escritura, y por ello preceptiva para los fieles.

Palabras clave: Cipriano, Iglesia, *Sacramentum unitatis*.

Abstract: Within the application of the concept of the sacramental nature of the Church, the Second Vatican Council defines it as *sacramentum unitatis*, quoting Cyprian of Carthage expressly as a precise source for the use of this formula. In this present study this expression is analysed as it appears in the writings of the Bishop of Carthage, as is the way he uses it to refer to Church unity. Our analysis shows how the definitive characteristics of the unity of the Church are manifested in this terminology, thus emphasising the reference to the sacred and invulnerable character of this unity, that is to say, to its divine origin, in that it is established by God, revealed in Scripture, and therefore essential for the faithful.

Keywords: Cyprian, Church, *Sacramentum unitatis*.

La comprensión sacramental de la Iglesia, de su identidad y misión, fue, sin duda, una de las claves más significativas de la eclesiología del Vaticano II, y una de las perspectivas que más han influido en la integración conceptual de los diversos aspectos y elementos configuradores de la realidad eclesial. «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano», se afirma en *Lumen gentium* 1, haciendo ver que esa sacramentalidad de la Iglesia se funda y se centra en Cristo, en cuanto hace presente a Cristo, y es en virtud de su gracia como se constituye en «sacramento universal de salvación» (LG 48). Si cabe aplicar a la Iglesia el término *sacramentum*, tal como hace el Concilio, es porque se ha operado una ampliación del significado específico que dicho término adquirió en la teología latina cuando se reservó para designar a los siete sacramentos. Con ello se retornaba a sus raíces tradicionales, al uso que hicieron del término *sacramentum* los Padres, con una comprensión más extensa y rica de lo sacramental. En esta línea de aplicación del concepto de sacramentalidad a la Iglesia, el Concilio la define en dos ocasiones como *sacramentum unitatis*¹, citando expresamente a Cipriano de Cartago como fuente precisa en el empleo que hace de dicha fórmula.

En el presente estudio nos proponemos el análisis de la expresión *sacramentum unitatis* tal como ésta aparece en los escritos del Obispo de Cartago, así como del uso que hace de ella nuestro autor para referirse a la unidad eclesial. Se pretende, de esta forma, poner de manifiesto los rasgos definitorios de esa *unitas* de la Iglesia que se evidencian en esta terminología, y comprobar si cabe advertir en ella una referencia al carácter sagrado e inviolable de esa unidad, es decir, a su origen divino, en cuanto establecida por Dios, revelada en la Escritura, y por ello preceptiva para los fieles. Dentro del estudio de esta fórmula, nos detendremos de manera especial en el examen de su vinculación con el texto de Ef 4,4-6, en el que Cipriano parece verla representada y expresada.

1. Cfr. Const. *Sacrosanctum Concilium* 26 (cita *De unitate* 7 y *Ep.* 66, 8, 3) y Const. Dogm. *Lumen gentium* 9 (cita *Ep.* 69, 6, 1).

1. CIPRIANO Y EL CISMA EN LA IGLESIA DE CARTAGO

Cecilio Cipriano², por sobrenombre Tascio, nació hacia el año 210 en el África Proconsular y probablemente en Cartago³, y fue martirizado el 14 de septiembre del 258. De una familia perteneciente a la clase alta, creció entre comodidades, y pudo realizar estudios superiores⁴. Como los jóvenes de su época, se dedicó apasionadamente a la elocuencia, y, al parecer, ejerció de abogado⁵. Su formación literaria fue tan grande que, en su estilo y en su forma, elegante y sobria, revelará un gusto cultivado y de elevado nivel expresivo⁶.

2. Sobre la vida y obras de Cipriano poseemos un vasto conjunto de informaciones. Junto a algunos datos fragmentarios ofrecidos por Lactancio (*Divinae institutiones* 5, 1), Jerónimo (*De viris illustribus* 67-68; *Epistola ad Magnum* 5) y Agustín (*De unico baptismo contra Petilianum liber I; Sermo in natali Cypriani martiris*), tenemos las obras del propio Cipriano, sobre todo su extensa correspondencia que, junto a su tratado *Ad Donatum*, nos ofrecen numerosos datos autobiográficos. A todo esto se unen dos importantes testimonios de dos autores contemporáneos: se trata de la *Vita Cypriani*, que Jerónimo atribuye al diácono Pontius (cfr. *De viris illustribus* 68), y las *Acta Proconsularia Cypriani*, que nos relatan los acontecimientos de su martirio. Cfr. P. MONCEAUX, *Saint Cyprien, évêque de Carthage*, Gabalda, Paris 1914; V. SAXER, «Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle», *Studi di antichità cristiana* 29, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome 1969; M.M. SAGE, «Cyprian», *Patristic Monograph Series* 1, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1975; Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, «pape» d'Afrique, 248-258: contribution à l'étude des «persécutions» de Dèce et de Valérien*, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1975; J. PATOUT BURNS JR., *Cyprian the Bishop*, Routledge, New York 2002; G.S.M. WALKER, *The churchmanship of St. Cyprian*, James Clarke & Co., Cambridge 2002. En la utilización del texto latino de Cipriano, citaremos los tratados por la edición del *Corpus* de Viena: S. THASCI CAECILII CYPRIANI, *Opera omnia recensuit et commentario critico instruxit*, editado por G. HARTEL, (CSEL 3/1-3), Viena 1868-1871. Las cartas las citaremos por la edición de L. Bayard: SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, editado por L. BAYARD, 2 vols. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), 2.^a ed., Paris 1962. En las citas latinas, se señala entre paréntesis la edición utilizada y la página en la que se encuentra. La traducción de los textos, salvo que se indique alguna otra sugerencia, corresponde a la edición de J. Campos: SAN CIPRIANO, *Obras. Tratados, Cartas*, edición bilingüe, Introducción y traducción de J. CAMPOS, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 241), Madrid 1964. Las abreviaturas de las obras de Cipriano empleadas son las siguientes: *Bon. Pat.: De bono patientiae; De habitu: De habitu virginum; De orat.: De oratione Dominica; De unitate: De Catholicae Ecclesiae unitate; De zelo: De zelo et livore Don.: Ad Donatum; Ep.: Epistolae; Lap.: De lapsis.*

3. Cfr. *Ep.* 81, 1, 1.

4. Cfr. PONTIUS, *Vita Cypriani*, 2.

5. Cfr. *Don.* 1.

6. Su lenguaje es claro y de altura clásica. Sus frases son breves, incisivas y de una sobria elegancia. Cfr. A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, 378-379.

Hacia el año 245, siendo famoso como rétor, se convierte al cristianismo con la lectura de la Biblia, algunas obras de Tertuliano⁷ y la influencia del presbítero Cecilio. Una vez convertido, renuncia a las letras profanas, de modo que en ninguna de sus obras citará a algún autor pagano. Lo primero que hace es vender parte de sus bienes y darlos a los necesitados. En el ambiente que frecuentaba, la conversión fue un escándalo, y para los cristianos una increíble sorpresa. Escándalo, sorpresa y admiración estuvieron motivados por la radicalidad del cambio en Cipriano. Antes del Bautismo, hizo voto de continencia⁸. Sus nuevas actividades como cristiano le dieron enseguida una gran autoridad moral en la Iglesia de Cartago, siendo ordenado presbítero poco después de su bautismo. Al año siguiente de su presbiterado, fallece el obispo Donato⁹ y Cipriano, conocido por su rango social, talento y virtud, es elegido para ocupar la sede vacante a comienzos del año 249.

Cipriano se encuentra con una iglesia numerosa, pero bastante relajada¹⁰. Por eso, su primer empeño será mantener la disciplina y la reforma de las costumbres. Este esfuerzo fue pronto reconocido por los obispos africanos que le llegaron a considerar metropolitano del África Proconsular. Apenas transcurrido un año de su elección como Obispo, estalló en el 250 la persecución de Decio (249-251)¹¹. Los motivos del edicto imperial con la obligación de sacrificar a los dioses no se conocen, pero sí que encontró la resistencia de los cristianos, y por ello se ensañó cruelmente con ellos. En Roma, una de las primeras víctimas fue el Papa Fabiano.

En Cartago, después de unos momentos iniciales de confusión, se restableció la calma, quizá también porque Cipriano se había alejado prudentemente de la ciudad¹². Pero a principios de abril se recrudeció

7. Según comenta Jerónimo (cfr. *De viris illustribus* 53), Cipriano consideraba a Tertuliano como su maestro. Tertuliano pudo morir hacia el 220, por lo que más que maestro físico lo fue en sus obras.

8. Cfr. PONTIUS, *Vita Cypriani* 2.

9. Cfr. *Ep.* 59, 6, 1 y 10, 1.

10. Cfr. *Ep.* 1-4; *Lap.* 6-9.

11. Cfr. L. DUQUENNE, *Étude de chronologie des oeuvres de saint Cyprien. Note pour l'histoire de la persécution de Dèce*, Louvain 1969; *ibid.*, *Le dossier de la persécution de Dèce*, Soc. des Bollandistes, Bruxelles 1972; R. SELINGER, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius: Anatomie einer Christenverfolgung*, Lang, Frankfurt am Main 1994.

12. En algunas de sus cartas explica las razones de su actitud de huida: una orden de Dios recibida en alguna visión (cfr. *Ep.* 7; 14, 1; 20, 1), el consejo de un obispo vecino (cfr. *Ep.* 14, 1) y la regla de conducta fijada por las Sagradas Escrituras (Mt 10,23; cfr.

la persecución; y esta vez, junto con el testimonio de muchos mártires, se registró un gran número de defecciones de cristianos (*lapsi*). Algunos confesores, incluso de dudosa conducta¹³, daban *libelli pacis*, billetes de comunión y reconciliación a aquellos *lapsi* que acudían a ellos solicitando su intercesión para la readmisión en la Iglesia. Cipriano escribe desde el destierro desaprobando el proceder de los confesores y las innovaciones de algunos presbíteros que, haciendo causa común con ellos, absolvían precipitadamente a los *lapsi* ignorando la disciplina penitencial vigente. Algunos confesores y presbíteros desoyen las indicaciones de su obispo, separándose de él y uniéndose al presbítero Novato y el diácono Felicísimo, los dos opositores principales que tuvo Cipriano cuando fue elegido obispo. Felicísimo, abusando de su papel de diácono y aprovechando la ausencia de Cipriano, declaraba que quien aceptase ayudas de Cipriano sería tenido por excomulgado. El obispo le responde: «Que le sea aplicada la sentencia por él dada; que sepa que está excluido de nuestra comunión»¹⁴, y dado que persistían en atraer a los *lapsi* con la promesa de un perdón fácil, Cipriano les advierte a éstos que si se adhieren a Felicísimo «ya no podrán volver a la Iglesia ni entrar en la comunión de los obispos y del pueblo de Jesucristo»¹⁵, y decide entonces no adoptar soluciones generales hasta poder celebrar un concilio¹⁶.

Cuando regresa de su exilio, convoca un sínodo en Cartago en abril del 251¹⁷. Allí se adopta la decisión de recibir en la comunión eclesial, sin previa penitencia pública, a los *libellatici*, aquellos que fingieron haber sacrificado adquiriendo fraudulentamente el correspondiente libelo, sin atreverse a confesar su fe. Los *sacrificati*, fieles que habían sacrificado a los ídolos, y los *thurificati*, que habían quemado incienso, debían someterse a la penitencia pública, sin que pudieran ser

Ep. 20, 1). Quizá la razón de más peso era la de no provocar la ira del pueblo gentil y aumentar la enemistad contra los cristianos (cfr. *Ep.* 14, 1). Cfr. H. MONTGOMERY, «The Bishop Who Fleed: Responsibility and Honour in Saint Cyprrian», en *Studia Patristica* 21 (1988-90), 264-267.

13. Cfr. *Ep.* 13.

14. *Ep.* 41, 2.

15. *Ep.* 43, 7.

16. Cfr. *Ep.* 40, 3.

17. Para el concilio del 251 cfr. *Ep.* 44; 45; 48; 55-57; 59 y 68.

admitidos a la comunión eclesiástica a no ser en peligro de muerte¹⁸. Allí mismo se sancionó también la excomunión ya lanzada por Cipriano contra Felicísimo y sus seguidores¹⁹. Estando reunidos, llegan noticias de Roma: el presbítero Novaciano había provocado en la Urbe otro cisma²⁰. Elegido Cornelio para suceder a Fabiano como obispo de Roma (primavera del 251), Novaciano, que aspiraba a ocupar esa sede, trató de formar partido entre presbíteros y confesores y, después de acusar a Cornelio de laxista por su benignidad con los *lapsi*, consigue que tres obispos rurales de Italia le consagren obispo de Roma²¹. Cipriano, tras una deliberación con los obispos presentes en el sínodo, reconoce a Cornelio, al que escribe en nombre de toda el África y el concilio asegurándole acatamiento y comunión²². En mayo del 252 congrega de nuevo a 42 obispos en un nuevo sínodo en Cartago para pronunciarse sobre el cisma de Felicísimo y Novaciano, a la vez que escribe a Cornelio para prevenirle de los intentos de los cismáticos de Cartago por ganarse el apoyo de Cornelio levantando calumnias contra Cipriano²³. Tras numerosas dudas, Cornelio desoye a Felicísimo y rompe con los enviados de Fortunato. Pero a pesar de este revés los cismáticos no desistieron. Se esforzaron por seducir al pueblo, «yendo de puerta en puerta, de lugar en lugar, a fin de reclutar cómplices de su rebeldía»²⁴. Junto a ello estaba la creciente extensión del cisma de Novaciano por numerosas ciudades africanas y la creación de falsos obispos frente a los obispos legítimos. Cipriano actuará también con contundencia en este nuevo frente: en África con-

18. Cfr. *Ep.* 55, 13-14; 55, 6; 17, 56, 2; 59, 13.

19. Cfr. *Ep.* 59, 10, 2.

20. Cfr. P. GRATTAROLA, «Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano», en *Revue de la société historique* 38 (1984), 367-390; C. CURTI, «Lo scisma di Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate», en *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Conv. di Erice 3-8.12.1978, Messina 1980, 313-333.

21. Cfr. EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6, 43, 8-9. Cornelio convocó un sínodo en el otoño del año 251 en el que Novaciano y sus seguidores fueron excomulgados.

22. Cfr. *Ep.* 44; 45; 47 y 48.

23. Cfr. *Ep.* 59. En esta misma carta informa a Cornelio de que los grupos cismáticos habían nombrado dos obispos intrusos para Cartago. Como a principios del 252 Novato y algunos emisarios de Novaciano nombraron como representante de su secta a Máximo, haciéndole obispo de Cartago, pocos meses después, en el verano, Felicísimo y sus partidarios, pusieron un segundo obispo intruso en Cartago llamado Fortunato. Cfr. G.D. DUNN, «Cyprian and His Colleague: Patronage and the Episcopal Synod of 252», en *Journal of Religious History* 27 (2003), 1-13.

24. *Ep.* 44, 3.

vence a los que dudaban de Cornelio²⁵; en Roma interviene ante algunos confesores arrastrados al cisma de Novaciano para convencerles de su vuelta a la comunión con Cornelio²⁶.

Ante el peligro inminente de una nueva persecución, que llega a producirse con el edicto de Treboniano Gallo, y ante el temor de que se produzcan más deserciones en la iglesia de Cartago, los obispos reunidos en el sínodo del 252 perdonan a todos los *lapsi* que están siguiendo el proceso penitencial. Pero la persecución castigará a Roma: en junio del 252 Cornelio fue arrestado y exiliado a Centumcellae, donde murió en junio del año siguiente.

Las respuestas de Cipriano, con toda su argumentación, a estos problemas cismáticos que dividían las iglesias de Cartago y Roma, van a constituir la mayor parte de su cuerpo doctrinal y el hilo conductor de toda su reflexión teológica: la defensa a ultranza de la unidad eclesial. Con ese fin escribirá el tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*, que fue redactado probablemente con anterioridad a su vuelta a Cartago y dado a conocer, junto con el *De lapsis*, al concilio en la primavera del 251, y en el que desarrolla la que podríamos considerar la primera elaboración teológica de una eclesiología. Cipriano ve la Iglesia desde la perspectiva de la unidad, como verdadero misterio de comunión. Misterio, porque los factores que expone como constitutivos de la Iglesia como *communio* son de orden sobrenatural: la unidad de la Iglesia tiene su origen y fuente en Dios, en la misma unidad trinitaria. Misterio, porque los vínculos de comunión entre los miembros de la Iglesia no poseen sólo una dimensión terrena, temporal, sino que tienen al mismo tiempo una dimensión escatológica: es comunión también con los bienaventurados, con aquellos que han alcanzado la plenitud de la comunión en su doble dimensión, con Dios y con los demás fieles. Y misterio, finalmente, porque la *communio* eclesial es también contemplada por el Obispo de Cartago como tarea, como algo que cae bajo la responsabilidad del cristiano, que ha de conservar y custodiar con su vida el don divino de la unidad. Don y respuesta mutuamente implicados, algo que pone de manifiesto la conjunción del elemento divino y humano, invisible y visible de la Iglesia en su unidad.

25. Cfr. *Ep.* 55.

26. Cfr. *Ep.* 46 y 47, 1.

2. *COMMUNICATIO* Y UNIDAD ECLESIAL

Un análisis del sentido inmediato de los términos *communio* y *communicatio* en los escritos de Cipriano²⁷ revela la estrecha relación que guardan con el concepto de unidad. La participación común que expresan, implica unos lazos estrechos de unión entre las personas, una relación interpersonal que genera unos vínculos que no se quedan en lo meramente externo: la comunión es fruto de un compromiso personal, donde entra en juego la propia voluntad, y lleva consigo una reciprocidad: es «hacer propio» lo de otros y, al mismo tiempo, «hacer partícipe a otros» de lo propio. *Communio* y *communicatio* expresan unidad entre personas, pero realzando el carácter activo que éstas ejercen en esa unión.

Además, nuestro autor utiliza estos términos siempre en un contexto eclesial, reflejando una imagen de la Iglesia como comunidad de la que se participa y entre cuyos miembros se establecen unos lazos profundos de unión, con todo el contenido significativo al que antes se aludía. Existe en Cipriano una conexión inseparable entre *communicatio* y la unidad de la Iglesia, eso es al menos lo que parece desprenderse de sus palabras en la carta 48, donde de manera explícita vincula ambos conceptos. Por el cisma de Novaciano en Roma contra el Papa Cornelio, se había generado cierta confusión en las iglesias de África sobre a quién dirigir sus cartas. Cipriano escribe a Cornelio justificando que las cartas se hubieran enviado al clero de Roma y no a Cornelio, al mismo tiempo que le da cuenta de la correspondencia que había remitido a los obispos africanos:

«... para que todos nuestros colegas aprobaran con firmeza y mantuvieran vuestra comunión (*communicationem tuam*), es decir, la unidad de la Iglesia católica (*catholicae ecclesiae unitatem*) a la vez que la caridad»²⁸.

Para que una elección episcopal resultara legítima se exigía su reconocimiento y aprobación por parte de los demás obispos a través de lo

27. A. MATELLANES, «“Communicatio”. El contenido de la comunión eclesial en San Cipriano», en *Communio* 1 (1968), 19-64; 348-397.

28. «... ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent»: *Ep.* 48, 3, 2 (Balyard, 118).

que se denominaba *comprobatio*²⁹, y que era expresada en las *litterae communicationis* o *litterae pacis*³⁰. De ello da cuenta Cipriano a Cornelio en el presente texto. Los obispos debían reconocer y admitir la *communicatio* del obispo de Roma, la «participación» de éste en el episcopado, dando así por válida su elección. Lo interesante del texto citado es la explicitación que proporciona nuestro autor de aquello que implica la *communicatio*. Esa comunión (*communicationem tuam*) está vinculada a la misma unidad de la Iglesia católica (*catholicae ecclesiae unitatem*); admitir y mantener la *communicatio*, es conservar la unidad de la Iglesia: una y otra se identifican para el Obispo de Cartago.

Pero, ¿qué entiende Cipriano por *unitas catholicae ecclesiae*? En primer lugar hay que examinar el sentido del término *unitas* en nuestro autor. En Tertuliano dos términos diferentes como son *unio* y *unitas* expresan la contraposición semántica que se da entre «unidad-unión» y «unicidad»³¹. En Cipriano, en cambio, *unitas* conserva toda la dualidad semántica del lenguaje ordinario, o sea, significa «unicidad»³² y «unidad-unión»³³. Reserva, sin embargo, el término *unus* para referirse exclusivamente a la «unicidad», con el significado de «único». En el presente texto que estamos analizando, *unitas* viene a expresar la noción de «unidad-unión».

Por otro lado, Cipriano emplea el calificativo de *catholica* para referirse a la Iglesia, tal como hace en muchas otras ocasiones³⁴. El término *catholicus* (del gr. καθολικός) no se halla en los LXX ni en el Nuevo

29. Cfr. P. BENEDEN, «Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313», *Études et Documents* 38, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1974, 159-162.

30. Cfr. L. HERTLING, *Communio: Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961, 19-21.

31. Cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, *Études Augustiniennes*, Paris 1977, 66-72; M. GUERRA GÓMEZ, «“In solidum” o “colegialmente” (De unit. Eccl. 4). La colegialidad episcopal y el Primado romano según S. Cipriano obispo de Cartago (aa. 248-258), y los papas de su tiempo», en *Annales theologici* 3 (1989), 223.

32. Cfr. *Ep.* 3, 3, 2; 54, 1, 3; 55, 29, 3.

33. Cfr. *Ep.* 52, 1, 3; 55, 7, 2; 55, 24, 2; 66, 7, 2.

34. Así en el mismo título de su tratado *De catholicae ecclesiae unitate*, como en: *Ep.* 44, 1, 1; 44, 3, 1; 45, 1, 1; 47, 1, 1; 48, 3, 1; 48, 4, 2; 51, 1, 1; 51, 1, 2; 51, 2, 2; 54, 3, 4; 55, 1, 1; 55, 21, 2; 55, 24, 2; 59, 5, 1; 59, 9, 2; 59, 9, 3; 65, 5, 1; 66, 8, 3; 68, 2, 1; 69, 1, 1; 69, 1, 3; 69, 7, 1; 70, 1, 1; 71, 1, 2; 71, 4, 1; 72, 1, 1; 73, 1, 2; 73, 2, 1; 73, 20, 2.

Testamento. Pertenece al griego clásico, pero su uso está limitado a la lengua filosófica para designar una proposición universal. Justino emplea este término hablando de la resurrección general de los muertos³⁵. Orígenes lo entiende referido a todo lo que es general y universal³⁶. Pero será Ignacio de Antioquía el que añada el adjetivo «católica» a Iglesia, como valor de universalidad, totalidad y también de autenticidad³⁷. Este sentido de autenticidad será el que vaya cobrando fuerza: la «Iglesia católica» es la Iglesia total, perfecta (en la verdad y en la unión con Cristo), incluso en el sentido de la única verdadera. Junto a una referencia inmediata de universalidad, el calificativo de «católica» adquiere un alcance criteriológico frente a los «grupos» sectarios: singulariza a la «única» Iglesia de Cristo y remite a la idea de autenticidad y legitimidad. Desde el s. III sirve claramente para designar la Iglesia verdadera a través de todo el mundo o a cualquier comunidad local que se encuentra en comunión con esa Iglesia³⁸.

En Cipriano la expresión «católica», si bien hace referencia de un modo inmediato a la universalidad geográfica de la Iglesia, es un atributo de «toda» la Iglesia, que la identifica como la única y sola Iglesia fundada por Cristo, por oposición a los movimientos cismáticos. Equivale para él a decir «legítima», en dependencia de continuidad con el origen. Así se destaca por la relación que en ocasiones establece entre los términos *catholica* y *unitas*, entendida ésta última como «unicidad»³⁹. Además, no sólo emplea el término *catholica* para referirse a la Iglesia universal, sino también en contextos en los que está hablando de las iglesias locales, supuesta la comunión de éstas con todas las del orbe, con la «totalidad» de la Iglesia⁴⁰. La nota de la catolicidad se presenta, pues, en

35. Cfr. JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 82.

36. Cfr. ORÍGENES, *Selecta in Psalmos* 32, 8.

37. Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrnaeos* 8, 2.

38. Cfr. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 30; OPTATO, 4, 6; 5, 1; PACIANO, *Epistula ad Symphorianum* 3, 22; AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* 18; *Confessionum libri XIII* 5, 14; 6, 4; *Epistulae* 35, 2; 185, 76; P. BATIFFOL, *La Iglesia primitiva y el catolicismo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, 98; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, I, Desclée de Brouwer, Paris 1951, 197-198; S. FOLGADO FLÓREZ, «La catolicidad, fórmula de identificación de la Iglesia en San Cipriano», en *La Ciudad de Dios* 202 (1989), 593-598.

39. Cfr. *Ep.* 45, 1, 2; 46, 1, 2; 55, 7, 2.

40. «Esto supone evidentemente, por una comunión verdadera, activa y profunda, una presencia de lo universal y del todo en cada realización particular del mismo cristia-

nuestro autor como criterio para contraponer la Iglesia *una* (única) a los «grupos» que han roto con el origen y, por tanto, también con la comunión intereclesial.

En el texto del Obispo de Cartago que estamos analizando, la expresión *catholicae ecclesiae unitas* expresa la «unidad-uni6n» que es propia de la Iglesia «única» fundada por Cristo: los conceptos de unidad y unicidad quedan recogidos por Cipriano en una sola expresi6n. Y es precisamente la unidad de la Iglesia la que se explicita con la *communicatio*, tal como se afirma en el texto comentado.

3. EL SENTIDO DE LA EXPRESI6N *SACRAMENTUM UNITATIS*

La expresi6n *sacramentum unitatis* aparece en los escritos del Obispo de Cartago en siete ocasiones⁴¹. Firmiliano de Cesarea⁴², en carta dirigida a nuestro autor y siguiendo su pensamiento, tambi6n utiliza la f6rmula *sacramentum unitatis*⁴³. Pasamos, por tanto, al an6lisis de los textos en los que se dan estas ocurrencias.

En la introducci6n del *De Catholicae Ecclesiae unitate*, formada por los tres primeros cap6tulos, afirma nuestro autor que las herejías y cismas son causados por el diablo. Éste arrebat a los hombres del seno de la Iglesia por medio del cisma, con m6s astucia y eficacia que la violencia de la persecuci6n. El cristiano debe permanecer en la Iglesia cat6lica, porque es una sola, la que est6 edificada sobre Pedro. En el cap6tulo cuarto, despu6s de afirmar que quien no guarda la unidad eclesial tampoco mantiene la fe, presenta como argumento el testimonio de san Pablo:

nismo. Esta relaci6n a lo universal distingue a la Iglesia de la secta, porque lo que constituye la secta es la falta de referencia a la totalidad: falta de referencia de textos b6blicos particulares al conjunto y al centro de la revelaci6n seg6n la “analogía de la fe”; falta de situar unos hechos particulares de la vida en una estructura de conjunto» (Y.M.-J. CONGAR, «Propiedades esenciales de la Iglesia», en J. FEINER y M. LÖHRER [dirs.], *Mysterium Salutis* IV/1, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1973, 493).

41. Cfr. *De unitate* 4; 7; *Ep.* 45, 1, 2; 69, 6, 1; 73, 11, 2; 74, 11, 2; 74, 11, 3. Cipriano utiliza una f6rmula similar en *Ep.* 59, 2, 4: *sacramento unianimitatis*, pero fuera de un contexto eclesial, significando el «v6nculo sagrado de la uni6n» de sangre y de amor, que implica tambi6n un deber de uni6n y de fidelidad.

42. Obispo de Cesarea de Capadocia († 268). De sus escritos s6lo ha llegado hasta nosotros una carta dirigida a Cipriano (*Epistula* 75), donde se discute la cuesti6n del bautismo de los herejes. En ella apoya la tesis de éste y critica con dureza al papa Esteban.

43. Cfr. *Ep.* 75, 14, 2.

«Puesto que el santo apóstol Pablo enseña esto mismo y declara el precepto de la unidad (*sacramentum unitatis*) con estas palabras: “Un solo cuerpo y un solo espíritu, una sola esperanza de vuestra vocación, un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios” (Ef 4,4-6)»⁴⁴.

Antes de proceder al estudio del sentido de la fórmula *sacramentum unitatis*, es preciso preguntarse por el significado del término *sacramentum* en Cipriano. Pero este término presenta una gran variedad de matices, en ocasiones difíciles de articular, tanto en nuestro autor como en sus contemporáneos. Inicialmente sirvió a los autores cristianos para denominar, si bien en un sentido genérico, los dogmas fundamentales del cristianismo, como sinónimo de «doctrina cristiana»⁴⁵. Será Tertuliano el primero que asigne un contenido cristiano al término, que en el latín clásico tenía el significado de «juramento» en el ámbito militar (*sacramentum militiae*)⁴⁶. En Tertuliano⁴⁷ cabe distinguir dos amplios sentidos fundamentales del término con sus correspondientes precisiones: uno derivado de «juramento» (juramento militar o similar⁴⁸; rito de iniciación⁴⁹; verdad, doctrina, disciplina, regla de la verdad o de la fe⁵⁰; rito⁵¹ y marca⁵²), y otro

44. «Quando et beatus apostulus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: “Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum Baptisma, unus Deus” (Eph 4,4-6)»: *De unitate* 4 (CSEL 3/1, 213). Hemos variado la traducción de J. Campos.

45. Lactancio, al reseñar los primeros escritores latinos del mundo de los Padres, se pronuncia sobre Cipriano en los siguientes términos: «Hic tamen placere ultra verba *sacramentum* ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt quae locutus est, et ad id praeparata ut a solis fidelibus audiantur»: *Divinae institutiones* 5, 1 (CSEL 19, 402). Utiliza el término *sacramentum* como sinónimo de «doctrina cristiana».

46. CÉSAR, *De bello civili* 1, 23, 5; *De bello Gallico* 6, 1; TÁCITO, *Annales* 1, 28; PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* 10, 96, 7.

47. Cfr. J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS y G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, I, *Les Anténicéens*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1924. La parte relativa a Tertuliano ha sido elaborada por É. de Backer y ocupa las páginas 59-152; T. BURGOS NADAL, «Concepto de “sacramentum” en Tertuliano», en *Helmantica* 10 (1959), 227-256; Chr. MOHRMANN, «Études sur le latin des chrétiens», I, Edizioni di Storia e letteratura, *Storia e letteratura raccolta di Studi e Testi* 65, Roma 1961, 233-244; D. MICHAELIDES, «*Sacramentum*» chez Tertullien, Études Augustinienes, Paris 1970.

48. Cfr. *De corona* 11; *De pudicitia* 14.

49. Cfr. *Apologeticum* 2; 7; *De corona* 15.

50. Cfr. *Apologeticum* 47; *De praescriptione haereticorum* 20; 26; 32; *Adversus Marcionem* 1, 21; 4, 3; 4, 5; *Adversus Praxeum* 30-31.

51. Cfr. *De baptismo* 3; 9; *Adversus Marcionem* 4, 34; *De praescriptione haereticorum* 40.

52. Cfr. *Adversus Marcionem* 1, 28; *De anima* 1.

derivado del término griego μυστήριον⁵³ (símbolo; figura; alegoría profética⁵⁴; misterio y sus derivados⁵⁵; disposición, orden, plan divino⁵⁶ y profecía⁵⁷). Al margen de otras matizaciones, *sacramentum* para Tertuliano designa ante todo el plan divino de salvación en su realización histórica, dependiente del *ordo personarum* de la Trinidad; alude a los secretos salvíficos ocultos; expresa también la salvación mesiánica, tanto en su vertiente de anticipo y preparación velada a través de las «figuras» de la antigua ley, como en su realización definitiva en el Evangelio; y, por último, *sacramentum* se dice del Bautismo y de la Eucaristía en cuanto acontecimientos salvíficos.

Por lo que respecta a Cipriano⁵⁸, un estudio de clasificación fue realizado hace tiempo por J. Poukens⁵⁹, al que remitimos, cuyas conclusiones acentúan en exceso la equivocidad del término. Los diversos sentidos, según él, se pueden agrupar en tres categorías: como «juramento» (juramento militar⁶⁰, juramento de iniciación o profesión de fe⁶¹; obligación y promesa⁶²), como traducción de μυστήριον (misterio⁶³; signo como símbolo y figura profética o actual⁶⁴; revelación en sentido activo y pasivo⁶⁵; precepto⁶⁶) y un sentido dudoso referido al Bautismo, Eucaristía o a una «ceremonia sagrada»⁶⁷. A. D'Alès⁶⁸ también cataloga las

53. «Misterio; cosa misteriosa u oculta». Cfr. EURÍPIDES, *Medea* 1382; PLATÓN, *Respublica* 8, 560; e HOMERO, *Hymnus ad Cererem* 273; ARISTÓFANES, *Thesmophoriazusae* 948.

54. Cfr. *Adversus Iudaeos* 9; 13; 14; *Adversus Marcionem* 3, 16; 4, 40; 5, 4; *De anima* 21.

55. Cfr. *Adversus Iudaeos* 10; *Adversus Marcionem* 3, 18; *Adversus Praxean* 2.

56. Cfr. *Adversus Marcionem* 2, 27; 4, 1; 4, 16; 5, 14.

57. Cfr. *ibid.*, 5, 11.

58. Cfr. J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS y G. LEBACQZ, *Pour l'histoire...* La parte relativa a Cipriano ha sido elaborada por J. Poukens y ocupa las páginas 153-220.

59. Cfr. J. POUKENS, «“Sacramentum” dans les oeuvres de Saint Cyprien. Étude lexicographique», en *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétienne* 2 (1921), 275-281.

60. Cfr. *Lap.* 13; *Ep.* 10, 2, 2.

61. Cfr. *Ep.* 73, 5, 2.

62. Cfr. *Ep.* 30, 3, 1.

63. Cfr. *Ep.* 77, 1, 1.

64. Cfr. *Ep.* 64, 4, 3.

65. Cfr. *Ep.* 63, 11, 2; 45, 1, 2.

66. Cfr. *De unitate* 6; 19.

67. Cfr. *Ep.* 73, 22, 2; *De zelo* 17; 74, 4, 1.

68. Cfr. A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, 86-89. Recoge 64 ejemplos de las obras de nuestro autor donde aparece la palabra *sacramentum*.

distintas acepciones del término *sacramentum* en nuestro autor, bajo una diversidad de categorías: con un sentido real, bajo la denominación común de «cosa sagrada» (misterio; doctrina o precepto), con una significación típica (figura o símbolo), con un sentido sacramental en sentido teológico (*signum sacrum*), y, por último, con un significado militar (juramento). Parece difícil admitir tal equivocidad respecto al término *sacramentum*. Algunos autores⁶⁹ han defendido la concurrencia de un cierto sentido uniforme sobre las realidades «perceptibles» a las que aluden la mayoría de las veces los diferentes contextos. En el uso del término por parte de Cipriano se advierte que la *res sacra* parece ser la primera referencia inmediata del término *sacramentum*, aunque ésta no tiene por qué ser estrictamente material. *Sacramentum* es ante todo para Cipriano un signo de la fe, de los misterios de Dios presente y operante, de ahí que designe con él toda acción simbólica relacionada con la salvación⁷⁰. Lo determinante de la noción de «sacramento» en el Obispo de Cartago, es la idea, común a todas las acepciones, del actuar divino «exteriorizado» en las respectivas realidades sensibles, la afirmación del empeño salvífico de Dios a través de una realidad perceptible.

Volviendo al estudio de la expresión *sacramentum unitatis* en el texto de Cipriano que transcribíamos al comienzo del presente apartado, nuestro autor presenta el *sacramentum unitatis* como enseñado y manifestado en el texto paulino de Ef 4,4-6. La Iglesia es «única» como cada uno de los elementos divinos que la componen y que Pablo enumera. Así lo muestra el empleo de *unus* a la hora de designar cada uno de esos elementos. Lo primero que destaca es la consideración del *sacramentum unitatis* como algo de origen divino, ya que se sitúa en el mismo plano que las realidades a las que alude el Apóstol, algo que viene enseñado por la misma Escritura y que se basa y fundamenta en un único Dios Padre (*unus Deus*), en un solo Señor (*unus Dominus*), en un solo Espíritu (*unus spiritus*), en un único bautismo, en una sola fe y en una misma esperanza para todos los que forman parte de ese Cuerpo que es la Iglesia. Por otro lado, la *unitas* (unidad-uni6n) en la Iglesia aparece como expresi6n del *unus* (unicidad) con el que se califican los distintos elementos divinos.

69. Cfr. A. DEMOUSTIER, «L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien», en *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964), 557-573.

70. En alguna ocasi6n, *sacramentum* aparece unido a *testimonium*, indicando la idea general de «revelaci6n». Cfr. *Ep.* 63, 2, 2.

Para Cipriano, Pablo está enseñando la misma cosa y proclama la «doctrina» o, mejor, el «precepto» de la unidad. Preferimos este último significado para el término *sacramentum*, aunque es sólo uno de los aspectos de un sentido mucho más amplio, porque nuestro autor considera de un modo manifiesto los textos escriturísticos sobre los que se apoya en los capítulos anteriores, como expresión de la autoridad divina: *unitatis originem... sua auctoritate disposuit*⁷¹. Esta interpretación permite justificar el orden de las ideas y la igualdad de sentido que parece darse entre *doceat* y *sacramentum ostendat*, referidos al texto paulino.

En el mismo tratado, en su capítulo 7, Cipriano parece hacer referencia al capítulo anterior donde hablaba de la unidad de la Iglesia como «trabada merced a misterios celestiales (*sacramentis caelestibus cohaerentem*)», con lo que expresaba que esa unidad procede de la misma unidad trinitaria, «del poder de Dios (*de divina firmitate venientem*)»⁷²; por ello dirá, aludiendo a la unidad de la Iglesia:

«Este misterio de la unidad (*unitatis sacramentum*), este vínculo de concordia (*vinculum concordiae*) indisoluble se pone de manifiesto cuando en el Evangelio no se descose ni se desgarran en manera alguna la túnica del Señor Jesucristo»⁷³.

Nuestro autor formula en el texto la unidad eclesial no sólo como *sacramentum unitatis*, sino también como *vinculum concordiae*, poniendo aun más de manifiesto que esa *unitas* consiste para los miembros de la Iglesia en «unidad-uni6n» entre ellos. La referencia a la unidad en la Iglesia con los términos *vinculum* y *concordia* es muy frecuente en Cipriano. Así, definirá la caridad como *vinculum fraternitatis*⁷⁴; el guardar el *vinculum concordiae* supone el perseverar en «el misterio indivisible de la Iglesia (*catholicae ecclesiae individuo sacramento*)»⁷⁵; el colegio episcopal se encuentra unido por *concordia mutua*, por el *vinculum unitatis*⁷⁶; en ocasiones califica esa *concordia* como *divina*, en la cual todos han de

71. *De unitate* 4 (CSEL 3/1, 212).

72. *De unitate* 6 (CSEL 3/1, 215).

73. «Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur»: *De unitate* 7 (CSEL 3/1, 215).

74. *Bon. pat.* 15. En este mismo capítulo afirma que sólo puede conservarse la unidad de los cristianos si se guarda el *concordiae vinculum*.

75. *Ep.* 55, 21, 2.

76. Cfr. *Ep.* 68, 3, 2.

permanecer, dando a entender que su origen está en Dios⁷⁷; todas las iglesias extendidas por el orbe están unidas por el *vinculum unitatis*⁷⁸. El hecho de que Cipriano haga mención a *sacramentum unitatis* y a *vinculum concordiae* es revelador de dos dimensiones de la unidad eclesial que está teniendo en cuenta, y que trataremos de explicitar.

De nuevo utiliza el verbo *ostendere* para «manifestar» y «enseñar» el *sacramentum unitatis*, en esta ocasión a través de una comparación alegórica con la túnica inconsútil de Cristo⁷⁹. La indivisibilidad de esa túnica, tal como afirma más adelante en el mismo capítulo, «le venía de lo alto (*de superiore parte venientem*)», «del cielo y del Padre (*de caelo et a Patre venientem*)». Así, la unidad de la Iglesia es indisoluble, y ello porque tiene su origen en el misterio de Dios, en el mismo plan de salvación para la humanidad. Con la representación de la túnica, en un contexto claramente explicativo de la naturaleza unitaria de la Iglesia⁸⁰, termina de poner de manifiesto la doble vertiente de la *unitas*: tanto el aspecto de indivisión y unicidad, como el de unión y cohesión. Indivisa, de una pieza, bien tejida, la túnica de Cristo simboliza la unicidad y «la indisoluble concordia de nuestro pueblo, de los que nos revestimos de Cristo. Por la significación reveladora (*sacramento*) y la figura (*signo*) del vestido proclama la unidad de la Iglesia»⁸¹. Con estas palabras: *sacramento vestis et signo*, al final del capítulo 7, Cipriano parece recoger una cierta diferencia entre el *sacramentum unitatis* y el *vinculum concordiae* con que al principio nuestro autor formulaba la unidad eclesial. Así, mientras el *signum vestis* hace referencia al «vínculo de la concordia», a la dimensión de la unidad en su significado y efecto para los miembros de la Iglesia, el *sacramentum vestis* parece hacer referencia, incluso utilizando el mismo término (*sacramentum*), al *sacramentum unitatis* que vendría a expresar la misma unidad trinitaria, que se revela como origen

77. Cfr. *Ep.* 73, 26, 1.

78. Cfr. *Ep.* 66, 7, 2. Firmiliano también hablará de que todas las iglesias están unidas por el *vinculum unitatis*, expresando que ese «vínculo» es efecto de la misma unidad divina: *hoc fit divina unitate* (*Ep.* 75, 3, 3).

79. Cfr. Ga 3,27 y Rm 13,14.

80. La identificación de la túnica de Cristo con la Iglesia está claramente explicitada en el capítulo 8 de este tratado cuando dice: «¿Quién, por tanto, va a ser tan malvado e infiel, quién tan demente con locura de discordia, que llegue a creer que puede escindirse, o que se atreva a romper la unidad establecida por Dios, la túnica del Señor, la Iglesia de Cristo?» (*De unitate* 8).

81. *De unitate* 7. Hemos variado la traducción que ofrece J. Campos.

de la *unitas* de la propia Iglesia. Por eso, a la característica compacta y sin fisuras de la Iglesia, *sacramentum unitatis*, acompaña la responsabilidad de cada miembro de la Iglesia de respetar la connotación divina de la unidad a través del *vinculum concordiae*⁸².

En la carta 45, Cipriano se excusa ante el papa Cornelio de haber pedido información sobre su consagración como obispo de Roma a los obispos que habían estado presente en ella, tal como era costumbre. Entre las razones que aduce está la confusión creada por el cisma de Novaciano en Roma. Refiriéndose precisamente al grupo de cismáticos dirá:

«... se nombró un obispo y erigió una cabeza adulterina (*adulterum*) y hostil (*contrarium*) fuera de la Iglesia contra la revelación dada una vez (*sacramentum semel traditum*) del precepto divino (*divinae dispositionis*) y de la unidad de la Iglesia (*catholicae unitatis*)»⁸³.

Hay que notar que los genitivos *dispositionis* y *unitatis* dependen también de *adulterum*⁸⁴ y de *contrarium*⁸⁵, y no sólo de *sacramentum*. Además, para vincular estos dos genitivos con *sacramentum*, es preciso ver en *dispositionis* un genitivo subjetivo y en *unitatis* un genitivo objetivo. En ambos casos lo que se pone de manifiesto es la idea verbal de «revelación», sentido que aquí se recoge con el término *sacramentum*. Cipriano estaría hablando de la revelación de la voluntad divina sobre la unidad de la Iglesia⁸⁶.

En Roma existía ya un obispo legítimo, que era Cornelio, por ello, el nombrar otro obispo, como hicieron los cismáticos con Novaciano, es para nuestro autor, rebelarse contra el plan de Dios (*sacramentum traditum*)⁸⁷,

82. Cfr. A. DEMOUSTIER, «L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien», en *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964), 583; S. FOLGADO FLÓREZ, «Estructura sacramental de la Iglesia según san Cipriano», en *La Ciudad de Dios* 195 (1982), 218-219.

83. «... episcopum sibi constituit et contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis et catholicae unitatis adulterum et contrarium caput extra ecclesiam fecit,...»: *Ep.* 45, 1, 2 (Bayard, 112). Hemos variado la traducción de J. Campos.

84. *Adulter* tiene el significado de «infel, desleal». Cipriano utiliza este adjetivo en ocasiones, como en el presente texto, para calificar a los cismáticos, a los que atentan contra la unidad de la Iglesia separándose de ella. Cfr. *Ep.* 43, 5, 2; 55, 24, 2; 68, 2, 1; etc.

85. El adjetivo *contrarius* tiene aquí el significado de «hostil, enemigo». Cfr. *De orat.* 19.

86. Cfr. J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS y G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, I, *Les Anténicéens*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1924, 192-193.

87. *Sacramentum traditum* viene a ser sinónimo de *divina traditio* (*Ep.* 45, 1, 2) y de *Dei traditio* (*Ep.* 55, 24, 2).

contra la unidad querida por Él para su Iglesia. Este plan de Dios es presentado como preceptivo, en cuanto revelador de su voluntad (*divinae dispositionis*).

En la carta 69, proporcionando argumentos a Magno para invalidar el bautismo administrado por los cismáticos, afirma Cipriano que los causantes de los cismas serán castigados por Dios, tal como se declara en la Escritura⁸⁸. Señala, entonces, cómo las tribus de Israel, que se separaron de las de Judá y Benjamín, fueron rechazadas por el Señor y entregadas a sus enemigos, «porque se habían separado de la unidad y se habían elegido otro rey»⁸⁹. Para él, esto es un claro ejemplo de «cómo están sin esperanza y cómo se ganan la mayor perdición de la ira de Dios los que causan un cisma»⁹⁰. Por ello, introduce toda esta argumentación afirmando: «En fin, qué indisoluble (*inseparabile*) es el vínculo de la unidad (*unitatis sacramentum*), ...»⁹¹.

Aparece la expresión *unitatis sacramentum* calificada por un adjetivo (*inseparabile*) que, en su sentido inmediato, proporciona el significado de «vínculo» o «atadura» moral al término *sacramentum*⁹². *Sacramentum unitatis* sería el «vínculo de la unidad», en cuanto preceptivo por voluntad divina. La unidad se presenta, por tanto, como algo «vinculante» para el creyente, algo que obliga y que se debe aceptar como condición de salvación.

En la carta 73, nuestro autor prosigue con el tema del bautismo de los herejes, empleando los argumentos ya usados en las cartas anteriores,

88. Cita el texto de 2 Re 17,20-21.

89. *Ep.* 69, 6, 1.

90. *Ibid.*

91. «Denique quam sit inseparabile unitatis sacramentum, ...»: *ibid.* (Bayard, 243). Hemos variado la traducción de J. Campos, eligiendo el significado de «vínculo» que J. Poukens asigna en este texto al término *sacramentum*. Cfr. J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS y G. LEBACQZ, *Pour l'histoire...*, 202 y 204. La carta *Communiois notio* se refiere a la Iglesia, utilizando estas palabras de Cipriano, como «sacramento inseparable de unidad» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communiois notio*, 4 [28.V.1992], Palabra, Madrid 1994, 112).

92. En *Ep.* 55, 21, 2, Cipriano habla de *catholicae ecclesiae individuo sacramento*, empleando el adjetivo *individuus* con el significado de «indivisible», sinónimo del adjetivo *inseparabilis* que aparece en el texto analizado. Ambos permiten entender el término *sacramentum*, al que califican, como «vínculo». Firmiliano pondrá expresamente en relación los términos *sacramentum* y *vinculum* al hablar del *sacramentum et vinculum pacis* (*Ep.* 75, 25, 2).

así como textos del Nuevo Testamento. Sólo en la Iglesia están las fuentes de agua viva que fluyen del Señor⁹³, ella es «la única que guarda y posee todo el poder de su esposo y señor»⁹⁴. Los obispos, señala Cipriano, «por la permisión de Dios (*divino permissu*), abrevamos al pueblo de Dios, que está sediento; custodiamos el terreno donde están las fuentes de vida»⁹⁵. Por ello, concluye el Obispo de Cartago:

«Si mantenemos el derecho de nuestra posesión, si admitimos (*agnoscimus*) el precepto de la unidad (*sacramentum unitatis*), ¿por qué somos prevaricadores de la verdad (*praevaricatores veritatis*), traidores de la unidad (*proditores unitatis*)?»⁹⁶.

En el presente caso, J. Poukens asigna también al término *sacramentum* el significado de «precepto», «orden» o «mandato»⁹⁷, derivándose de ello el sentido de «obligación» que como tal comporta la *unitas* para los obispos, a los cuales parece estar confiada su salvaguarda *divino permissu*. El verbo *agnoscere* puede tener tanto el significado de «conocer», «entender» (otorgando un sentido de «verdad» al término *sacramentum*), como de «admitir», «aceptar», «aprobar» o «asentir» (añadiendo un matiz de «ligazón» de la voluntad al mismo). Pensamos que ambas posibilidades son válidas y complementarias: el *sacramentum unitatis* es algo tanto «revelado» por Dios (sentido de verdad), como «ordenado» por Él (sentido de obligación). Así parece confirmarse esta interpretación por los calificativos que nuestro autor emplea para referirse a los que no guardan ese *sacramentum unitatis*. Son *praevaricatores*⁹⁸ *veritatis* (prevaricadores de la verdad), destacándose el carácter de «verdad» y «doctrina» de *sacramentum*; y son *proditores unitatis* (traidores de la unidad), resaltando más el aspecto de «obligación» y «deber» que *sacramentum* encierra.

93. Cfr. Jn 7,27.

94. *Ep.* 73, 11, 1.

95. *Ep.* 73, 11, 2.

96. «Si possessionis nostrae ius tenemus, si sacramentum unitatis agnoscimus, cur prevaricatores veritatis, cur proditores unitatis existimus?» *Ibid.* (Bayard, 268). Hemos variado la traducción de J. Campos.

97. Cfr. J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS y G. LEBACQZ, *Pour l'histoire...*, 202.

98. *Praevaricator* tiene el significado de «traidor» y «desobediente». En concreto, se dice de aquel que incumple una obligación aneja a un cargo u oficio; de ahí que nuestro autor emplee el término cuando está refiriéndose a los obispos. Por lo tanto, también connota el sentido de obligación que tiene la *veritas* para los obispos. *Sacramentum* sería así una «verdad vinculante de la voluntad».

Con todo el contexto, *sacramentum unitatis* designa aquí también la unidad y unicidad de la Iglesia, en cuanto establecida y derivada de Dios, encomendada a la custodia de los obispos y, en consecuencia, obligatoria.

En su carta 74, continúa Cipriano con el mismo tema del bautismo de los herejes. En esta ocasión se dirige a Pompeyo, obispo de Sabrta, en la Tripolitania. En ella se presenta con su acostumbrada energía, dirigiendo invectivas, no raras en él cuando cree defender la verdad y la unidad de la Iglesia, contra el obispo de Roma, Esteban; incluso acude a la ironía y el ridículo para dejar ver la contradicción, a su parecer, de las tesis de éste. Para dilucidar la práctica a seguir en el tema del rebautismo, nuestro autor señala que es preciso volver «al origen establecido por el Señor y a la tradición evangélica y apostólica, y [que] se derive el principio de nuestra conducta de donde brotó la norma original»⁹⁹. Pasa luego a explicitar cuál es el contenido de esa tradición que se ha de observar: «La tradición nuestra (*traditum est enim nobis*) es que hay un solo Dios y un solo Cristo y una sola esperanza y una sola fe y una sola Iglesia y un solo bautismo en la Iglesia¹⁰⁰, y el que se separe de esta unidad es forzoso se encuentre entre los herejes, a los que, si defiende frente a la Iglesia, ataca la doctrina de la tradición divina (*sacramentum divinae traditionis*)»¹⁰¹. De este modo, prosigue afirmando el Obispo de Cartago:

«La doctrina de esta unidad (*cuius unitatis sacramentum*) la vemos figurada también en el Cantar de los Cantares, donde se habla, en representación de Cristo, así: “Huerto cerrado...” (Ct 4,12-13)»¹⁰².

El *sacramentum divinae traditionis* designa el plan divino de salvación y la «enseñanza» o «doctrina» de Cristo y los apóstoles. Se trataría de la doctrina de la unidad de la Iglesia, fundada en la misma unidad divina; la enseñanza que nos ha sido entregada (*traditum est nobis*). La *tra-*

99. *Ep.* 74, 10, 3.

100. Cfr. Ef 4,4-6.

101. *Ep.* 74, 11, 1. Entendemos aquí el término *sacramentum* como el «contenido de la revelación», «lo revelado», «la doctrina».

102. «*Cuius unitatis sacramentum expressum videmus etiam in Cantico Canticorum ex persona Christi dicentis: “Hortus conclusus...” (Ct 4,12-13): Ep.* 74, 11, 2 (Bayard, 287). Hemos variado la traducción de J. Campos, traduciendo *sacramentum* por «doctrina». Cipriano desarrolla también el tema de la Iglesia como figura del Paraíso en relación estrecha con el *hortus conclusus* (cfr. *Ep.* 73, 10, 3). Cfr. J. DANÉLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006, 259-260.

ditio divina es identificada con la citación libre que hace del texto de Ef 4,4-6, que ya encontramos anteriormente relacionado con *sacramentum unitatis* en el tratado *De Ecclesiae catholicae unitate*¹⁰³. Además, este *sacramentum divinae traditionis* es vinculado en el texto, de manera explícita, con el *unitatis sacramentum* a través del relativo *cuius*, con el que se señala que la *unitas* de la que habla ahora es la de la Iglesia. Y así como la doctrina sobre la unidad eclesial se encontraba reflejada en el texto paulino, ahora también (*etiam*) ésta se expresa o está figurada (*expressum*)¹⁰⁴ en la cita de Ct 4,12-13.

A continuación, presenta otro testimonio de la Escritura para corroborar la existencia de un único Bautismo; se trata del texto de 1 Pe 3,20-21, en el que Pedro presenta la salvación en el arca de Noé¹⁰⁵ como figura de la salvación obrada por el Bautismo. Según Cipriano, de esta forma el Apóstol también estaba «probando y defendiendo»¹⁰⁶ la unidad eclesial. La unicidad del arca es figura de «un solo bautismo de la única Iglesia»¹⁰⁷, de la unicidad de la misma Iglesia: «el arca única de Noé fue figura de la única Iglesia»¹⁰⁸. Por ello, concluye nuestro autor, refiriéndose al texto petrino:

«En este breve y figurado resumen (*spiritali compendio*) declaró la doctrina de la unidad (*unitatis sacramentum*)»¹⁰⁹.

De nuevo, *sacramentum unitatis* vuelve a recoger el sentido de «doctrina de la unidad», que es manifestada en el texto de la Escritura

103. Cfr. *De unitate*, 4.

104. El participio *expressus* no sólo tiene el significado de «expresado claramente», sino también de «representado, figurado, reproducido». Cipriano estaría dando a entender que una «figura» de la unidad de la Iglesia se encuentra recogida en el texto que cita del *Cantar de los Cantares*.

105. Cfr. *De unitate*, 6; Gn 7,1ss. Nadie pudo salvarse fuera del arca; igualmente nadie se salvará fuera de la Iglesia. Por consiguiente el arca es figura y tipo de la Iglesia. También Orígenes utiliza la imagen del arca de Noé: el arca era una sola, símbolo de la Iglesia universal (cfr. *Homiliae in Genesim* 2, 3-6); cfr. también AGUSTÍN, *Epistulae* 108, 7, 20; *Enarratio in psalmos* 86, 3; HIPÓLITO DE ROMA, *In Daniele* 1, 17; HILARIO DE POITIERS, *De mysteriis* 1, 13. Firmiliano declara el arca de Noé como «figura» de la Iglesia: *sacramentum ecclesiae Christi* y que «nos enseña a comprender la unidad de la iglesia» (*Ep.* 75, 15, 2), siguiendo el mismo sentir del Obispo de Cartago.

106. *Ep.* 74, 11, 3.

107. *Ibid.*

108. *Ep.* 69, 2, 2.

109. «Quo brevi et spiritali compendio unitatis sacramentum manifestavit»: *ibid.* (Bayard, 287). Hemos variado la traducción de J. Campos.

que cita y con el que quiere poner de manifiesto su origen divino. Cipriano considera el texto de Pedro como un *spiritalis compendium*, un resumen de carácter espiritual que recoge esa «doctrina». El término *compendium* pone de manifiesto el carácter de «verdad» de *sacramentum*¹¹⁰, y con el adjetivo *spiritalis* Cipriano hace ver el sentido «figurativo» que Pedro otorga al arca de Noé.

Estos dos últimos textos de la carta 74 vienen a ser una confirmación del sentido constatado en los textos anteriores. El *unitatis sacramentum* sería la misma unidad y unicidad de la Iglesia en cuanto establecida y derivada de Dios.

También Firmiliano de Cesarea emplea la expresión *sacramentum unitatis* referida a la Iglesia en la carta que dirige a Cipriano: «Por esto Cristo Señor nuestro, manifestando que su esposa es una sola y declarando el precepto de la unidad de ésta (*unitatis eius sacramentum*), dice: “Quien no está conmigo, está contra mí, y quien no recoge conmigo, desparrama” (Lc 11,23)»¹¹¹. El *unitatis sacramentum* aparece de nuevo como algo manifestado en la Escritura, en esta ocasión en palabras del mismo Cristo y, por consiguiente, se presenta como una disposición divina¹¹², con los rasgos claros de mandato y amenaza a la vez. La expresión *unitatis sacramentum declarare* parece totalmente emparentada con el *unitatis sacramentum ostendere*¹¹³ de Cipriano, hasta el punto que parecen haber salido de una misma pluma¹¹⁴.

110. Lo pone de manifiesto el uso del término *compendium* unido a *veritas* en alguna ocasión; así en *De unitate* 4, Cipriano emplea la expresión *compendium veritatis*, que puede traducirse como «sumario o resumen de la verdad», entendiendo aquí verdad como disposición divina. Esa voluntad divina estaría recogida de manera resumida en los textos de la Escritura que cita a continuación. El término *compendium* se encuentra de nuevo en este mismo tratado, en el capítulo 15: *compendio breviente*, con evidente referencia a Rm 9,28 e Is 10,22s; y con el mismo sentido lo utiliza en *De orat.* 28.

111. *Ep.* 75, 14, 2.

112. En *De unitate* 17, Cipriano afirma que quien perturba o ataca la unidad eclesial *contra Dei dispositionem repugnat*. Utilizando el mismo pasaje evangélico y en un sentido similar a Firmiliano, dirá Cipriano respecto a los cismáticos: «Es adúltero, es impío, es sacrílego todo lo que instituye una locura humana violando las disposiciones divinas (*dispositio divina violetur*)» (*Ep.* 43, 5, 2). Cfr. *De unitate* 6.

113. *De unitate* 4.

114. Cfr. J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS y G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, I, *Les Anténicéens*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1924, 201.

¿Qué conclusión inmediata se puede extraer sobre el significado de la expresión *sacramentum unitatis*, después del análisis de los textos en los que aparece? De entrada, es difícil otorgarle un sentido exacto, ya que el término *sacramentum* encierra una gran plasticidad en nuestro autor, como se ha podido ir advirtiendo. Las interpretaciones por parte de los estudiosos han sido muy variadas. Chr. Mohrmann¹¹⁵ ve en la expresión el significado de «unión sagrada», algo que sin duda está presente en cuanto que la unidad de la Iglesia, tal como hemos visto, tiene su origen en Dios. Una confirmación de esta interpretación se puede encontrar en un texto de Cipriano, donde, describiendo la actitud de los cismáticos contra la unidad, dice que quien divide la Iglesia *sacramentum profanat*¹¹⁶. El verbo *profanare*¹¹⁷ pone en evidencia que *sacramentum*, en cuanto tal, es algo «sagrado». A. D'Alès¹¹⁸, por su parte, asigna a la expresión el significado de «misterio o ley de la unidad», con su carácter de «misterio» por su origen divino y, por tanto, también «normativo». J. Poukens¹¹⁹ traduce nuestra fórmula como «precepto divino» de una misteriosa eficacia, lo cual es también correcto, ya que la unidad eclesial, al ser establecida por Dios, tiene carácter de «precepto». Pero la traducción «precepto de la unidad» no termina de recoger todos los matices que hemos encontrado al analizar los textos.

Es cierto que Cipriano considera todos los textos escriturísticos en los que se apoya como una clara expresión de la autoridad divina, de ahí que el sentido de «obligación» y «mandato» estén presentes en *sacramentum unitatis*, pero en todos los textos lo que se desprende de modo inmediato es la idea de «disposición» o «plan» y, sobre todo, de «verdad revelada» o «doctrina». La idea de «precepto» u «obligación» viene a ser una consecuencia del plan de Dios, del origen divino de la unidad de la Iglesia y de su manifestación en la Escritura. El sentido de «revelación» destaca de un modo significativo en los verbos empleados por Cipriano: *Do-*

115. Cfr. Chr. MOHRMANN, «Études sur le latin des chrétiens», I, *Storia e letteratura raccolta di Studi e Testi* 65, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1961, 240.

116. *De unitate* 15.

117. *Profanare* tiene el significado fundamental de «convertir en profano el uso o empleo de una cosa o persona que antes era sagrada; violar algo sagrado o referido a lo divino». Cfr. *De habitu* 20; *Lap.* 6; *De unitate* 17.

118. Cfr. A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, 119-120.

119. Cfr. J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS y G. LEBACQZ, *Pour l'histoire...*, 196-205.

cere, ostendere, declarare, traditum, expressum, manifestare. Y ya vimos cómo el sentido de «verdad» o «doctrina» se encontraba también presente.

Por tanto, teniendo en cuenta las diversas interpretaciones, *sacramentum unitatis* viene a significar en nuestro autor la unión sagrada e inviolable de la Iglesia, en cuanto que ha sido establecida en el designio salvífico de Dios y revelada en la Escritura. Esa unidad eclesial, por su origen divino y por disposición de Dios, es para los cristianos un precepto y supone la obligación de guardarla y permanecer en ella¹²⁰.

4. LA RELACIÓN DE *SACRAMENTUM UNITATIS* CON Ef 4,4-6

Otra conclusión que se extrae del uso que hace Cipriano de la fórmula *sacramentum unitatis*, es la especial vinculación que tiene con el texto de Ef 4,4-6, en el que el Obispo de Cartago parece verla representada de manera singular. Aunque son también otros los textos de la Escritura a los que recurre nuestro autor como expresión del *sacramentum unitatis*, es el texto paulino el que aparece con más frecuencia¹²¹. También Firmiliano recurre a él, aunque sea de una manera libre, después de decir de los cismáticos y herejes que han actuado contra el *sacramentum et vinculum pacis*: «Ahora bien, no teniendo nosotros y los herejes ni un solo Dios, ni un solo Señor, ni una Iglesia, ni una sola fe, ni un solo Espíritu, ni un solo cuerpo, es claro que tampoco tenemos un mismo bautismo nosotros y los herejes, y, en fin, nada común con ellos»¹²². Anteriormente, Firmiliano había calificado el texto de Efesios como «regla de la verdad y de la paz o mandatos del Apóstol»¹²³. Pero ni Cipriano ni el Obispo de Cesarea hacen un comentario de este pasaje en ninguna ocasión, por lo que es difícil determinar la importancia que le conceden en la doctrina sobre la unidad de la Iglesia. Pudiera ser que nuestro autor

120. Cfr. A. MATELLANES, «“Communicatio”. El contenido de la comunión eclesial en San Cipriano», en *Communio* 1 (1968), 363.

121. Cfr. *De unitate* 4 y *Ep.* 74, 11, 1.

122. *Ep.* 75, 25, 3.

123. *Ep.* 75, 24, 3. Es significativo cómo Firmiliano presenta esos principios de unidad como algo que se posee en «común» con otros (*commune esse posse*). La unidad eclesial, desde el punto de vista de los fieles, es presentada así como verdadera *communio*, la Iglesia como «comunidad» y la postura cismática como la exclusión de esa «participación común» (*nihil est omnino commune*).

haya advertido en el texto paulino los principios que fundamentan ontológicamente la unidad eclesial y que, por tanto, han de ser aceptados por todos los cristianos para permanecer en esa unidad. El mismo Cipriano, después de haberlo citado en la carta 74, afirma: «El que se separe de esta unidad es forzoso se encuentre entre los herejes»¹²⁴. Esa unidad es, precisamente, la unidad que se expresa en el pasaje de Efesios.

Analizando cada uno de los elementos del texto paulino, se puede comprobar que cada uno de ellos tiene el valor de principio de la unidad de la Iglesia: Un único Dios Padre (*unus Deus*); un solo Señor (*unus Dominus*); un solo Espíritu (*unus spiritus*); un solo Bautismo (*unum baptismum*) y una sola esperanza (*una spes*). Cipriano va a añadir también otros que no aparecen explícitamente en el pasaje de Pablo, tal como se aprecia en la carta 43 que dirige a todos los fieles de Cartago; una carta enérgica con la que pretende prevenirles contra el cismático Felicísimo y el grupo de presbíteros que le seguían, los cuales habían concedido una falsa reconciliación a los que habían sucumbido a la persecución del 250. Como gran argumento contra ellos, dirá:

«No hay más que un solo Dios y un solo Cristo, y una sola Iglesia y una sola cátedra (*cathedra una*) establecida por la palabra del Señor sobre Pedro (*super Petrum fundata*). No puede establecerse otro altar, nuevo sacerdocio fuera de ese único altar (*unum altare*) y único sacerdocio (*unum sacerdotium*)»¹²⁵.

Con una correlación que se asemeja al texto paulino, Cipriano añade a *Deus unus* y *Christus unus*, como principios fundantes de la unidad-unicidad de la Iglesia (*una ecclesia*), la *cathedra una* de Pedro, el *unum altare* y el *unum sacerdotium*. ¿A qué está haciendo referencia nuestro autor con estos términos?

Cathedra una expresa la unidad de magisterio que Cristo ha querido para su Iglesia: es como una paráfrasis del mandato divino *euntes docete* (Mt 28,19), teniendo presente que en la Iglesia sólo hay *unus... magister* (Mt 23,8). Del mismo modo que en la Antigua Ley estaba la *cathedra Moysi* (Mt 23,2), Cristo en la Nueva Ley da a su Iglesia una *ca-*

124. *Ep.* 74, 11, 1.

125. «Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest»: *Ep.* 43, 5, 2 (Bayard, 107).

thedra con la potestad de enseñar auténticamente. Con el término *ca-thedra*¹²⁶ se está haciendo referencia al oficio y la potestad episcopal divinamente instituida en Pedro; al oficio episcopal entendido como una magistratura¹²⁷. Pero en el presente texto, al hablar de *cathedra una*, Cipriano parece estar consignando de manera inmediata el primado de Pedro (*super Petrum fundata*) como fundamento de la unidad eclesial. Así se confirma en otro texto de la carta 73 al hablar expresamente de Pedro: «En efecto, en primer lugar (*primum*) el Señor otorgó a Pedro, sobre el que edificó la Iglesia y en quien estableció (*instituit*) y mostró (*ostendit*) el origen de la unidad (*unitatis originem*), este poder de desatar en la tierra lo que él hubiere desatado»¹²⁸. El Señor ha fundado su Iglesia sobre Pedro, otorgándole el primero (*primum*) la *potestas* en la Iglesia, y con ello ha manifestado (*ostendit*) y establecido (*instituit*) el origen y la razón de su unidad-unicidad. El verbo *instituere* supone algo más que una mera decisión voluntaria: es también «formar», «poner en», «fijar en», de tal forma, que por voluntad divina, Pedro no sólo es signo (*ostendit*) de la *unitas*, sino también el fundamento (*instituit*) visible (*ostendit*) de ésta, el origen de la unidad eclesial (*originem unitatis*). Entendiendo por origen no sólo el «comienzo», sino también el «principio» y «causa» de esa unidad, Pedro es situado por nuestro autor en relación directa con la unidad divina, fuente de toda unidad.

La misma idea la volvemos a ver reiterada en la carta 70, con cierta reminiscencia del texto de Efesios: «... siendo el bautismo uno solo, y el Espíritu Santo uno solo, y una sola la Iglesia fundada por Cristo Señor sobre Pedro, por origen y razón de unidad (*ratione unitatis*)»¹²⁹. De Pedro, como de su origen y fuente, procede la razón de la unidad y uni-

126. *Cathedra* tiene el significado de «asiento, silla o sede desde la que enseña el maestro» (cfr. TERTULIANO, *Adversus Valentinianus* 11; AGUSTÍN, *Sermones* 74, 3). Pero su sentido fundamental es el de «sede episcopal» (cfr. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 36; AGUSTÍN, *Enarratio in psalmos* 126; *Epistulae* 25, 3; *Contra epistulam Parmeniani* 1, 2, 3).

127. Cfr. T. ZAPELENA, «Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum», en *Gregorianum* 16 (1935), 217-221; M. MACCARRONE, «Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo e la formazione del simbolo della cattedra episcopale», en *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa Antica secc. II-IV*, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1970, 196-206; A. COPPO, «Vita cristiana e terminologia liturgica à Cartagine verso la metà del IIIe secolo», en *Ephemerides Liturgicae* 85 (1971), 72.

128. *Ep.* 73, 7, 1. Cfr. *De unitate* 4.

129. *Ep.* 70, 3, 1.

cidad en la Iglesia. Pedro es como el «argumento» (*ratio*) que da cuenta de esa *unitas*. Aunque la unidad de la Iglesia se fundamenta en Dios, Cristo ha querido manifestarla a través de la unicidad de Pedro, signo visible de esa unidad.

Por otro lado, con la expresión *unum altare* Cipriano está haciendo referencia a la Eucaristía¹³⁰. Con el término *altare* se designaba en el latín clásico el lugar destinado al sacrificio de las víctimas ofrecidas a la divinidad¹³¹. Entre los autores cristianos pasó a expresar el mismo sacrificio eucarístico¹³². Nuestro autor ya denomina la Eucaristía como *sacrificium verum et plenum*¹³³, y con frecuencia relaciona los términos *altare* y *sacrificium* en un claro sentido eucarístico¹³⁴. El *altare*, con toda su significación eucarística, lo identifica con el mismo sacrificio de Cristo, tal como se aprecia al referirse al que rompe la unidad de la Iglesia, al que califica de «enemigo del altar, rebelde contra el sacrificio de Cristo», que «se atreve a levantar otro altar,... a profanar con falsos sacrificios la verdadera hostia del Señor»¹³⁵. De ahí procede la unicidad del altar (*unum altare*), de ese único sacrificio de Cristo, y, por ello mismo, lo considera como *altare unum adque divinum*¹³⁶, o habla de él como *altare Dei*¹³⁷. De este modo, sitúa el *altare unum*, la Eucaristía, como uno de los factores de unidad en la Iglesia, de tal forma que llega a presentar la actitud cismática como *constituere aliud altare*¹³⁸; *altare profanum conlocatur*¹³⁹; *profanum altare erigere*¹⁴⁰; o como ofrecer «sacrificios falsos y sacrílegos fuera de la Iglesia»¹⁴¹.

130. Cfr. J.A. GIL-TAMAYO, «Eucaristía y comunión eclesial en los escritos de Cipriano de Cartago», en *Scripta Theologica* 37 (2005/1), 53-75.

131. Cfr. CICERÓN, *In L. Catilinam orationes* 1, 24; SÜETONIO, *Divus Augustus* 94; TÁCITO, *Historiae* 2, 3; APULEYO, *Metamorphoseon* 11, 10.

132. Cfr. TERTULIANO, *De orat.* 11; 19; *De exhortatione castitatis* 10; AGUSTÍN, *In evangelium Iohannis tractatus* 26, 11.

133. *Ep.* 63, 14, 4. Cfr. *Ep.* 1, 2, 1; 1, 2, 2; 31, 5, 2; 43, 5, 2; 57, 3, 2; 59, 18, 1; 61, 2, 3; 65, 2, 1-2; 67, 3, 1; 68, 2, 1; 69, 1, 4; 72, 2, 2; 76, 3, 1; *De unitate* 13; 17; 18; *Lap.* 22; 25; 26.

134. Los sacerdotes deben servir al sacrificio del altar: *altari et sacrificiis deservire* (*Ep.* 1, 1, 1); no se deben apartar del sacrificio del altar: *altari et sacrificiis non recedant* (*Ep.* 1, 1, 2).

135. *De unitate* 17.

136. *Ep.* 72, 2, 1.

137. *Ep.* 61, 2, 3; 65, 1, 1.

138. *De unitate* 17.

139. *Ep.* 3, 3, 2.

140. *Ep.* 68, 2, 1.

141. *Ep.* 72, 2, 1.

Finalmente, con la expresión *unum sacerdotium* Cipriano está haciendo referencia al Episcopado. El término *sacerdos*, en sus obras, está pocas veces referido a Cristo, aunque sea al Señor al que se lo atribuya de manera eminente: «¿Quién más sacerdote de Dios Altísimo que nuestro Señor Jesucristo, que ofreció el sacrificio a Dios Padre y ofreció esto mismo que Melquisedec había ofrecido, el pan y vino, es decir, su cuerpo y su sangre?»¹⁴². El término *sacerdos* se encuentra en cambio muchas veces referido en sus obras a los obispos¹⁴³. No es el único término con el que los designa, pues también usa con frecuencia *episcopus*, *praepositus*, *pastor*, *gubernator* y *antistes*. No encontramos en sus escritos la denominación de *pontifex* (si se exceptúan algunas citas que recoge del Antiguo Testamento), seguramente por el valor pagano que tendría en aquél entonces dicho vocablo.

La palabra *sacerdotium*, que recoge el concepto abstracto de «función u oficio sacerdotal», es sinónima, en los escritos cipriánicos, del término *episcopatus*, como «oficio episcopal»¹⁴⁴. Y la unicidad del *sacerdotium*, que nuestro autor señala en la expresión *unum sacerdotium*, es la misma que encontramos cuando alude al *episcopatus unus et indivisus*¹⁴⁵, o cuando afirma: «El episcopado es único (*Episcopatus unus est*), del cual participa cada uno por entero»¹⁴⁶. *Episcopatus* se refiere aquí a una realidad moral y teológica, no física, presente y actuante en unos individuos, los obispos. Designa, por tanto, la potestad y el ministerio específicamente episcopales¹⁴⁷.

142. *Ep.* 67, 4, 1.

143. Los presbíteros sólo son llamados *sacerdotes* en un lugar en que Cipriano trata de un prebitero destinado al episcopado (*Ep.* 40, 1). En otros textos nos habla del honor sacerdotal que corresponde al presbítero unido al Obispo (*Ep.* 1, 2; 61, 2). Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, «La “plebs” y los “ordines” de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano», en *Teología del sacerdocio* 4 (1972), 285-287.

144. *Episcopatus* es el abstracto correspondiente al concreto *episcopus*. En los textos de Cipriano no queda reducido al conjunto de todos los obispos de la Iglesia. Se refiere a su otro significado, el primigenio, semánticamente paralelo de ἐπισκοπή en griego (por ejemplo en 1 Tm 3,1: «si alguno desea la ἐπισκοπή —*episcopatum* en la Vulgata—, buen cargo-tarea desea»). Como en nuestros días designa el ministerio, la potestad episcopal, concedida por el Señor a los sucesores de los Apóstoles en orden al pastoreo de su grey y también su concreción, desempeño y función en una iglesia local por un obispo determinado. Cfr. *De unitate* 10; *Ep.* 31, 6, 1; 43, 1, 2; 45, 2, 1; 48, 4, 1; 55, 9, 1; 67, 1, 1; 67, 5, 2 y 4.

145. *De unitate* 5.

146. *Ibid.*; *Ep.* 55, 24, 2: *episcopatus unus*.

147. Cfr. T. ZAPELENA, «Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum», en *Gregorianum* 16 (1935), 205-212; G. D'ERCOLE, «Communio-Collegialità-Primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Costantino», *Communio* 5, Herder, Roma 1964, 164-

El *unum sacerdotium* (el Episcopado único) se presenta así por nuestro autor como otro de los principios que garantizan la unidad eclesial.

Resumiendo, entre los principios de unidad, Cipriano expone aquellos que se encuentran recogidos en el texto de Ef 4,4-6: un único Dios Padre (*unus Deus*), un solo Señor (*unus Dominus*), un solo Espíritu (*unus spiritus*), un único bautismo (*unum baptisma*), una sola fe (*una fides*) y una misma esperanza (*una spes*) para todos los que forman parte de ese Cuerpo (*unum corpus*) que es la Iglesia. Pero Cipriano añade también otros que no se encuentran explícitamente en el texto paulino, pero que también tienen un lugar importante, como son la Eucaristía (*unum altare*), el Episcopado (*unum sacerdotium*) y la primacía de Pedro (*cathedra una*).

Así pues, para Cipriano, el origen, la causa, el fundamento último de la *communio* en la Iglesia, está en Dios, en su misterio trinitario. En nuestro autor no se da una eclesiología en la que sólo se perciba la dimensión visible de la Iglesia, relacionada directamente con el orden jerárquico o con los vínculos fraternales entre los cristianos. La Iglesia se refleja ante todo en sus escritos como signo (*sacramentum*) de la *unitas* transcendente y divina, una unidad que es causa eficiente, ejemplar y final de la unidad eclesial. El Obispo de Cartago contempla la unidad como una realidad viva; se trata de la unidad de Cristo, la unidad del Señor, la unidad absoluta, la misma unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y por Cristo, de la Trinidad a la Iglesia, «sacramento visible de esta unidad que nos salva» (LG 9).

Juan Antonio GIL-TAMAYO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

200; M. BÉVENOT, «Episcopat et primauté chez S. Cyprien», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966), 186-195; M. GUERRA GÓMEZ, «“In solidum” o “colegialmente” (De unit. Eccl. 4). La colegialidad episcopal y el Primado romano según S. Cipriano obispo de Cartago (aa. 248-258), y los papas de su tiempo», en *Annales theologici* 3 (1989), 219-227.

