

## LA VOCACIÓN CRISTIANA EN LA PRIMERA PATRÍSTICA

JOSÉ MORALES

El estudio de la vocación cristiana en los autores patrísticos presenta notables dificultades, que son principalmente de orden metodológico. No resulta fácil determinar el mejor modo de proceder en la selección, investigación y valoración de las abundantes fuentes que poseemos, ni fijar pacíficamente los contenidos y enfoques que deban tenerse en cuenta, para dar razón adecuada de lo que se pretende estudiar.

El marco general del tema, que debe ser la espiritualidad de las primeras generaciones de cristianos, nos es relativamente desconocido.

El extraordinario volumen de materiales con los que contamos encierra una marcada heterogeneidad. Las fuentes numerosas que pueden emplearse no solamente exhiben considerables diferencias de origen, naturaleza, género literario y valor histórico, sino que, al aparecer escasamente conectadas unas con otras, apenas logran proporcionarnos una mínima visión de conjunto.

Esta variedad inconexa no está privada de algunas ventajas. Sugiere al menos la existencia de un rico panorama de posibilidades documentales y permite desarrollar el trabajo con grandes esperanzas de encontrar aspectos esenciales de lo que se busca. Pero la misma exhuberancia de materiales que sale al encuentro del investigador contiene el peligro de desorientarle, dificultar sus opciones e impedirle con frecuencia distinguir lo principal de lo accesorio.

La cuestión teológica de la vocación cristiana raramente puede buscarse y encontrarse *in recto* o por sí misma. Es decir, se trata de

un asunto que, a pesar de poseer una clara substantividad, aparece generalmente en relación temática y terminológica con determinados aspectos básicos de la existencia cristiana. Se cuentan entre ellos la salvación del hombre, el misterio de la elección divina, la correspondencia de la criatura libre a la gracia, la conexión que media entre salvación y santidad, la relación que el hombre y la mujer cristianos han de mantener con el mundo que habitan, la imitación y seguimiento de Jesucristo como horizonte de la vida según el Evangelio, la misión de la Iglesia en cuyo marco se posibilita y desarrolla la práctica del Cristianismo, etc.

Nos encontramos, por tanto, con un tema sustantivo, como es la llamada del hombre por Dios a la salvación, que se presenta, sin embargo, en función de variables teológicas e históricas que han determinado y determinan el modo de percibirlo, comprenderlo y realizarlo en cada momento de la vida de la Iglesia.

La consideración de la vocación cristiana como interés preferente de la Teología espiritual engloba en efecto aspectos cristológicos, eclesiológicos y escatológicos. A estos deben añadirse inevitablemente otros derivados de la historia general, como son la estructura del orden político, la organización y desarrollo de la sociedad, los avatares de la economía y el impacto de la cultura, puesto que nos debemos ocupar del destino último de un hombre situado dentro de un marco temporal y cambiante.

El interés cristológico de nuestro asunto deriva del hecho de que tiene que ver radicalmente con el seguimiento e imitación de Jesús. Aunque hablamos con fundamento bíblico y teológico de un llamamiento efectuado por Dios Padre, la resolución del proceso vocacional es definitivamente cristológica.

La realización de la vocación cristiana no es una empresa individualista. Se lleva a cabo, por el contrario, dentro de la Iglesia y gracias a ella. La Iglesia es cuanto menos una condición de posibilidad de la vocación. Esta arranca del Bautismo por lo que se refiere a su inicio y desarrollo terrenos, y tiene que ver íntimamente con la misión eclesial. La vocación y el modo de expresarla pueden estar regulados en ocasiones dentro de un marco disciplinar y según un determinado cauce externo y visible.

La Iglesia opera en efecto como mediadora entre la situación histórico-social y el Evangelio, tal como puede y debe hacerse realidad en cada época. Es decir, la vocación cristiana contiene elementos sociológicos, pero estos elementos no disfrutaban de completa autonomía. Se integran en la realización de la vocación a través de la percepción espiritual y de la interpretación que la Iglesia hace en cada tiempo histórico de las condiciones evangelizadoras, etc.

Han de mencionarse asimismo los aspectos escatológicos del tema, dado que la vocación cristiana establece en la persona que la recibe una nueva relación con el mundo. La vocación descubre al hombre que su existencia temporal se encuentra en una situación anticipadora y de tensión respecto a la vida futura.

La complejidad de nuestro cometido no resulta precisamente simplificada por la circunstancia de que en numerosas ocasiones será necesario rehacer o al menos corregir la perspectiva desde la que el tema de la vocación ha sido tradicionalmente estudiado. Un examen razonable de los documentos disponibles permite advertir que no siempre se ha dejado a las fuentes hablar por sí mismas y que con cierta frecuencia se les ha impuesto inconscientemente una lectura arbitraria y unas categorías inadecuadas de interpretación.

Consecuencia de este modo de proceder —que tiene desde luego su justificación histórica— es que no se les han hecho a los textos las preguntas más pertinentes. La historia teológica de la vocación cristiana se ha interpretado en gran medida desde la óptica de una espiritualidad monacal, en la que el mundo y la existencia cristiana temporalmente situada jugaban un papel secundario, marginal y en ocasiones irrelevante. De ese modo se ha venido no solamente a separar salvación y santidad, sino también a identificar prácticamente vocación cristiana y vocación al estado religioso o sacerdotal.

La tarea que nos hemos impuesto exige finalmente encontrar un equilibrio entre el diseño de una estructura de ideas que ayude a leer bien las fuentes y a caracterizar adecuadamente los períodos, y la necesaria atención no-apriorística a los datos y hechos que componen el continuo histórico que hemos de examinar.

Se trata entonces de emplear esquemas de interpretación que hagan justicia a la espontaneidad y riqueza de la vida de la Iglesia.

En nuestro trabajo importa sumamente detectar las líneas fuerza de un desarrollo en el que se funden pensamiento y ejercicio del Cristianismo, pero sin olvidar en ningún momento la importancia que en este proceso asumen los detalles, lo concreto y todo lo que es históricamente irreplicable.

\* \* \*

A partir de lo que hemos considerado hasta ahora en el Nuevo Testamento, podemos afirmar que durante la vida terrena de Jesús, Dios llama a través de Él a determinados hombres para que se conviertan en discípulos. Predomina en este caso el carácter escatológico de la nueva condición del llamado. Los oyentes de Jesús tenían que optar por su persona y también por su mensaje acerca de la proximidad de la gracia y del juicio. Era necesario primero creer en Jesús para poder, a continuación, emprender su seguimiento. Creer y seguir aparecen como actos sucesivos, pero diferentes, de la persona llamada.

Cuando después de Pentecostés comienza el «tiempo de la Iglesia», Dios llama a los hombres en Cristo, para que sean cristianos. Se retiene el carácter de transitoriedad ante la llegada del Reino, pero la llamada exige y facilita vivir la existencia evangélica de un modo estable, dentro de un mundo que, al menos de momento, dura.

En esta nueva situación, «seguir» y «creer» coinciden, y «ser discípulo» es lo mismo que «pertenecer a la Iglesia». San Juan habla de seguir a Jesús con una significación derivada de creer. Dice el Señor: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8, 12); «cuando ha sacado sus ovejas, va delante de ellas, y sus ovejas le siguen, porque conocen su voz, pero no seguirán a un extraño» (10, 4-5); «mis ovejas escuchan mi voz, yo las conozco y ellas me siguen» (10, 27).

Los cristianos son los hombres y mujeres que han sido llamados a creer en Jesús, a través de la Iglesia, y a seguirle. La fe y el seguimiento de Jesús suponen una «vocación» o llamamiento a ser salvos. El tema aparece en los primeros escritos del Nuevo Testamento y se prolonga hasta los últimos libros inspirados. «Os exhor-

tamos y animamos —escribe San Pablo a los Tesalonicenses— a vivir de una manera digna de Dios, que os ha llamado a su Reino y gloria» (1 Tes 5, 24); «rogamos en todo tiempo por vosotros: que nuestro Dios os haga dignos de la vocación» (2 Tes 1, 11); «para esto os ha llamado Dios por medio de nuestro Evangelio, para que consigáis la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (Id. 2, 14).

Judas se dirige «a los que han sido llamados, amados de Dios Padre y guardados para Jesucristo» (1, 1) y la primera Epístola de San Pedro recuerda a los cristianos su condición esencial<sup>1</sup> cuando escribe: «Vosotros sois linaje escogido..., para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su luz admirable» La segunda Epístola de San Pedro insiste en la necesidad de corresponder a la vocación: «poned el mayor empeño —dice— en afianzar vuestra vocación y vuestra elección» (1, 10).

### *Padres Apostólicos*

Estos motivos se hallan silenciosamente presentes en los escritos de los Padres Apostólicos, que cada uno a su manera son testigos excelentes de una situación evolucionada de la Iglesia. La espiritualidad cristiana en las generaciones que siguen inmediatamente a la era apostólica es difícil de precisar. Hemos de suponer, sin embargo, que la vida espiritual de los fieles se basaba, como al principio, en la enseñanza de los Apóstoles, la práctica de la caridad fraterna, la S. Eucaristía y la oración (cfr. Hech 2, 42).

Los fieles cristianos no son instruidos en devociones específicas, como ocurrirá en siglos posteriores, sino en una participación de los misterios de la fe, mediante la celebración litúrgica. Todos los bautizados participan activamente en el misterio y en la vida de la Iglesia y lo hacen a través del ministerio de los obispos y de los presbíteros. Florecen la vida ascética y la práctica del celibato apos-

---

1. La Epístola aplica al «nuevo Israel» las ideas bíblicas de que todo el pueblo elegido es santo o está llamado a serlo: cfr. Ex 19, 6; Dt 7, 6; 14, 2.21; 26, 19; Jer 2, 3.

tólico, de modo tal que este género de existencia cristiana no se restringe o limita a grupos determinados de fieles<sup>2</sup>.

Llama la atención en el Cristianismo del siglo primero el hecho de que, a diferencia de otros grupos de ciudadanos, los cristianos no se caracterizan por su homogeneidad social. Si los gremios profesionales, las corporaciones de culto, las asociaciones funerarias, etc., presentaban una marcada unidad en cuanto a la extracción o procedencia de sus miembros, las comunidades cristianas desconocían en cambio límites por motivos de raza, riqueza o sexo. Se cumplían literalmente las palabras de San Pablo: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer»<sup>3</sup>. En el informe que Plinio, gobernador de Bitinia, escribe al emperador Trajano hacia el año 113, afirma que los cristianos de su región son de cualquier edad y clase social<sup>4</sup>. No todos los cristianos, por lo tanto, eran, como se ha pensado a veces, de condición humilde. Había fieles que disponían de abundantes medios económicos y es conocido el hecho de que durante el siglo II, la Iglesia disponía ya de importantes bienes, que le permitían expresar su ser caritativo y misericordioso a través de generosas limosnas. Sabemos que hacia el año 150, la comunidad de Lyon, formada principalmente por comerciantes venidos de Asia Menor, incluía propietarios, médicos, abogados y ciudadanos de prestigio, algunos de los cuales eran dueños de esclavos.

El Cristianismo de este tiempo es esencialmente un fenómeno urbano. La predicación y extensión del Evangelio resultaba en efecto más fácil en las ciudades, por la presencia de judíos, la acumulación de población y el idioma. Las zonas rurales, de espíritu más conservador y tradicional, fueron débilmente atendidas al principio por los misioneros, que las transitaban con rapidez para ir de una ciudad a otra. Plinio es de nuevo el primero que habla de cristianos que habitan el campo<sup>5</sup>.

---

2. Cfr. F. SUSO, ZKG 1971, 166.

3. Gal 3, 28.

4. TRAJANO, *Epist.*, X, 96, 9: «Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis».

5. PLINIO, *Epist.*, X, 96, 9: «Neque civitatis tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est».

Los cristianos que viven en estas décadas poseen un espíritu misionero, que se manifiesta en una difusión del Evangelio mucho más espontánea que deliberada. La fe evangélica se extendió principalmente por iniciativas individuales de los fieles, en las que estos daban testimonio expreso y directo de Cristo en el mercado, la familia, los viajes, las actividades de enseñanza de maestros y esclavos, la cárcel, etc. Se trataba de un cauce de comunicación personal. El Evangelio se difundió también mediante el ejemplo de vida ofrecido por familias y comunidades cristianas. No puede hablarse de una evangelización sistemática, ni de una intención concreta y determinada de influir directamente en el clima general de la sociedad. Parece predominar en la Iglesia del período una actitud de recelo hacia el poder civil, que por la frecuente persecución de los discípulos y su incomprensión tenaz hacia los valores evangélicos se demuestra merecedor de las censuras y reservas que le dirigen diversos escritos del Nuevo Testamento<sup>6</sup>. La Iglesia de estos tiempos se ve especialmente necesitada del Buen Pastor que la ayude y proteja<sup>7</sup>.

Pero estas consideraciones no lo dicen todo acerca de la postura de la Iglesia y los fieles respecto al mundo, la sociedad y el poder civil. La mayor preocupación de los cristianos durante las últimas décadas del siglo I y todo el siglo II estriba en definir sus relaciones con Cristo, mucho más que en pensar el régimen y las notas de su relación con el mundo. Interesa sobre todo al cristiano la cuestión de cómo ser verdadero discípulo del Señor. La conciencia de la vocación cristiana tiende a privilegiar este tipo de asuntos y preocupaciones, a la vez que ve en los discípulos hombres y mujeres para los que Dios ha reservado la salvación que el mundo es incapaz de proporcionar.

La actitud cristiana sobre mundo y sociedad tenía necesariamente que ser compleja, además de sumamente flexible. Las fronteras entre la vida cristiana y la realidad mundanal se caracterizan en el Nuevo Testamento por un alto grado de movilidad. La conducta

---

6. Cfr. Jn 1, 10; 7, 7; 15, 18; 1 Jn 5, 19; Heb 11, 38; Apoc 17-18.

7. Las representaciones del Buen Pastor en el arte cristiano son típicas de la era pre-constantiniana. Desaparecen a finales del siglo IV.

de Jesús, que se sienta a la mesa «con pecadores y publicanos»<sup>8</sup>, y los criterios de San Pablo, que no prohíbe a los cristianos de Corinto relacionarse con «los impuros de este mundo»<sup>9</sup>, lo indican claramente.

El mundo es creación de Dios y permanece objeto del amor divino, porque contiene a los elegidos en el Hijo. Tanto si se adopta una óptica cosmológica como si se insiste en un punto de vista más bien antropológico, el mundo del Nuevo Testamento es bueno y resulta una apta, aunque pasajera, habitación para los cristianos. Pero este mundo ha caído en cierta medida bajo el «poder del maligno» y necesita ser redimido por Cristo, que lleva a cabo su acción salvadora a través de los cristianos antes del Juicio final. La realidad terrena se encuentra en este sentido penetrada de transitoriedad, porque «ya está el hacha aplicada a la raíz de los árboles, y todo árbol que no produzca buen fruto será cortado y arrojado al fuego»<sup>10</sup>. Podría pensarse entonces que no es sabio ni prudente establecerse en las ramas de un árbol que, llegado su momento, será abatido de modo inexorable.

Hay así un fuerte motivo escatológico presente en los escritos neotestamentarios, que origina una indudable tensión en la actitud cristiana respecto al mundo, porque el discípulo halla razones para aceptarlo y razones para repudiarlo.

El comportamiento de los cristianos respecto a las autoridades del Imperio acusa esta misma tensión y complejidad, que van desde el entusiasmo y la adhesión de San Pablo hasta la hostilidad del Apocalipsis, que condena a Roma en la figura de Babilonia. Debe afirmarse, sin embargo, que las censuras del Apocalipsis se refieren principalmente a la corrupción de las costumbres paganas, y son en su tono violento una excepción. El drama sangriento de las crueles persecuciones y las particularidades de la literatura apocalíptica cristiana, muy influida por motivos y estilo judíos, explican la enemiga del libro hacia el Estado romano.

---

8. Cfr. Mc 2, 16; Mt 11, 19; Luc 5, 30.

9. Cfr. 1 Cor 5, 9-11.

10. Mt 3, 10.

Existen no obstante numerosas «Actas de Mártires» en las que el desafío de los testigos de Cristo, formulado en términos escatológicos, se limita al Anticristo y a sus ministros y no se pronuncia una sola palabra o acusación contra las autoridades imperiales. El testimonio cristiano es en estos casos contra el mundo en cuanto enemigo de Dios. La querrela de los discípulos de Cristo no apuntaba a Roma. Tenía un sentido estrictamente religioso, solo inteligible en el marco de la escatología. En modo alguno era un juicio político.

La misión paulina, que es el punto de partida del Cristianismo en el mundo greco-romano, era desde luego revolucionaria en el aspecto religioso, pero no amenazó en ningún momento las instituciones civiles. El libro de los Hechos de los Apóstoles muestra sistemáticamente a las autoridades bajo una mirada y una luz favorables, y nunca como obstáculos para la difusión del Evangelio. Así como Mateo el publicano no es criticado en los Sinópticos por el hecho de ser recaudador de impuestos, el cristiano es ahora exhortado vivamente a adoptar una postura de no-resistencia y sumisión ante los que detentan el poder, y a obrar el bien, como hizo el Señor mismo, en la sociedad que de hecho existe y de la que forman parte.

La adaptación al mundo civil y político que la rodeaba marcaría el desarrollo de la Iglesia, que demostraba de ese modo su condición de Iglesia propiamente dicha y no de una simple secta marginal. El Cristianismo nunca pretendió en efecto crear un orden profano alternativo y distinto al existente. Lo pretendió, por ejemplo, el Montanismo, que con su violenta oposición al mundo secular y eclesiástico, atestigua en los siglos II y III su naturaleza no-elesial y sectaria.

Esta situación explica sin duda la perplejidad de magistrados y gobernadores ante la aparente contradicción en la conducta de hombres y mujeres cristianos, que se comportaban como ciudadanos excelentes, pagaban sus impuestos y llevaban vidas ejemplares, a la vez que despreciaban el culto cívico de los dioses y desobedecían abiertamente a los representantes del Imperio.

Los llamados *Padres Apostólicos* forman la primera generación de documentos cristianos después del Nuevo Testamento. Muy pró-

ximos a algunas de las Epístolas católicas, son como el puente entre la literatura neotestamentaria y los escritos de los Apologistas de los siglos II y III.

Estos autores escriben desde finales del siglo I hasta mediados del II. El grupo está constituido por la Carta de San Clemente Romano a los Corintios, las siete Epístolas de San Ignacio de Antioquía, la Didaché o Doctrina de los Apóstoles, el Pastor de Hermas, la Epístola de Bernabé, la Epístola de San Policarpo a los Filipenses, y el Martirio de San Policarpo, que es la primera Acta de un mártir conservada. La Carta a Diogneto, que suele a veces incluirse entre estos escritos, pertenece en realidad a la literatura apologética.

Los Padres Apostólicos no componen un todo unitario. Son parte de una literatura popular, que en su mayoría no ha llegado hasta nosotros. Se trata de obras sin excesivo genio ni profundidad teológica, que no siempre resultan de fácil interpretación. Revelan en ocasiones una Iglesia joven en vías de organización, que debe establecer aún su identidad externa respecto al Judaísmo, y que se encuentra amenazada desde dentro por incipientes movimientos heterodoxos y acosada desde fuera por numerosos enemigos. Algunos de estos libros contienen doctrinas oscilantes, que en otros escritos se deslizarán hacia la heterodoxia y diversas posiciones sectarias.

A pesar de todo, la doctrina de los Apóstoles es una realidad vivamente presente en estas obras, en las que se aprecia de modo especial la influencia de San Pablo. Aunque nuestros autores se mueven aún en un marco que puede denominarse judeo-cristiano, dentro de un escenario que ya no es Palestina, sino Siria, Egipto y Asia Menor, emerge en todos ellos una nítida doctrina de la imitación de Cristo, que es en estos libros el horizonte propio y natural de la vocación cristiana. En este sentido, los Padres Apostólicos ofrecen una doctrina de la imitación que llega a sobrepasar en espiritualidad y hondura místicas a la que más tarde encontraremos en los Apologistas.

Se contienen asimismo pronunciamientos claros y terminantes acerca del significado y papel del mundo en la existencia del bautizado; las relaciones entre la sociedad y la Iglesia; el carácter escatológico de la vida cristiana y el fin próximo de todas las cosas; y el asce-

tismo como expresión normal y necesaria de la condición de discípulo de Jesucristo.

En San Ignacio de Antioquía<sup>11</sup> y San Policarpo de Esmirna<sup>12</sup> predomina el sentido peyorativo de «mundo», que, junto a otros sentidos (universo creado: Juan 1, 10; ambiente en que se desarrolla la vida humana: Apoc 3, 10; género humano que habita la tierra: Juan 1, 29), aparece frecuentemente en San Juan Evangelista (15, 18; 1 Juan 5, 19). Se manifiesta así una actitud más bien negativa de ambos autores respecto a la cultura profana y a las realidades terrenas. El «mundo» de Ignacio está además estrechamente asociado en ocasiones a la brujería y a la magia.

Estas expresiones de hostilidad hacia el mundo no son de origen platónico ni obedecen a una dialéctica de oposición entre lo espiritual y lo material, o entre el alma y el cuerpo. Reciben su pleno sentido a partir de una teología y una mística del martirio, que penetra todas las páginas de San Ignacio y cuya consideración se hace indispensable para entender sus afirmaciones.

Dice Ignacio a los cristianos de la comunidad de Roma: «Dejadme ser imitador de la pasión de mi Dios»<sup>13</sup>. Poco antes había escrito: «Ahora empiezo a ser discípulo. Que ninguna cosa, visible o invisible, se me oponga por envidia a que yo alcance a Jesucristo. Fuego y cruz, manadas de fieras, quebrantamiento de mis huesos, descoyuntamiento de miembros, trituraciones de todo mi cuerpo, tormentos atroces del demonio, venga todo sobre mí, a condición solo de que yo alcance a Jesucristo»<sup>14</sup>. La imitación del Señor es siempre para Ignacio la imitación de la Pasión y supone por tanto identificación con Cristo doliente. Únicamente con el martirio se convertirá el obispo de Antioquía en «perfecto discípulo» de su Maestro. El término 'mazethes' expresa aquí principalmente, como en los Evangelios sinópticos, la idea de «imitación»<sup>15</sup>. El mártir no desea la muerte: desea a Jesucristo. Su entusiasmo es la vibración no

11. Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Mg* 5, 2; *Rom* ID., 2, 2; 3, 3; 6, 1.

12. POLICARPO, *Fil* 5, 3.

13. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Rom* 6, 3.

14. *Ibid.*, 5, 3.

15. Cfr. ID., *Efés* 1, 2; 3, 1; ID., *Trall* 5, 2.

contenida que precede al deseado encuentro con el Señor. El mundo cuenta muy poco o casi nada en esta perspectiva de martirio e indiferencia hacia todo lo terreno.

La relación entre la Iglesia y la sociedad, que ocupará desde ahora la atención de los escritores cristianos de casi todas las épocas, es objeto de consideraciones afirmativas por parte de San Clemente Romano y de la Didaché.

La Carta a los Corintios respira sintonía cristiana con el orden natural de las cosas y con el orden de las instituciones civiles<sup>16</sup>. Ambos órdenes son puntos de referencia en los argumentos de Clemente para exhortar a la sumisión y a la mansedumbre evangélicas. Los valores cristianos son muy aptos para realizarse en este mundo, donde por obra de la Providencia divina, reina la concordia entre todas las cosas creadas. Una teología implícita de la Creación permite entrever el sentido de la vida cristiana en un mundo que pertenece a los discípulos del Señor por disposición benévola del mismo que lo ha creado.

Romano formado en la lectura de la Sagrada Escritura y en particular de las Epístolas paulinas, San Clemente es ajeno al fervor antimundano y sobre todo anti-imperial de otros escritos de este tiempo. Alaba la disciplina de los funcionarios de Roma y ora —como hacía San Pablo— por los gobernantes.

La Carta entera está penetrada al mismo tiempo de un hondo sentido de la vocación cristiana y de sus consecuencias. Los cristianos son hombres y mujeres que han sido escogidos por Dios a través de Jesús. «El Dios que todo lo ve... eligió al Señor Jesucristo y a nosotros por Él, para ser pueblo peculiar suyo»<sup>17</sup>. Este hecho único produce necesariamente consecuencias en orden a la perfección evangélica. «Dado que somos una porción santa, practiquemos —escribe— todo lo referente a la santidad»<sup>18</sup>.

Tender a la santidad es para Clemente un deber ineludible del cristiano. «Acerquémonos a Dios en santidad (osiotés) de alma, le-

---

16. Cfr. CLEMENTE, *Epist.*, cap. 20 y 37.

17. *Ibid.*, 64; cfr. 50, 7.

18. *Ibid.*, 30, 1.

vantando hacia Él nuestras manos puras e incontaminadas, amando al que es Padre nuestro clemente y misericordioso, que hizo de nosotros porción suya escogida»<sup>19</sup>. Esta santidad es la consecuencia lógica de la respuesta al amor de Dios en Jesús. Llamamiento y santificación son realidades correlativas en la existencia cristiana<sup>20</sup>. El hecho de que 'llamados' (*kletoi*) y 'santificados' (*eguiasmenoí*) sean usados en la carta como términos técnicos, para referirse a los bautizados, no excluye que el llamamiento sea aquí una realidad teológica concreta y la santificación un programa de vida, en parte hecho y en parte por hacer.

San Clemente es el primero que recoge por escrito la distinción clérigos-laicos<sup>21</sup>, que volverá a aparecer en Tertuliano y Orígenes. Pero las afirmaciones y exhortaciones contenidas en la Carta se refieren a todos los cristianos sin excepción.

La *Didaché* plantea en términos tajantes la necesidad de elegir entre el bien y el mal: «Dos caminos hay, uno de la vida y otro de la muerte; pero grande es la diferencia que existe entre estos dos caminos»<sup>22</sup>. El autor se manifiesta, sin embargo, conformista con el orden social establecido y acepta sin dificultad alguna los rasgos básicos de la organización social existente. «No mandarás con aspereza a tu esclavo ni a tu esclava, que esperan en el mismo Dios que tú... Por vuestra parte, vosotros, esclavos, someteos a vuestros amos, como a imagen de Dios, con reverencia y temor»<sup>23</sup>.

Con el planteamiento acogedor hacia el mundo y el poder civil que es propio de San Clemente, contrasta —como hemos indicado ya más arriba— el severo mensaje de las tradiciones apocalípticas, que se refleja en el ambiente espiritual de casi todas las comunidades cristianas importantes del Asia proconsular. Esta perspectiva, que acentúa los rasgos y la intensidad de la oposición Iglesia-mundo, se manifiesta asimismo en el Pastor de Hermas, único representante romano conocido de la literatura de Apocalipsis.

19. *Ibid.*, 29, 1.

20. Cfr. Prólogo.

21. Cfr. *Ibid.*, 40, 5.

22. *Didaché*, 1, 1.

23. *Ibid.*, 4, 10-11.

Hermas escribe en las primeras décadas del siglo II. Su obra indica claramente que los cristianos de Roma formaban una comunidad madura y bien organizada, rebotante de actividad y ocupada con frecuencia en resolver delicados problemas de lapsismo, cisma, apostasía y relajación. La comunidad romana se enfrenta ya con asuntos y situaciones que únicamente un siglo más tarde afectarán a la Iglesia como un todo.

Fuertemente impregnado de una sensibilidad judeo-cristiana, Hermas no alberga duda alguna sobre las hostiles relaciones que deben existir entre el Pueblo de Dios y la sociedad profana. Es el primer autor cristiano que plantea el tema de las dos ciudades, radicalizado más tarde por Tertuliano y desarrollado con equilibrio y brillantez por San Agustín a comienzos del siglo V.

El Pastor se detiene en exhortaciones que encierran un patente tono anti-imperial. «Atiende —escribe—. Como quien habita en una tierra extraña, no busques para tí nada fuera de una suficiencia pasajera, y está apercebido para el caso en que el señor de esta ciudad quiera expulsarte de ella por oponerte a sus leyes. Saliendo entonces de la ciudad suya, marcharás a la tuya propia, y allí seguirás tu ley, sin injuria de nadie y con todo regocijo»<sup>24</sup>. Los elegidos deben estar preparados para dejar esta ciudad y dirigirse hacia la suya propia. El tema que se halla en la base de estas afirmaciones no es otro que el de la Epístola a los Hebreos 11, 13s., que habla de los creyentes que «van en busca de una patria» y que han dejado la suya porque «aspiran a una mejor, la celeste». Pero este clásico tema cristiano adopta con Hermas un tono marcadamente reprobatorio respecto a la ciudad terrena, y viene a decirse que el verdadero discípulo de Cristo es demasiado bueno para vivir en este mundo y según las leyes de la sociedad profana.

Nuestro autor no llega, sin embargo, a traspasar ciertos límites, y a pesar de sus amenazas contra los enemigos de la Iglesia conserva destellos de una posición más realista sobre la tarea de los cristianos en el mundo. Hermas se niega en concreto a condenar las

---

24. HERMAS, *Similitudo*, 1, 6.

riquezas y no considera el martirio como única vocación cristiana coherente con el Evangelio<sup>25</sup>. Una vez más encontramos diferencias con las drásticas posturas que defenderá Tertuliano unas décadas más tarde.

La convicción de que los cristianos viven en un mundo que se encuentra literalmente próximo a su fin aparece formulada en la *Didaché* o Doctrina de los Apóstoles, y es uno de los temas centrales de la Epístola de Bernabé. Para estos autores, los discípulos habitan un interregno cuya crisis definitiva es inminente: el *eschaton* está a las puertas.

«Venga la gracia y pase este mundo —leemos en la *Didaché*. Hosanna al Dios de David. El que sea santo que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia. Maranatha. Amén»<sup>26</sup>. El tema es un eco de San Pablo<sup>27</sup> y está por encima de toda sospecha en cuanto a su legitimidad evangélica. Pero el contexto invita a pensar que estos acentos escatológicos provocan dificultades en el libro a la hora de reconciliar vocación cristiana y vida en el mundo. La perfección espiritual a la que se exhorta al cristiano<sup>28</sup> presenta un necesario carácter de urgencia que trivializa sus dimensiones sociales y cívicas, y la organización de la comunidad<sup>29</sup> parece subordinarse en definitiva a la consideración del fin de los tiempos y la segunda Venida del Señor<sup>30</sup>.

La Epístola de Bernabé es probablemente el escrito alejandrino completo y más antiguo que ha llegado hasta nosotros. Redactada al principio del reinado de Adriano (117-138), podría ser una obra de escuela. Contiene un tipo muy definido de gnosis ortodoxa judeo-cristiana con una patente intención polémica antignóstica. Historiadores recientes de la doctrina piensan que el autor fue un rabino convertido, que introdujo en el Cristianismo las tradiciones exegeticas y homiléticas de la sinagoga alejandrina, y creen apreciar

25. Cfr. *Id.*, *Similitudo*, 8, 3, 6.

26. *Ibid.*, 10, 6.

27. Cfr. 1 Cor 16, 22.

28. Cfr. *Ibid.*, 1, 3-4.

29. Cfr. *Ibid.*, 11-15.

30. Cfr. *Ibid.*, 16.

en la Epístola conexiones con el discurso de Esteban en Hechos de los Apóstoles 7<sup>31</sup>.

Nota distintiva de Bernabé es su mensaje decididamente escatológico, así como la convicción correlativa de que se vive en los últimos y difíciles días de una época que anuncia la irrupción inminente del mundo futuro. «Dado que estos días son malos —dice— y que el poder está en manos del Maligno, es nuestro deber, en atención a nosotros mismos, buscar los mandatos del Señor»<sup>32</sup>. «Es preciso que, escudriñando detenidamente lo presente, inquiramos las cosas que pueden salvarnos... El escándalo consumado está cerca —continúa más adelante—, pues el Dueño abrevió los tiempos y los días, a fin de que se apresure el Amado y venga a su heredad... Atendamos a los últimos días, pues de nada nos servirá todo el tiempo de nuestra fe, si ahora, en el tiempo inicuo y en los escándalos que van a venir, no resistimos como conviene a hijos de Dios, a fin de que el Negro no se nos infiltre»<sup>33</sup>.

Estas dramáticas consideraciones aparecen formuladas en el marco de una teología implícita de la vocación cristiana, según la cual el bautizado ha recibido un don y una llamada que, a pesar de su solidez, podría descuidar y finalmente perder. «En nosotros —recuerda Bernabé— mora la palabra de su Fe y el llamamiento de su promesa»<sup>34</sup>. Pero si los judíos dilapidaron las promesas divinas, lo mismo puede ocurrirles a los cristianos. «Andemos alerta —exhorta el autor—, no sea que, como está escrito, nos encontremos ‘muchos llamados (*kletoi*) y pocos escogidos’; no sea que echándonos a descansar, como llamados, nos durmamos en nuestros pecados»<sup>35</sup>.

El marco escatológico permite resaltar la importancia del llamamiento a la vida eterna, a la Iglesia y al verdadero conocimiento de Dios, que los cristianos han recibido; y aunque Bernabé no llega a concebir a los bautizados como hombres y mujeres ocupados en

31. Cfr. B. A. PEARSON, *Christians and Jews in First-century Alexandria*, «HTHR» 79 (1986) 212s.

32. Ps.-BERNABÉ, *Epist.*, 2, 1.

33. *Ibid.*, 4, 1.3.9.

34. *Ibid.*, 16, 9.

35. *Ibid.*, 4, 14.

los asuntos del mundo, parece convencido de que establecer la correcta relación entre este mundo cambiante y el mundo por venir es todavía un tema pendiente de la reflexión cristiana.

Los Padres Apostólicos son finalmente excelentes testigos del ascetismo paleocristiano. Escribe San Ignacio de Antioquía: «Si alguno se siente capaz de permanecer en castidad, para honrar la carne del Señor, hágalo sin engreimiento»<sup>36</sup>. La *Didaché* exhorta a abrazar los consejos de Jesucristo cuando escribe: «Si puedes llevar todo el yugo del Señor serás perfecto; pero si no puedes todo, haz sencillamente lo que esté en tu poder»<sup>37</sup>. El libro habla más adelante de unos apóstoles itinerantes<sup>38</sup> que recuerdan a un tipo de cristiano anterior, conectado con la misión palestinense. Pero estos hombres de la *Didaché* parecen hallarse en alguna relación de servicio directo a la comunidad. Podrían ser ascetas que han recibido un ministerio pastoral.

El Pastor de Hermas se refiere a la existencia de hombres y mujeres ascetas en la comunidad de Roma<sup>39</sup>, que no son para él cristianos cuya manera de vivir deba juzgarse un hecho excepcional.

La Epístola de Bernabé incluye una frase que ha llamado la atención de algunos historiadores de la Iglesia antigua. Dice así: «no viváis solitarios, replegados en vosotros mismos, como si ya estuvierais justificados»<sup>40</sup>. Para indicar el pensamiento de «vivir en solitario», el autor emplea el verbo *monaxein* y se ha querido ver en este término un emparentamiento con *monachos*, signo —estima García Colombás— de que ya entonces existía en la Iglesia una cierta tendencia ‘monástica’<sup>41</sup>. Es difícil aceptar esta observación, que denota una interpretación anacrónica de los textos, e impone en documentos antiguos categorías posteriores, que les impiden hablar por sí mismos.

36. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *A Policarpo* 5, 2; Cfr. ID., *Esmir.* 13, 1.

37. *Didaché*, 6, 2.

38. *Ibid.*, 11, 3-6.

39. HERMAS, *Similitudo* 9, 10. 11.

40. Ps.-BERNABÉ, *Epist.*, 4, 10.

41. Cfr. GARCÍA COLOMBAS, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*, «*Studia Monastica*» 1 (1959) 260, n. 1. El autor recoge la opinión de K. HEUSSI, *Der Ursprung des Monchtums*, Tubinga 1935, 29.

Los Padres Apostólicos —podemos concluir de este examen somero de sus obras— contienen una consideración implícita del tema de la vocación cristiana. «Desde los primeros escritos patrísticos se nota su presencia vital, aunque la reflexión a escala consciente vaya abriéndose paso lentamente, con el correr de los siglos»<sup>42</sup>. La teología de la vocación comienza en la Iglesia su despliegue propiamente dicho con ocasión de las persecuciones y la muerte de los primeros mártires. El martirio será tenido en efecto como la vocación cristiana más excelente.

Las ideas básicas para construir esta teología se contienen ya en la Epístola a los Hebreos y en el Apocalipsis de San Juan, dos libros escritos en ambientes cristianos que habían experimentado el dolor y el gozo de la persecución<sup>43</sup>. La Epístola asocia el sufrimiento y la muerte de los discípulos de Jesús con el carácter expiatorio de la muerte del Señor y de los profetas<sup>44</sup>. En el Apocalipsis leemos: «Ví debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio (*martiria*) que mantuvieron»<sup>45</sup>. «Martirio» significa aquí por vez primera en el Nuevo Testamento ser testigo con la propia sangre, y la palabra retendrá este sentido de ahora en adelante en todos los documentos cristianos. Las ideas de sufrimiento, testimonio, juicio futuro y triunfo último se fundan en el tema del martirio, que ejercerá un profundo influjo en los tres primeros siglos del Cristianismo.

Es indudable que los pensamientos y sentimientos cristianos acerca del martirio y de los mártires manifiestan influencia patente de motivos judíos, derivados principalmente de los libros canónicos de Macabeos y Daniel, pero también de literatura extra-canónica, como el libro cuarto de Macabeos. Esta obra contiene ya la idea de que la muerte de un profeta es como el sello de perfección concedido por Dios a su vida<sup>46</sup>. IV Macabeos es una de las raíces de la vi-

---

42. L. F. MATEO-SECO, *La Vocación en la Patrística*, «Ius Canonicum» 11 (1971) 168.

43. Cfr. W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 91.

44. Cfr. *Heb.* 1, 3; 9, 22; 10, 19.

45. *Apc.* 6, 9.

46. Cfr. *4 Mac.* 7, 15.

bración cristiana ante la perspectiva del martirio<sup>47</sup>. Los mártires judíos son considerados como prototipo y fuente de inspiración para los cristianos que confiesan a Cristo mediante el derramamiento generoso de su sangre. Más que la resistencia y la oposición activa será el sufrimiento pacífico y silencioso del mártir el que logre el triunfo final del mensaje y de los designios divinos de salvación.

Pero es sobre todo Cristo, «Rex martyrum», el estímulo más decisivo y la figura realmente prototípica para los mártires cristianos. El bautizado no es llamado por Dios solamente a padecer, sino a asumir, mediante su martirio, un papel de testimonio afirmativo de los valores evangélicos. La concepción cristiana acerca del significado y función de los mártires prolonga pero también sobrepasa las nociones del Judaísmo.

Los cristianos de la primera época de la Iglesia no son héroes, sino hombres y mujeres como los demás, que han sido sin embargo transformados por su bautismo y que ven en el martirio la coronación de una vida de fe y de caridad. Todo cristiano se considera por su solemne profesión bautismal un candidato a la muerte cruenta por Cristo, de modo que la vocación al martirio no es para él un destino singular, excepcional o improbable, al que no deba prepararse de modo próximo. A diferencia del Cristianismo, el paganismo nunca llegó a ser una fe heroica, que pudiera presentar mártires, y lo mismo cabe afirmar de los gnósticos<sup>48</sup>.

Ciertamente el martirio no es considerado en la vida del cristiano, llamado a sufrirlo por amor y en imitación de su Señor, como un hecho aislado del curso total de la existencia según el Evangelio. «Policarpo estaba ya antes del martirio adornado de todo bien a causa de la vida excelente que llevaba»<sup>49</sup>. El martirio no se puede improvisar. La verdadera preparación para ese trance supremo es una vida cristiana digna de tal nombre.

Pero en cualquier caso, el mártir es el discípulo por excelencia, el auténtico imitador del Maestro, y aquél en quien la Iglesia antigua

47. Cfr. O. PERLER, «Rivista Archaeol. Christ.» 25 (1949) 47-72.

48. Cfr. W. H. C. FRIEND, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, «Journal of Eccles. History» 5 (1954) 25-37.

49. *Martirio de Policarpo*, 14, 2.

detecta una especial presencia de Jesucristo. Porque los mártires son más que imitadores del Señor: son hombres y mujeres que departen con Él y pueden considerarse, como ningún otro cristiano, compañeros suyos. El autor del Martirio de San Policarpo escribe: «Adoramos a Cristo como a Hijo de Dios que es. Pero a los mártires les tributamos con toda justicia el homenaje de nuestra devoción como a discípulos e imitadores del Señor, por el amor insuperable que mostraron a su rey y maestro. Quisiera Dios que también nosotros llegáramos a participar de su suerte y ser condiscípulos suyos»<sup>50</sup>.

Es obvio que el martirio encierra una importancia determinante para la espiritualidad de la Iglesia de los primeros siglos, hasta la aparición y consolidación de la vida monacal. Era de esperar que el tema martirial se presentara rodeado de un fuerte contenido escatológico y recordara de un modo muy especial a los cristianos que su destino definitivo no se encontraba a este lado del sepulcro. Pero la familiaridad con el martirio nunca llegó a hacer del bautizado un rebelde contra los poderes y autoridades de la tierra, y mucho menos engendró en él la convicción de que la vida evangélica era algo demasiado bueno y noble para asentarse en un mundo caduco y pasajero que no la merecía.

La larga y cruenta crisis de estas décadas mostró bien a las claras la cohesión de la Iglesia, la unidad de los fieles y su capacidad de actualizar en cualquier situación —favorable o adversa— las consecuencias de la vocación recibida de Dios<sup>51</sup>.

Junto al martirio, la práctica de la virginidad emerge muy tempranamente en las comunidades cristianas como modo destacado de imitar la vida célibe del Señor y de los Apóstoles. El ideal cristiano del celibato se fundamenta históricamente en las palabras de Jesús: «No todos entienden este lenguaje, sino solamente aquellos a quienes se les ha concedido... Quien pueda entender, que entienda»<sup>52</sup>.

50. *Ibid.*, 17, 3. En relación con el consejo de amar a Dios sobre todas las cosas, declarado por Jesús en el Evangelio, escribe Sto. Tomás de Aquino: «hoc autem consilium perfectissime martyres impleverunt»: (*De Perfectione Spiritualis Vitae*, 10).

51. Cfr. A. JONES, *The Later Roman Empire*, vol. II, Oxford 1964, 970.

52. Mt 19, 11 s.

San Lucas se hace eco del mismo motivo cuando recoge la siguiente frase de Jesús: «Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer... no puede ser mi discípulo»<sup>53</sup>. San Pablo escribe: «Acerca de la virginidad no tengo precepto del Señor. Doy, sin embargo, un consejo, como quien, por la misericordia de Dios, ha conseguido ser fiel»<sup>54</sup>.

Los cristianos nunca han recomendado o practicado el celibato —a diferencia del martirio— en base a una tradición del Antiguo Testamento. En Roma se habla de mantener el corazón y el cuerpo enteros para Dios. En Egipto se invoca un ideal de arrepentimiento y mortificación. En Siria predomina abiertamente una motivación cristológica, que se encuentra implícita en todo el resto de las comunidades cristianas.

Los motivos paulinos ejercen una influencia decisiva. Para San Pablo, el celibato es como una orientación existencial del cristiano, cuya mente tiende a una vida unificada en el Señor y cuya actividad quiere ocuparse en las cosas divinas. Apenas se habla —como ocurrirá más tarde en el monaquismo— de superar la propia corporeidad. La virginidad entendida principalmente como continencia no es lo más típico en los cristianos célibes de la primera hora. «Sin hacerse ilusiones sobre el ‘mundo’ o la ‘carne’, en el sentido bíblico de la palabra, estos ascetas no manifiestan desprecio alguno hacia la creación ni hacia el cuerpo. Precisamente porque no desprecian el cuerpo, saben lo necesario que es dominarlo para liberar el alma»<sup>55</sup>. Estas palabras, referidas con gran aplomo por su ilustre autor a los eremitas y monjes del siglo IV, son mucho más aplicables a los cristianos de los siglos I y II.

La virginidad no es considerada inicialmente por los cristianos como una vocación específica<sup>56</sup>. Corresponde sencillamente para

---

53. Lc. 14, 25-26. Cfr. Mt 10, 37. Lucas ha añadido la referencia a la mujer, y es el único que menciona dos veces la renuncia a ésta, para radicalizar así la exigencia apostólica.

54. 1 Cor 7, 25.

55. Cfr. L. BOUYER, *La Spiritualité du N. Testament et des Pères*, Paris 1960, 387.

56. Cfr. L. F. MATEO-SECO, 172.

ellos a un grado singular y elevado de las virtudes recomendadas por el Señor en el Evangelio. «Si alguno, por honrar la carne del Señor, consigue mantenerse en castidad —escribe San Ignacio de Antioquía— hágalo sin ensoberbecerse. Si se vanagloría, está perdido»<sup>57</sup>. No es una vocación propiamente dicha —como lo es el martirio— pero exige una gracia especial, de la que es consciente el cristiano que la practica. La virginidad es considerada como un signo y una anticipación de la existencia venidera. «Lo que nosotros seremos, habéis vosotras comenzado ya a serlo», dice San Cipriano a las vírgenes de Cartago<sup>58</sup>.

Desde finales del siglo II, los Padres de la Iglesia suelen dedicar a las vírgenes una enseñanza particular. Pero estas instrucciones espirituales no van dirigidas a un ámbito de personas que vivan al margen de la comunidad, es decir, no están escritas para un estamento especializado de cristianos que se consideren en un «estado de perfección», entendido de modo exclusivo respecto al resto de sus hermanos en la fe<sup>59</sup>.

El siglo III ve así la culminación de un proceso que arranca del Nuevo Testamento y que propone la virginidad como una de las formas prototípicas de la existencia cristiana y como el tipo de vida en la que los valores del Evangelio se expresan de modo normal y cotidiano en su versión más depurada. Esta práctica inicial de la virginidad dedicada a Cristo, que imita de cerca la vida del Señor, que se desenvuelve y realiza en el marco de la Iglesia, y que anticipa el estado futuro, permanece en el dominio de la devoción privada y no es objeto de ningún voto por parte de la persona ni de rito especial por parte de la comunidad. «No se imponen las manos sobre la virgen —escribe Hipólito-, sino que basta el propósito, para que sea considerada como tal virgen»<sup>60</sup>.

A pesar de todo, el ascetismo cristiano llega a ser pronto una realidad bien conocida en la sociedad pagana, un hecho contemplado

57. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *A Policarpo* 5, 2.

58. Cfr. CIPRIANO, *De habitu virginum*, 22: PL 4, 475. Cfr. CONCILIO VATICANO II, LG 44; OT 10; PO 16.

59. Cfr. I. HAUSHERR, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, en *Laics et Vie chrétienne parfaite*, Rome 1963, 80.

60. HIPOLITO, *Traditio Apostolica*, n. 12.

con ironía o indiferencia, pero también con respeto, por algunos escritores no cristianos. Galeno (siglo II) se refiere a los discípulos cuando comenta: «En su desprecio de la muerte, su renuncia a la cohabitación, su autodisciplina y control de sí mismos en materia de comida y bebida, y en su tenaz búsqueda de la justicia, han alcanzado un nivel no inferior al de aquellos que llevan una vida verdaderamente filosófica»<sup>61</sup>.

Se ha dicho que la virginidad cristiana de los tres primeros siglos es el vínculo o puente entre la llamada vida apostólica y lo que más tarde, bien entrado el siglo IV, será el monacato. Sin perjuicio de examinar más adelante esta opinión con algún detalle, podemos anticipar ya que se trata de dos fenómenos ascéticos diferentes.

Es comprensible que muchos historiadores de la espiritualidad hayan creído ver en la virginidad de los inicios un precedente formal de la vida monástica. Pero el hecho de que ambas realidades ascéticas presenten algunas semejanzas o puntos de contacto no autoriza a establecer entre ellas una continuidad histórica y genética. Que el monaquismo aparezca en el tiempo después de la virginidad primitiva no significa que derive de ella. La virginidad es un hecho espiritual espontáneo que emerge directamente de motivos e impulsos evangélicos. El monaquismo actualiza también ideales del Evangelio, pero se explica en base a unas circunstancias temporales determinadas e implica un modo definido y expreso de situarse respecto al mundo.

Los ascetas y vírgines de los orígenes cristianos no adoptan ninguna actitud deliberada hacia la sociedad, y mucho menos asumen una postura refleja y consciente de repudio. Los monjes del siglo IV deciden expresamente una actitud reservada hacia lo terreno y en este sentido constituyen un capítulo nuevo en la historia de la espiritualidad y en el modo de entender y vivir la vocación cristiana.

\* \* \*

---

61. Cfr. GALENO, *De Pulsuum differentiis*, 3, 3.

La *Epístola a Diogneto*, redactada por un cristiano anónimo en la primera parte del siglo II, puede considerarse un escrito puente entre los Padres Apostólicos y los Apologistas. Se aprecian en la Epístola ecos atenuados de una visión peyorativa del *cosmos*, pero el autor tiene viva conciencia de que Dios ha preparado en el mundo una morada para los cristianos, aunque esta morada no deba ni pueda ser permanente.

«Los cristianos —leemos— habitan en el mundo, pero no son del mundo... Los cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible... A los cristianos los aborrece el mundo, sin haber recibido agravio de ellos, porque renuncian a los placeres... Los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; así los cristianos viven de paso en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción en los cielos»<sup>62</sup>.

El pensamiento oscila entre dos polos. La presencia del cristiano en el mundo es para el discípulo de Cristo una ocasión de tensiones y con frecuencia una fuente de dolor. Pero esa presencia responde a un designio divino y en tal sentido representa un cometido afirmativo. Los cristianos están en el mundo con el encargo providente de conservarlo y conducirlo a su fin. «Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él»<sup>63</sup>.

En este escrito, que muchos consideran hoy la primera apología cristiana<sup>64</sup>, retroceden los acentos escatológicos y se insiste en el papel creativo que los cristianos —gente normal como los demás ciudadanos— deben desempeñar en el mundo tal como es. «Los cristianos —dice el autor— no se distinguen de los otros hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. Porque no habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan un idioma extraño, ni llevan un género de vida al margen de los demás»<sup>65</sup>.

62. *Epist. a Diogneto*, 6, 3.5.7.8.

63. *Ibid.*, 6, 10.

64. Cfr. H.-I. MARROU, *A Diognete*, Paris 1951, 1965, 99s.

65. *Epist. a Diogneto*, 5, 1-2.

John Newman comenta precisamente este pasaje de la obra con las siguientes palabras: «sería un gran error por parte nuestra suponer que necesitamos abandonar nuestra ocupación temporal para servir a Dios adecuadamente. El Cristianismo es una religión para este mundo»<sup>66</sup>. El Concilio Vaticano II se apoya a su vez en una frase capital de la Carta —«lo que es el alma en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo»<sup>67</sup>— para fundamentar la idea de la presencia cristiana, pacífica y salvadora, en las actividades y realidades terrenas<sup>68</sup>.

Como los Apologistas de los siglos II y III, la *Epístola a Diogneto* considera que el mundo ha sido hecho para la Iglesia y que es el Cristianismo quien le libra de una posible destrucción.

Si nos detenemos a examinar la figura espiritual y humana de los discípulos de Jesús, tal como se nos presenta en este singular documento, podemos observar de inmediato que los cristianos son para nuestro autor un «tercer género» de hombres y mujeres, espiritualmente diferentes por entero del pueblo judío y de la sociedad de los paganos. No es únicamente que, como Apologista de la religión fundada por Jesús, tenga que polemizar en aquel momento con judíos y paganos para defenderse de sus ataques<sup>69</sup>. La Iglesia ha abandonado definitivamente y a todos los efectos el suelo espiritual del Judaísmo en el que nació, y aprecia con creciente lucidez el abismo entre su visión de la existencia y destino del hombre y la que encuentra, cada vez más agresiva, en el clima tradicional circundante que rechaza al Cristianismo.

La *Epístola* manifiesta consiguientemente una viva conciencia de la identidad cristiana, que no deriva solo del contraste provocado por los diferentes caminos del paganismo, sino también de la percepción positiva de una vocación divina en el cristiano. Esta vocación le llama a la salvación propia y le hace agente de la salvación

66. Cfr. J. H. NEWMAN, *Historical Sketches*, II, 94.

67. *Epist. a Diogneto*, 6, 1.

68. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 38.

69. En el capítulo segundo se refuta la idolatría, y en los capítulos tercero y cuarto se muestra la inutilidad de las observaciones judaicas.

de todos los que quieren oír de sus labios el mensaje de Jesús y aceptarlo como 'buena nueva'.

\* \* \*

La Iglesia del siglo III vive en una situación que se distingue por una relativa novedad. Comienza a penetrar hondamente en la sociedad y llega ser pronto una institución respetada, a pesar de existir bajo la amenaza de una persecución oficial que podía desencadenarse en cualquier momento. Todos los grupos y estamentos sociales se hallan bien representados en las comunidades cristianas, que se han convertido —mucho más que durante el siglo anterior— en microcosmos de la realidad urbana circundante. Las líneas y fronteras que separan a los cristianos del ambiente pagano que aún predomina a su alrededor se han hecho más interiores e invisibles, y sin olvidar su llamada evangélica los discípulos participan en medida creciente de la cultura, los valores cívicos ordinarios, los gustos y el estilo de vida de sus contemporáneos no bautizados. La construcción de templos, que se inicia en estas décadas, sugiere bien a las claras las condiciones públicas favorables, que permiten un desarrollo cada vez más normal del Cristianismo.

En estas circunstancias se dejan oír dentro de la Iglesia voces autorizadas que ya no contemplan el martirio como modo principal y frecuente de alcanzar la perfección cristiana, y que, sin intención alguna de preterirla, tampoco insisten en la virginidad con acentos exclusivos. Junto a la virginidad y el martirio aparece ahora un ideal alternativo de perfección, que es propuesto como una de las virtualidades contenidas en la vocación del cristiano.

Es *Clemente de Alejandría* (155-220) el primero que se refiere expresamente a este camino para seguir a Cristo, que es una opción abierta a todo cristiano que quiera ser digno del nombre que lleva. Escribe Clemente: «Si el martirio consiste en confesar a Dios, toda persona que se comporta con pureza en el conocimiento de Dios y que obedece los mandamientos, es mártir en su vida y en sus palabras. Independientemente de cómo su espíritu vaya a separarse del

cuerpo, esa persona derramará su fe como si fuera sangre, durante su vida y en el momento de su salida de este mundo»<sup>70</sup>.

Dios llama al cristiano en el martirio y en el celibato, que aparecen por tanto como vocaciones definidas dentro de la Iglesia. Pero los que no han recibido la gracia de ser mártires o no han podido seguir a Jesús en la virginidad, siguen escuchando en su interior un llamamiento a la plenitud de la vida cristiana y están en condiciones de practicarla en base a sus promesas bautismales.

Las características personales de Clemente hacen de él un escritor muy apto para proponer este ideal alternativo, que supone una práctica honda y coherente del Cristianismo, distinguida por lo que podríamos llamar «normalidad cotidiana». Filósofo y hombre laico, ocupado habitualmente en asuntos temporales y movido de un abnegado deseo de contribuir a la mejora espiritual de sus hermanos en la fe, Clemente compuso tres obras principales: el Protréptico o Exhortación a los griegos, el Pedagogo y las Strómata o Misceláneas. Dentro de un plan de conjunto, nuestro autor pretende mostrar sucesivamente en los tres escritos los méritos del Cristianismo como religión y mover a la conversión, instruir a los cristianos en orden a una vida devota, y plantear finalmente la búsqueda de la perfección según Jesucristo.

En la obra de Clemente, el martirio conserva su aureola única como vía privilegiada para imitar a Cristo. Pero el interés principal de sus escritos se concentra más bien en difundir la idea de que un cristiano se hace testigo de Jesús no solamente mediante el sacrificio cruento de su vida, sino también mediante una existencia vivida en estricta conformidad con la doctrina evangélica.

Este modo cristiano de vivir se plantea como una vía substantiva para el seguimiento de Jesús, y a la hora de describirlo no conviene abusar demasiado de las expresiones «martirio espiritual» o «martirio gnóstico», que, aunque se encuentran en Clemente<sup>71</sup>, pueden deformar su pensamiento si se usan unilateralmente. La óptica de Clemente no es una óptica martirial, sino literalmente evangé-

---

70. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata*, 4, 4, 15.

71. Cfr. *Ibid.*, 4, 4, 24.

lica. Si habla del martirio como punto de referencia es por la importancia de los mártires como confesores por antonomasia de la fe y por fidelidad a la idea tradicional de perfección tal como hasta el momento había sido entendida y practicada de hecho dentro de la Iglesia.

Al mismo tiempo no es fácil ver en el Clemente asceta un dedicado promotor del celibato. Los textos nos hablan más bien del mundo como una escuela universal dirigida por el Logos y que facilita al cristiano las oportunidades y los medios —la *materia prima* necesaria— para alcanzar la perfección. El alejandrino representa una nueva escuela de pensamiento que ya no es judeo-cristiana y que ha superado los escollos del gnosticismo heterodoxo con sus nociones dehistoricantes, atemporales y abstractas de la existencia según el Evangelio.

Una concepción global de la «historia salutis» y de la acción de la gracia y pedagogía divinas unifica las tres obras de Clemente. Una sola dinámica de salvación atraviesa todas sus páginas.

El Protréptico se dirige a alejandrinos de toda clase y condición, hombres y mujeres educados en la cultura griega. Con tono firme, seguro y optimista, el autor proclama los derechos del Cristianismo sobre el entero cosmos. Clemente usa este término muy raramente con sentido peyorativo y las veces que lo hace es de modo indeliberado e inconsciente<sup>72</sup>.

El cosmos de Clemente recibe por lo general un sentido neutro admirativo. Es principalmente el universo, escenario de los planes divinos y habitación del hombre que debe ser iluminado y salvado por el Logos.

«Eres hombre, que es lo más universal: busca entonces a tu creador. Eres hijo, que es lo más personal: reconoce a tu Padre»<sup>73</sup>. En nombre de Dios y de Cristo, nuestro autor invita a la salvación

---

72. Cfr. A. P. ORBAN, *Les denominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nimégue, 197, 87. M. RUIZ JURADO piensa de modo contrario: *Le concept du «monde» chez Clément d'Alexandrie*, «RAM» 48 (1972) 5-24. Lo cierto es que Clemente emplea solo once veces la palabra «mundo» en contexto negativo.

73. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Prot.*, 10, 99, 3.

y a la Iglesia, porque se trata de dos llamamientos simultáneos en la mente y voluntad divinas. No hay otra vocación que a la Iglesia, dado que no hay salvación fuera de ella. Dios conoce a los que llamó y a los que salvó en virtud de su llamamiento. No hay otra salvación que la de los llamados<sup>74</sup>. «Así como su querer es obra —escribe Clemente— y se denomina cosmos, así su voluntad es salvación y ha sido llamada Iglesia. Conoce pues Dios a cuantos llamó, a quienes salvó. Porque llamó y salvó a un tiempo».

El llamamiento divino a la salvación es universal. Exhorta Clemente: «Escuchad, vosotros que estáis lejos; escuchad, los que estáis cerca. El Logos no se oculta a nadie; es una luz común que brilla para todos los hombres»<sup>75</sup>. Más adelante dice: «He aquí el eterno Jesús..., que ruega por los hombres y les invita así: «Escuchad, yo llamo (*kalo*) a toda raza humana, de la que soy creador por voluntad del Padre. Venid a mí, para recibir vuestro lugar bajo las órdenes del Dios único y del único Logos de Dios»<sup>76</sup>.

La vocación a la salvación origina en el hombre una circunstancia de vida completamente nueva y le exige de modo imperioso renunciar a todo lo que en su existencia aparece como caduco y viejo, aunque se encubra bajo la veste respetable de lo tradicional. «Nada debe impedir escuchar la voz de la verdad y aceptar la salvación que se nos ofrece... Pero decís que no es razonable cambiar los hábitos que nuestros padres nos han transmitido... Huyamos entonces de la costumbre, huyamos de ella como de un promontorio difícil. La costumbre sofoca en este caso al hombre, le aparta de la verdad, y le separa de la vida»<sup>77</sup>.

El camino de la conversión aparece de esta manera como el riesgo más estimulante, fecundo y atractivo de la vida. «Arrepintámonos, convirtámonos... Es una bella aventura pasar voluntariamente al campo de Dios»<sup>78</sup>.

74. Cfr. A. ORBE, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino*, «Gregorianum» 36 (1955) 426.

75. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Prot.*, 9, 88, 2.

76. *Ibid.*, 12, 190, 2-3.

77. *Ibid.*, 10, 89, 1.

78. *Ibid.*, 10, 93, 12.

La tendencia hacia Dios aglutina dinámica y creativamente en una unidad de propósito y de acción los diferentes aspectos de la existencia de los convertidos. Escribe Clemente: «Los demás consejos y principios son corrientes y solamente se aplican a asuntos particulares: ¿hay que casarse, ocuparse de la política, criar hijos? Únicamente la religión contiene una exhortación universal, que se extiende a la existencia entera, y que en toda circunstancia y situación la dirige hacia su fin más importante: la vida eterna. Es con vistas a este fin, a este solo fin, que es necesario vivir para vivir siempre»<sup>79</sup>.

En el marco de esta observación general, el autor aconseja con mayor concreción: «Trabaja, si has de trabajar, pero conoce a Dios cuando lo hagas. Navega, tú que eres amante de la navegación, pero invoca al piloto celeste. Y si el conocimiento de Dios te ha sorprendido en el ejército, escucha al general que te ordena practicar la justicia»<sup>80</sup>.

La existencia cristiana es la verdadera existencia humana, es la existencia dirigida por Dios a la vida eterna. Esta es la lección y la operación más importante que el pedagogo divino lleva a cabo en las almas. Con ayuda de estas enseñanzas y de la transformación interior que logran en él, el hombre cristiano descubre gradualmente el sentido pleno y las consecuencias excelentes de su vocación. «Después de haber sido bautizados, liberados ya de las faltas que, como una nube, hacían de obstáculo al Espíritu divino, dejamos en libertad, sin velos y luminoso, a este ojo del espíritu, único que nos hace contemplar a Dios»<sup>81</sup>. Las inconfundibles resonancias platónicas del pasaje<sup>82</sup> no oscurecen ni limitan el hondo sentido cristiano de estas afirmaciones, que recuerdan al discípulo su destino eterno, sin hacerle olvidar que ha de recorrer primero un curso mortal.

Los motivos tomados de Platón sirven a Clemente para expresar la no mundanidad de la existencia cristiana y equilibran los te-

79. *Ibid.*, 10, 113, 1.

80. *Ibid.*, 10, 100, 4.

81. Cfr. *ID.*, *Pedagogo*, 1, 6, 28.

82. Cfr. PLATÓN, *República*, 7, 533D; *ID.*, *Fedro* 250C.

mas derivados de la otra gran preocupación de nuestro autor, que es esbozar el régimen de las relaciones que los cristianos deben mantener con el mundo en el que viven. Idea central de Clemente y de su perspectiva optimista es que los seguidores de Jesús podrán ejercitar los preceptos evangélicos con ocasión del mundo y no a pesar de éste. Se reservan en cualquier caso palabras severas para los cristianos mundanos, «que deponen el carácter divino de que gozan en la Iglesia, se alejan de él y se hacen semejantes en todo a la multitud que les rodea»<sup>83</sup>.

Huir eficazmente de la mundanidad exige en el cristiano aspirar a la vida ascética a la que su vocación le llama. Esta vida ascética, que no supone necesariamente el celibato, es el correlato práctico de lo que en el plano del conocimiento se denomina «gnosis» en la obra de Clemente. Las «Stromata» se ocupan principalmente de proponer un ideal de «perfección gnóstica», para el que se requiere una especie de segunda conversión<sup>84</sup>.

Aunque todo bautizado puede ser un «gnóstico», que es más que un simple creyente, no son muchos los cristianos que de hecho alcanzarán ese nivel de conocimiento y de virtud. El gnóstico es en realidad el cristiano que ha recibido de Dios una cualificada vocación, que estaba contenida potencialmente en su primera llamada al Bautismo y a la Iglesia. Dice Clemente: «El Señor ha consentido compartir los divinos misterios y esta luz santa con los que pueden entender. Así, no ha revelado a un gran número lo que no está destinado para un gran número, sino que lo ha comunicado a algunos que sabía capaces de recibir estas doctrinas»<sup>85</sup>.

El lenguaje decididamente intelectualista y las alusiones a la disciplina del arcano no deben confundirnos. Clemente expresa en términos de grados de conocimiento niveles diferentes de intensidad en la práctica de la vida cristiana. La «gnosis» no es aquí otra cosa que «una luz que penetra el alma por el efecto de la obediencia a los mandamientos»<sup>86</sup>.

---

83. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Pedagogo*, 3, 79.

84. Cfr. ID., *Strom.*, 7, 10.

85. *Ibid.*, 1, 1, 13.

86. *Ibid.*, 3, 5, 44.

La fe de los «gnósticos» de Clemente es la misma fe de los simples cristianos, pero aquellos la comprenden mejor, arriesgan más por ella y son más capaces de enseñarla y defenderla. Llevan en suma una vida espiritual más intensa y realizan el ideal evangélico impulsados por motivos de mayor pureza.

Fiel a su idea predominantemente positiva del mundo, Clemente nunca separa mundo y vida cristiana. «No es en la vida solitaria —escribe— donde se manifiesta la virtud viril. Verdaderamente superior es quien, en medio de las tentaciones y cuidados que proporcionan la mujer, los hijos, los criados y las riquezas, logra dominar la sensualidad y el dolor, y permanece unido a Dios por el amor»<sup>87</sup>.

Es evidente que en su retrato de la perfección gnóstica, el alejandrino no piensa en la vida apartada de los quehaceres terrenos, sino más bien en los cristianos que se ocupan de ellos y que viven en el matrimonio<sup>88</sup>. No es fácil ver en el Clemente asceta un promotor expreso del celibato. Sus textos indican más bien lo contrario, aunque no dejan de sugerir que los cristianos que lo abandonan todo por Jesucristo se encuentran en excelente situación respecto al logro de la salvación eterna. Tanto la mujer que es madre como la que es virgen —dice— «son santas en el Señor: la una como desposada, la otra como virgen»<sup>89</sup>.

Clemente es el primer escritor cristiano que ha dedicado una reflexión monográfica a la virtud de la pobreza en relación directa con la santidad y la salvación. Mediante una interpretación que algunos han considerado pragmática, pero que no se desvía en realidad del espíritu evangélico<sup>90</sup>, el alejandrino declara sin ambages que el abandono efectivo de los bienes no es imprescindible y que le basta al cristiano con practicar una renuncia interior sincera.

87. *Ibid.*, 7, 12.

88. Clemente hace, por ejemplo, una elocuente defensa de la vida conyugal en *Stromata*, 2, 23; 3, 6, 12; 4, 19.

89. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, 3, 12, 88.

90. «Clement's Alexandrinus interpretation of Jesus injunctions towards abnegation and poverty would have set at rest the mind of the wealthiest member of his congregation»: W. H. C. FREND, *Early Christianity and Society*, «HTHR» 76 (1983) 66.

Hay en el fondo de estas afirmaciones una rudimentaria pero correcta teología de la creación, según la cual los bienes terrenos han sido hechos por Dios para los hombres. Dice Clemente: «Vende lo que tienes' (Mt 19, 21). ¿Qué significan estas palabras? No lo que algunos advierten a primera vista, esto es, que el Señor manda abandonar los bienes poseídos y renunciar a las riquezas. Lo que manda más bien es arrojar del alma los pensamientos usuales sobre la riqueza, la pasión morbosa hacia ella, las preocupaciones, las espinas de la existencia que sofocan la semilla de la vida. No es, en efecto, nada grandioso ni deseable estar privado de riquezas con el fin de alcanzar la vida eterna... Por otra parte, no es una novedad renunciar a las riquezas y darlas a los pobres y a los mendigos. Muchos lo han hecho antes de que el Salvador descendiese a la tierra... ¿En qué consiste entonces la novedad enunciada por Él como algo propio de Dios, única que vivifica y que no practicaron los antiguos?... Consiste en liberar el alma y su íntima disposición de las pasiones, y cortar y estirpar de raíz todo aquello que sea extraño a la razón...»<sup>91</sup>.

A pesar de estas realistas afirmaciones, que no privan a la obra de Clemente de su severidad ni de un hondo sentido evangélico, nos encontramos con el escritor que ha situado por primera vez el ideal ascético en un nivel semejante al ideal del martirio, y que constituye un precedente de importancia para la teología cristiana de las siguientes décadas. Que Clemente sea por esta razón el eslabón de una presunta cadena que iría desde los terapeutas judíos de Filón de Alejandría hasta los primeros monjes cristianos<sup>92</sup> es más que discutible. Tampoco es fácil determinar en qué proporción concurren en su ascetismo las influencias platónicas y las propiamente cristianas<sup>93</sup>.

Lo cierto es que Clemente inaugura un modo nuevo de entender y sobre todo de explicar los vínculos del cristiano con la socie-

91. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives salvetur?*, 11 s.: PG 9, 616-620.

92. Cfr. W. H. C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965, 355.

93. Dice French: «The marriage between Platonism and Christianity had begun a revolution in the history of the Christian relation to the world». *Id.*, 356.

dad en la que va penetrando la Iglesia. Orígenes proporcionará extensión, volumen y hondura aún mayores a la construcción ascética y espiritual de su predecesor en la escuela de Alejandría.

\* \* \*

La importancia de la obra de *Orígenes* (185-254) para el desarrollo de la teología de la vocación cristiana difícilmente puede ser exagerada. El gran escritor alejandrino, que ocupa en la Iglesia un lugar preeminente como exégeta y expositor sistemático de la doctrina, es al mismo tiempo un indiscutido maestro de espiritualidad.

Puede decirse que Orígenes consolida la idea de la vida ascética como alternativa permanente al martirio en orden a adquirir la perfección cristiana. Pero, a diferencia de Clemente, Orígenes no deja de manifestar en ningún momento un entusiasmo tal por el martirio que hace de toda su enseñanza una insistente exhortación a la renuncia espiritual y real de las cosas y asuntos de este mundo. Los suaves y controlados acentos de no-mundanía que se aprecian en la obra de Clemente reciben ahora una clara intensificación, tanto en los escritos como en la vida misma de Orígenes.

Este singular autor, que, influido por su platonismo, instaura formal y conceptualmente en la teología eclesial doctrinas que le hablan al bautizado de autopurificación, contemplación y ascensión gradual hacia lo divino, está convencido al mismo tiempo de la naturaleza típicamente cristiana del ideal martirial, y de que la Iglesia debe su poder de supervivencia en medio de la persecución a la determinación de los discípulos de morir por su fe. Este es el aspecto no-platónico de Orígenes, que le presenta como un doctor cristiano de gran complejidad y riqueza, cuya síntesis no se halla completamente libre de tensiones conceptuales.

La teología origeniana vista en su conjunto es principalmente una teología de la libertad. «Orígenes —escribe Louis Bouyer— apreció mejor que nadie la importancia decisiva, para una visión cristiana del mundo, de la revelación bíblica central, a saber, que el mundo es el escenario de un drama en el que tiene lugar el misterioso entrelazamiento de dos voluntades libres, una de las cuales procede

de la otra sin ser por eso menos libre: la voluntad de Dios y la voluntad de las criaturas espirituales»<sup>94</sup>.

La obra entera de Orígenes se halla penetrada de las cuestiones teológicas y ascéticas que se derivan del binomio oferta divina-aceptación humana. La salvación y santificación que Dios ofrece al cristiano han de ser acogidas por éste en plena libertad, con una disposición interior que le permite asemejarse gradualmente al Logos y realizar así los planes de transformación espiritual que Dios ha dispuesto para él.

Es en este marco de relación con Jesús, imagen perfecta del Padre, donde se descubre, actualiza y despliega la vocación del bautizado. La recepción libre de la gracia capacita a los hombres y mujeres cristianos para emplearse a fondo en un combate ascético que deberá culminar en la unión mística con Dios a través del Logos. La ascensión espiritual que este proceso interior implica es el resultado del nacimiento y crecimiento del Logos divino en el alma y es tarea que concierne, por llamamiento, a todo cristiano, que —como la Virgen María— ha engendrado a Cristo en el sacramento del Bautismo.

La doctrina de Orígenes se caracteriza en este sentido por un decidido optimismo. El papel básico atribuido a la libertad del hombre en su camino hacia Dios se traduce en un empleo constante y muy significativo de verbos que denotan la necesaria actividad del cristiano en esta mística ascensional y exigente. El bautizado recibe, busca, entiende, percibe, oye, encuentra, concibe en su corazón<sup>95</sup>. Tiene, por así decirlo, a Cristo en sus manos y debe facilitar su crecimiento en el alma. El Bautismo es en Orígenes una salida, un «exire, relinquere, proficere»<sup>96</sup>, un «transire» a la otra orilla para llegar a Dios<sup>97</sup>. Es un verdadero éxodo de Israel que el catecúmeno, y

94. Cfr. L. BOUYER, *La Spiritualité du N. Testament et des Péres*, Paris 1960, 348.

95. Cfr. ORIGENES, *In Ex.* 13, 3. «Ingrediens ad interiora cordis tui et alios oculos mente perquirens... illud emitere, labora, contende, ut sancte intelligas universa quae dicta sunt»: *In Cant.*, 2, 4.

96. ID., *In Ex.*, 3, 3.

97. ID., *In Iosue.*, 5, 1.

luego el cristiano, llevan a cabo mediante la renuncia y la abnegación de sí mismos<sup>98</sup>.

Orígenes entiende la vida cristiana como un esfuerzo permanente del bautizado, ayudado por la gracia, para restaurar en su interior la imagen de Dios, que se encuentra borrosa y deteriorada después del pecado. Nuestro autor parece concebir ya la creación del hombre por Dios como una vocación, es decir, como una llamada a vivir espiritualmente (*rationabiliter*)<sup>99</sup>.

Este es el presupuesto primario de una teología de la imagen, que se edifica sobre una antropología abierta radicalmente al hecho cristiano y en concreto a la recepción de la única y verdadera imagen de Dios, que es Jesucristo. «¿Qué otra imagen hay de Dios, a cuya semejanza de imagen ha sido hecho el hombre, sino nuestro Salvador?»<sup>100</sup>. «Por lo tanto —continúa Orígenes— todos los que vienen a Él y tratan de hacerse partícipes de su imagen espiritual (*rationabilis*) mediante un crecimiento íntimo, ‘se renuevan diariamente según el hombre interior’, a imagen de aquél que los creó»<sup>101</sup>.

Es éste un mensaje positivo y universal, porque aunque Orígenes hable a cristianos que se encuentran en distintas situaciones, el llamamiento divino que aquí se proclama va dirigido a todos. «Ninguno desespere —leemos—, al ver que su semejanza es mayor con el diablo que con Dios, de recuperar otra vez la forma de la imagen divina, porque el Salvador no vino para ‘llamar a los justos sino a los pecadores a penitencia’»<sup>102</sup>.

Sobre esta antropología de la imagen, que es ella misma parte esencial de toda una sistematización teológica, se basa el dinamismo de la existencia del cristiano, que —si es llamado a padecerlo— tiene en el martirio la vía más rápida para unirse con su Señor. Hijo de mártir y enamorado del ideal de una muerte cruenta por Cristo, Orígenes hizo de su catequesis y de su predicación una auténtica

98. ID., *In Ex.*, 8, 4.

99. ID., *In Lev.*, 2,2,5-6: «Puto quidem hominem illum debere intelligi, qui ad imaginem et similitudinem Dei factus rationabiliter vivit».

100. *In Gen.*, 1, 13, 17.

101. *Id.*, 1, 13, 74.

102. *Id.*, 1, 13, 91.

preparación inmediata para el martirio. El mártir recibe una gracia magnífica y al despreciar la incolumidad de su cuerpo demuestra que ama a Dios con toda el alma<sup>103</sup>. El martirio constituye para Orígenes la perfección (teleotes) de la vida cristiana<sup>104</sup> y la más excelente «llamada» que un cristiano puede aceptar de lo alto<sup>105</sup>.

En unas circunstancias históricas de no persecución, el deseo de martirio es suficiente para que Dios —que ve el interior de los corazones— impute el mérito de esa muerte extrema a quienes han querido pero no han podido ser mártires. Dice Orígenes: «No dudo de que en esta asamblea hay un número de cristianos conocido solo de Dios que son ya mártires ante Él por el testimonio de su conciencia, dispuestos como están, si se les pide, a derramar su sangre por el nombre de Nuestro Señor Jesucristo»<sup>106</sup>.

Pero las exhortaciones que Orígenes dirige normalmente a los cristianos que le escuchan no son invitaciones a padecer el martirio, sino requerimientos ardientes para seguir e imitar a Jesús en las situaciones diversas de la vida cotidiana. Emerge de nuevo con todo vigor el tema impresionante de la libertad del hombre ante las llamadas de Dios. «Experimento una angustia al hablar y una angustia al no hablar —escribe nuestro autor-. Quiero hablar a causa de los que son dignos, para que no se me reproche haber rehusado la palabra de la verdad a los que eran capaces de entenderla. Pero dudo en hablar a causa de los que no son dignos, por temor de arrojar cosas santas a los perros y perlas a los cerdos. Solamente a Jesús correspondía saber separar, entre sus oyentes, a los de fuera de los de dentro, y hablar entonces en parábolas a los de fuera, y explicar las parábolas a los que habían entrado en la casa»<sup>107</sup>.

El Evangelio plantea a todos los cristianos la necesidad de seguir e imitar a Jesús. Cada uno ha de responder libremente desde el fondo de su conciencia a la llamada del Maestro. Orígenes reitera la antigua consideración de los dos caminos, que hemos encontrado

103. Cfr. ID., *Exhortatio ad mart.*: PG 11, 566 B.

104. Cfr. *Ibid.*, 577 A.

105. Cfr. *Ibid.*, 582 C; 586 B.

106. Cfr. ID., *In Num.*, 10, 2.

107. ID., *Diálogo con Heráclides*, 15, 7 s.

ya en la Didaché (*vide supra*) y que contiene hondos acentos bíblicos. Dice Orígenes: «Este ‘Dios celoso’, si Él te busca, si Él desea que tu alma se le adhiera, si Él te protege del pecado, si Él te corrige y te castiga, si Él se indigna, si Él monta en cólera, en una palabra, si Él se comporta contigo como celoso, has de saber ver que es para tí la esperanza de salvación. Pero si, castigado, no te arrepientes; si, corregido, no te enmiendas; si desprecias sus golpes..., sus celos se apartarán de tí»<sup>108</sup>.

En otro lugar escribe: «Somos responsables nosotros mismos de pertenecer a una especie buena y ser dignos de entrar en los cestos, o de pertenecer a especies malas, que merecen ser arrojados lejos; pues no es nuestra naturaleza la causa del mal en nosotros, sino nuestro libre arbitrio, que hace el mal sin coacción»<sup>109</sup>.

Envueltas en esta teología de clara naturaleza anti-gnóstica, las enseñanzas de Orígenes hablan vibrantemente de que el cristiano puede y debe elegir lo mejor y lo más elevado a la hora de desplegar las consecuencias de su Bautismo. «Si elegimos la vida, viviremos siempre, y ‘la muerte no nos dominará’ (Rom 6, 9). Elijamos entonces la vida, elijamos la luz»<sup>110</sup>. El fuerte acento colocado sobre la libertad podría sugerir un cierto voluntarismo y una teología que, levemente descompensada, parecería un precedente de la elaborada más tarde por Pelagio. Pero Orígenes cuenta siempre con la gracia aunque esta convicción no sea formulada siempre de manera explícita.

Nuestro autor previene contra los alegatos y pretextos que, con aparente razón, podrían ser invocados para no seguir a Cristo de cerca. Lo hace con palabras que evocan criterios de auténtico radicalismo evangélico. «Respecto a lo que añaden algunos de que ‘es mejor ser esclavos en Egipto que morir en el desierto’ (Ex 14, 12), son éstas palabras de tentación y debilidad. Además, lo que dicen es falso, porque vale más morir en el desierto que ser esclavo en Egipto. El que muere en el desierto, por el mismo hecho de haber deja

108. ID., *In Ex.*, 8, 5.

109. ID., *In Mt.*, 10, 11.

110. ID., *In Lev.*, 9, 41.

do a los Egipcios y haberse alejado de los ‘Señores de las tinieblas’ y del poder de Satanás, ha realizado ya cierto progreso, aunque no haya alcanzado la plena perfección»<sup>111</sup>.

Si bien todos los hombres y mujeres cristianos son llamados a la perfección evangélica<sup>112</sup>, Orígenes suele distinguir entre pueblo y discípulos, entre simples y perfectos<sup>113</sup>. Pero esta distinción no debe ser malentendida. No significa que Dios haya previsto para el pueblo y los simples cristianos un nivel menor de exigencia espiritual. Significa sencillamente que los bautizados se distribuyen de hecho —según la intensidad con la que aquí y ahora buscan la perfección— en dos o más categorías, que no son estáticas y entre las que se produce un continuo trasvase. Orígenes exhorta sin cesar a afincarse en la categoría de los discípulos y a vivir en el nivel superior.

«Cuando venimos a la gracia del Bautismo —dice, confesamos al solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero por el hecho de esta confesión, si no amamos al Señor ‘con todo nuestro corazón...’ y no nos adherimos a Él ‘con todas nuestras fuerzas’, no somos aún la ‘porción del Señor’, sino que permanecemos situados en una especie de línea fronteriza...: maltratados por esos dioses extranjeros como desertores, nuestra inconstancia y nuestras vacilaciones nos impiden ser defendidos por nuestro Dios»<sup>114</sup>.

En una homilía anterior había observado: «Dios no quiere establecer en los bajos fondos a los que ha sacado de Egipto, a los que ha llevado del siglo a la fe, sino que desea que su morada se sitúe en lo alto. Quiere que habitemos en las alturas»<sup>115</sup>.

El bautizado tiene por delante un largo camino que recorrer, y no debe detenerse, sino aspirar a recorrerlo íntegro. Es la debilidad humana y no la elección de Dios la que distribuye a los cristianos en dos grupos: los que buscan en serio la perfección a la que

111. ID., *Ex.*, 5, 4.

112. Cfr. ID., *Comm. in Rom.*, 7, 7; PG 14, 1122.

113. Cfr. ID., *In Lev.*, 4, 6; 13, 6; *In Mat.*, 11, 2. 4.

114. ID., *In Ex.*, 8, 4.

115. *Ibid.*, 6, 10.

su vocación les llama, y los que permanecen en la periferia de la vida evangélica<sup>116</sup>.

Las palabras de Orígenes no permiten dudas sobre su mente a este respecto. «Todo hombre que quiera devenir sabio en la doctrina de la verdad —observa— deberá en un primer momento aprender los rudimentos, progresar en el conocimiento de estos rudimentos y estimarlos mucho, aunque sin detenerse en ellos..., sino caminar hasta la ‘perfección’ (Heb 6, 1)»<sup>117</sup>. Esto quiere decir que «todos los que escuchan a Jesús con una mayor sinceridad, primero le siguen, luego le ‘preguntan dónde está su casa’, porque desean verla, luego van allí, la ven y permanecen con Él... Adoptemos por tanto una actitud que nos diferencie de la muchedumbre y hagámonos familiares de Jesús, para que, como sus discípulos, le sigamos cuando ‘entre en su casa’»<sup>118</sup>.

Quien aspira a la perfección evangélica debe entrar decididamente en el combate y la vida ascéticos, que son indispensables para conseguir lo que nuestro autor denomina matrimonio espiritual. El cristiano debe adoptar una actitud de reserva ante el mundo y sus actividades. Debe ante todo practicar un ascetismo exigente, en toda la medida que sus fuerzas se lo permitan.

Orígenes, que ha proporcionado una base teórica al ascetismo cristiano, no habla, sin embargo, de modo libresco. Él mismo trata de practicar y de hecho practica todo lo que recomienda a sus hermanos en la fe. Vivió por amor a Cristo una vida frugal, abnegada

---

116. ID., *Comm. in Math.*, 73: «Solo si abusamos de las palabras podemos llamar hermanos de Cristo a todos los que creen en Él. Son verdaderamente hermanos suyos los perfectos y los que le imitan, como aquel que dijo: ‘sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo (1 Cor 11, 1)’».

117. ID., *In Mat.*, 10, 10.

118. *Ibid.*, 10, 1. Orígenes parece equiparar el «seguimiento» y la «imitación» de Jesús, de modo que ambas expresiones pueden considerarse sinónimas en sus escritos. H. CROUZEL juzgó, por el contrario, que existe una diferencia entre «seguir» e «imitar» a Cristo en la teología origeniana. Cfr. *L'imitation et la «suite» de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens*, «JAC» 21 (1978) 34. Los textos de Orígenes, sin embargo, no apoyan claramente la distinción sugerida por el ilustre origenista francés. Así por ejemplo, leemos: «sequitur vel imitatur» (*In Lev.*, 3, 3, 48. 93); «sed et tu, qui sequeris Christum et imitator eius es...» (*Id.*, 12, 4, 62; cfr. 11, 1).

y sin comodidades. Abrazó el celibato y se decidió por la pobreza material. Se encontraba así en excelentes condiciones para animar a miles de bautizados a hacer lo mismo. Pero el ideal ascético de Orígenes no es inteligible del todo al margen de determinados aspectos místicos que lo coronan y que son concomitantes a una vida de contemplación de los misterios cristianos<sup>119</sup>.

El maestro alejandrino insiste en un apartamiento de las cosas y objetivos del mundo, como algo necesario para lograr la perfección cristiana, y sus observaciones no resultan de fácil interpretación. ¿Qué clase de renuncia al mundo es la contemplada por Orígenes? Examinemos algunos textos que parecen decisivos para entender su pensamiento.

En una homilía sobre el Exodo escribe: «En comparación con la Jerusalén celestial, que es, por así decirlo, madre de la libertad, el mundo entero con todo lo que contiene es una casa de esclavitud... Del que ha aprendido a despreciar el siglo presente, el Señor dice de él: ‘Yo soy el Señor tu Dios que te he hecho salir de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud’. Considerad entonces si los asuntos del siglo y las acciones de la carne no serán esta casa de esclavitud, y si, al contrario, la huida de las cosas del siglo y la vida según Dios no serán un hogar de libertad»<sup>120</sup>.

Es indudable que Orígenes contempla el mundo ‘sub specie aeternitatis’ y que este punto de mira típicamente evangélico se acompaña en su caso de una cierta devaluación de lo terreno. ¿Se trata de una devaluación absoluta o solamente relativa, por comparación a los valores y bienes inestimables del Reino?

---

119. En Orígenes encontramos uno de los raros lugares de la literatura patristica en los que se menciona un fenómeno místico personal. Escribe nuestro autor: «El alma contempla finalmente al esposo, que, al ser contemplado, se retira. Y esto es lo que hace frecuentemente en todo el Cantar, lo cual no puede ser entendido sino por aquel que lo experimenta. Dios es testigo de que muchas veces he visto al esposo acercarse a mí y permanecer conmigo por un tiempo, y de que al retirarse súbitamente, no pude encontrar ya al que buscaba. Deseo sin embargo de nuevo su venida, y a veces viene otra vez; y cuando al aparecer va a ser tomado por mis manos, vuelve a escapárseme»: *In Cant.*, 1, 7.

120. ID., *In Ex.*, 8, 1.

Nuestro autor no pone al mundo en entredicho. Su teología de la creación no se lo hubiera permitido. Se limita a señalar las virtualidades amenazadoras que en el mundo se contienen para el desarrollo normal de la vida cristiana. No ve ciertamente en los negocios seculares un camino positivo de santidad, pero solo recomienda abandonarlos físicamente en la medida en que pueden ser un obstáculo para seguir, aquí y ahora, a Jesucristo, y nunca desde luego como un principio general.

Las cosas del mundo presentan en la obra de Orígenes un cierto carácter de neutralidad en relación a las metas evangélicas, pero no puede desconocerse su capacidad destructora de los ideales cristianos. El mundo es peligroso porque puede esclavizar al hombre bautizado, y bajo este aspecto ha de ser mantenido a distancia, al menos en un sentido moral o espiritual. Dice Orígenes: «¿Cómo podremos encontrar esta libertad, si somos esclavos del mundo, esclavos del dinero, esclavos de los deseos de la carne? Mientras soy esclavo de alguna de estas cosas, no me he convertido al Señor, no he alcanzado la verdadera libertad, dado que tales asuntos y deseos son aún capaces de sujetarme»<sup>121</sup>.

Se le recomienda ciertamente al discípulo una segregación del mundo, pero esta separación no es ni mucho menos una huida o retirada material. Otro modo de leer los textos supondría interpretar a Orígenes en una clave literal o judaizante, que son completamente ajenas a su pensamiento. Cuando el alejandrino invita a abandonar los negocios terrenos<sup>122</sup> sugiere sencillamente someterlos al régimen espiritual que debe imperar en la vida del cristiano, sin excluir desde luego que sus palabras puedan ser tomadas al pie de la letra por quienes lo deseen.

Orígenes no contempla en definitiva como normal la retirada del cristiano de la convivencia habitual con sus conciudadanos e iguales. El desierto y los parajes solitarios no son para él lugares bendecidos sino más bien un símbolo de la lejanía de

121. *Ibid.*, 12, 4.

122. Cfr. *Id.*, *In Gen.*, 16, 4, 29; *Id.*, *In Lev.*, 6, 1, 6; 11, 1, 43; *Id.*, *In Iosue*, 1, 4.

Dios<sup>123</sup>. He aquí unas palabras inequívocas: «Necesitamos salir de Egipto, necesitamos abandonar el mundo, si queremos servir al Señor. Necesitamos abandonarlo, digo, no localmente, no saliendo a los caminos, sino avanzando mediante la fe»<sup>124</sup>.

En otro lugar escribe: «Tú que sigues a Cristo y que le imitas, tú que vives en la palabra de Dios, tú que meditas su ley día y noche, tú que te ejercitas en sus mandamientos: tú te encuentras siempre en el santuario y nunca sales de él. No hay que buscar este santuario en un lugar, sino en las acciones, en la vida, en las costumbres. Si estas se hacen según Dios, si se realizan según sus preceptos, poco importa que estés en tu casa, o en el foro; poco importa incluso que te halles en el teatro. Si tú sirves al Verbo de Dios, estás ya en el santuario sin duda alguna»<sup>125</sup>.

El hecho de que Orígenes haya abrazado el estado célibe y lo haya recomendado con insistencia a sus oyentes y discípulos induce a pensar que consideraba la virginidad como un modo de vida cristiana al que todos los bautizados podían ser llamados por Dios. El celibato entraba para él en la perspectiva espiritual ordinaria de los hombres y mujeres cristianos que, llevados por la dinámica de la gracia bautismal, se deciden a seguir e imitar verdaderamente a Jesús. El celibato viene a ser entonces un aspecto de la perfección cristiana a la que todos están invitados por el Señor.

Pero en el marco global de la teología origeniana, la virginidad y el celibato no parecen ser de hecho una vocación general. Aunque Orígenes no ha desarrollado una teología de la elección, la tendencia de su pensamiento deja entrever que esas situaciones responden para él a una llamada especial y exigen un carisma que no es concedido a todos<sup>126</sup>. Debe pensarse en base a los textos que el celibato es en definitiva una situación de la existencia cristiana para la que no hay un mandato preceptivo de Jesús. Dice nuestro autor: «Lo que hacemos por encima de lo debido, no lo hacemos en base a un precepto.

123. ID., *In Lev.*, 9,4,5: «Eremus, id est locus desertus, desertus virtutibus, desertus Deo, desertus iustitia, desertus Christo, desertus omni bono».

124. ID., *In Ex.*, 3, 3.

125. ID., *In Lev.*, 12, 4; cfr. 11, 1.

126. Cfr. E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950, 19.

La virginidad, por ejemplo, no se practica como cosa debida ni por un mandato, sino que se ofrece por encima de lo que es obligado hacer»<sup>127</sup>.

Para Orígenes no puede hablarse —como es lógico— de un mandato general de virginidad. Pero esto no significa que se trate siempre de un mero consejo. Muchos cristianos percibirán claramente la llamada a imitar a Cristo de ese modo y deberán seguirle en conciencia. Para ellos no será entonces consejo sino precepto. No debe decirse por lo tanto que tengamos en Orígenes el inicio de lo que más tarde se llamará teología de los «consejos evangélicos», que supone una rígida distinción entre consejo libre y precepto obligatorio, y se vincula exclusivamente a la historia del estado religioso.

Tampoco es correcto ver en Orígenes un precedente auténtico o formal de la vida monástica. Que el gran autor alejandrino fuera estudiado cuidadosamente por los primeros escritores monacales y que ejerciera un influjo considerable en las nociones de vida religiosa vigentes en la Edad media<sup>128</sup>, no autoriza a considerarle como el padre de la vida monacal y el eslabón que uniría el ideal de mártir con el de monje<sup>129</sup>.

W, Voelker ha hablado de los múltiples influjos que concurren en la aparición de la vida eremítica y cenobítica<sup>130</sup>, y otros autores han mostrado cómo la tesis que convierte a Orígenes en el inspirador de la vida monástica abre más interrogantes de los que soluciona<sup>131</sup>. Orígenes consideraba el pensamiento de dejar el mundo como una tentación<sup>132</sup>, y no puede decirse que tuviera presentimiento alguno de la vida que un siglo después inaugurarían Antonio

127. ORIGENES, *In Rom.*, 10: «Ea vero quae supra debitum facimus, non facimus ex praeceptis. Verbi causa, virginitas non ex debito solvitur: neque enim per praeceptum expetitur, sed supra debitum offertur».

128. Cfr. J. LECLERCQ, *Origène au XIIIe siècle*, «Irenikon» 24 (1951) 425s.

129. Cfr. E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, 15.

130. Cfr. W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 227s.

131. Cfr. M. ROTHENHÄUSER, *Altestes Monchtum und kloesterliche Bestandigkeit*, «BM» 3 (1921) 88s.

132. ORIGENES, *In Jer.*, 20,9: «Con frecuencia se me ocurre decir: Yo me retiro; ¡porqué verme envuelto en dificultades!

de Egipto y sus seguidores. La suya no era ciertamente una vocación de eremita.

\* \* \*

*Tertuliano* (+215/20) es el primer Padre occidental y testigo importante de un tipo de teología de la vocación cristiana, en el que la enemiga hacia el mundo, entendido en su sentido más abarcante, parece adquirir una clara primacía. Procedente del paganismo, este hombre culto e intelectual de Cartago constituye un vivo ejemplo —como lo fueron también Justino, Cipriano y otros muchos escritores de los siglos II y III— de la capacidad del Cristianismo para convertir mentes y transformar corazones. Muy pocos de entre los grandes pensadores de la Iglesia en los primeros siglos provenían en efecto de hogares cristianos, y ninguno de ellos vivía en ambientes donde la Fe en Jesucristo se diera por supuesta.

A pesar de su radicalismo en la interpretación de diversas doctrinas evangélicas y criterios de conducta cristiana, Tertuliano no deja de ser un representante característico de la cristiandad implantada en el Africa romana. No sabemos exactamente cuándo llegó allí el Cristianismo. Pero es bien conocido que Cartago formó la cuna lingüística de la Iglesia latina. Fue en esta ciudad donde los cristianos abandonaron el griego, para adoptar el idioma local, tanto en el culto como en la instrucción catequética.

La Iglesia de Cartago destacó muy pronto como defensora de un Cristianismo observante y riguroso. Los mártires y el martirio fueron tenidos desde el principio en especial honor, y aunque los cristianos de Cartago no se distinguían mucho en este punto del resto de sus hermanos en la fe, había en su devota actitud algo de contundente que les diferenciaba de las demás comunidades.

El Bautismo era considerado como un acto que, además de producir determinados efectos en el orden de la gracia, simbolizaba la repulsa sin compromiso de todos los valores vigentes en el mun-

---

133. Cfr. W. H. C. FRENCH, *The early Christian Church in Carthage*, Ann Arbor 1977, 21.

do y la sociedad paganos<sup>133</sup>. Los hombres y mujeres de la Iglesia cartaginesa no ocultaban, sino que manifestaban siempre que había ocasión de hacerlo, su orgullo de ser cristianos. Tertuliano parece hablar como vibrante y convencido portavoz de todos sus hermanos cuando escribe: «Somos una sociedad con una común identidad religiosa, una cerrada unidad de disciplina y un solidario vínculo de esperanza»<sup>134</sup>.

Tertuliano es uno de los pocos escritores cristianos antiguos cuyas obras han sobrevivido prácticamente intactas. Llevado habitualmente de un marcado espíritu polémico, nuestro autor apenas manifestó tendencias de teólogo sistemático. No le preocupó tanto mostrar o conseguir la armonía entre las distintas partes de su construcción doctrinal como denunciar y exponer el error de sus adversarios.

El eje de la doctrina de Tertuliano es la teología bautismal. De ella derivan su sentido de la vocación cristiana, su crítica del mundo que rodea a los discípulos de Cristo, su concepción de la santidad, sus ideales ascéticos y su rigorismo moral.

El libro sobre el Bautismo, compuesto hacia el año 200, es el primer tratado preniceno sobre un sacramento. No acusa huellas de Montanismo, herejía rigorista y puritana en la que Tertuliano militó a partir del año 207 aproximadamente. Aunque la obra se dirige a los catecúmenos que iban a ser instruidos en la fe cristiana, el autor pretende en realidad preservar la institución y disciplina bautismales contra los que negaban el sacramento.

Tertuliano concibe el bautismo como una vocación o llamamiento de Dios al bautizado en orden a conseguir la vida eterna. Los cristianos todos han sido, como Cristo, «llamados mediante el agua»<sup>135</sup>. Aunque el marco del tema bautismal es obligadamente cristológico, son motivos y planteamientos pneumatológicos los que aquí predominan. La prerrogativa de salvar y santificar que se vincula a las aguas del bautismo se basa en el hecho primordial de que

---

134. Cfr. TERTULIANO, *Apologeticum*, 39.

135. ID., *De baptismo*, 16: «Aqua vocatos».

el Espíritu divino les ha conferido tal poder en el momento mismo de la Creación del mundo<sup>136</sup>.

La relación entre bautismo y Creación es importante también por otros motivos. Manifiesta en primer lugar —a nivel de historia de la salvación humana— la continuidad y unidad de Creación y Redención: el pueblo «llamado» por Dios Redentor había sido ya llamado antes por Dios Creador<sup>137</sup>. Debe afirmarse además, en el plano individual del hombre redimido, que el bautismo no supone sino la restitución o el restablecimiento de lo que fue efectuado en la Creación, de modo que, en las aguas bautismales, «la voluntad soberana de Dios, que produjo al hombre, rehace su obra con la misma soberanía»<sup>138</sup>.

La mente realista, precisa y civil de Tertuliano le lleva a asociar el bautismo y sus efectos a los temas del contrato y de la milicia. El sacramento bautismal es para nuestro autor un verdadero pacto (*pactio*), es decir, un acuerdo jurídico solemne entre dos voluntades. «El catecúmeno acepta con plena conciencia su compromiso. El bautismo inaugura una vinculación jurídica entre Dios y el hombre. Una mutua obligación es asumida: de salvación por parte de Dios y de fidelidad por parte del bautizado»<sup>139</sup>.

Dios llama al cristiano a su milicia precisamente cuando le hace responder a las palabras del juramento bautismal, que equivale a un juramento militar. En el bautismo se efectúa por tanto una elección radical y definitiva por parte del bautizado, así como un correlativo abandono del demonio y todo lo que éste significa.

La perspectiva del martirio es inmediata y previsiblemente atraída por estas consideraciones. Ya había escrito Tertuliano que los cristianos han sido «llamados mediante el agua, y elegidos mediante la sangre» y que «Aquél que determinó llamar a la salvación ha querido también convocar a la gloria, para que los que nos ale-

136. Cfr. *Ibid.*, 4, 1.

137. Cfr. *ID.*, *Adv. Marcionem*, 4, 27.31.

138. E. KARLIC, *El acontecimiento salvífico del Bautismo según Tertuliano*, Vitoria 1967, 42.

139. TERTULIANO, *Adv. Marcionem*, 4,27.31, Cfr. *ID.*, *De Baptismo*, 6, 2.

gramos por ser libres exultemos también con la corona martirial»<sup>140</sup>. El martirio es así para el bautizado una exigencia normal del compromiso adquirido en el bautismo<sup>141</sup>.

Tertuliano no insiste tanto en el martirio mismo como en la preparación ascética que el martirio exige. En un acontecimiento de tanta envergadura no caben improvisaciones. El acto martirial no es solamente una deseada consumación de la existencia cristiana en el mundo, sino un hecho último que estimula la vida ascética y nos descubre el hondo sentido preparatorio que ésta tiene. «También para los cristianos —leemos— es ingrata la prisión. Pero hemos sido llamados a la milicia del Dios vivo en nuestra misma respuesta de las palabras del sacramento. Y ningún soldado llega al campo de batalla cargado de placeres, ni entra en combate desde un confortable lecho, sino desde una tienda ligera y estrecha, en la que debe sopor-tar toda clase de asperezas, severidad e incomodidades»<sup>142</sup>.

Las palabras y exhortaciones del teólogo africano indican la convicción de que el Día del Señor es un evento relativamente próximo<sup>143</sup>. Reflejan con frecuencia análogos sentimientos a los que se aprecian en la narración del martirio de Santa Perpetua de Cartago (año 220), donde predominan la visión escatológica, la seguridad de que el Juicio final está a las puertas, y la actitud desafiante respecto a las autoridades imperiales: «Tú me has condenado —dice Perpetua al juez—; pero Dios te condenará a tí»<sup>144</sup>. Pero Tertuliano no parece considerar en realidad la segunda Venida de Cristo como un hecho inminente<sup>145</sup>. Le interesa más recordar a los cristianos que tienen a su disposición un tiempo suficientemente largo para edificar una vida ascética.

El tema de la santidad se asocia por tanto estrechamente en Tertuliano no sólo al martirio sino sobre todo a la práctica de la

140. ID., *Scorpiace*, 6: «Amavit, quos vocaverat in salutem, invitare et ad gloriam; ut qui gaudeamus liberati, exultemus etiam coronati».

141. ID., *De Spectaculis*, 24, 4.

142. ID., *Ad Martyras*, 3.

143. Cfr. ID., *De Spectaculis*, 30; ID., *Ad Uxorem*, 1; ID., *Ad Scapulam*, 1.

144. *Martirio de Sta. Perpetua*, 18, 8.

145. Cfr. V. C. DE CLERCQ, *The Expectation of the Second Coming of Christ in Tertulian*, «*Studia Patristica*» 11 (1972) 147-148.

castidad según el espíritu del Evangelio. *Castitas* y *sanctitas* son nociones que aparecen frecuentemente emparejadas. Lo cristológico y lo pneumatológico entran de nuevo en juego recíproco. La castidad expresa máximamente la vida de ascetismo cristiano, se practica bajo el impulso del Espíritu y en imitación de la vida continente de Jesús. Tertuliano es el primer autor cristiano que extiende la «imitación» a toda la vida terrestre del Señor, sin restringirla a la Pasión<sup>146</sup>.

La figura y acciones de Cristo, tanto como la fuerza del Espíritu Santo, son muy importantes en este contexto, porque garantizan entre otras cosas la autenticidad cristiana de la castidad corporal, dado que el Diablo —se nos advierte— es un competidor de Dios, con seguidores que a veces practican también la continencia<sup>147</sup>.

Tertuliano propugna con entusiasmo y fervor la vida célibe e invita a los bautizados a abrazarla. Se muestra incansable en ponderar las excelencias de la castidad<sup>148</sup> y defiende el celibato como camino ordinario de verdadera existencia cristiana. Llega a afirmar que para los hombres y mujeres cristianos resulta más normal y congruente el estado de virginidad que el de matrimonio<sup>149</sup>. Junto al alto aprecio de la castidad «propter regnum coelorum», las inclinaciones rigoristas y extremas de nuestro autor desempeñan un papel importante en su pensamiento y aunque no llegan a descalificar del todo sus afirmaciones limitan considerablemente el valor y el alcance constructivo de éstas.

Se ha dicho con alguna exageración que Tertuliano considera pecaminosas las prácticas conyugales y que toleró el matrimonio a condición de que fuera vivido como una relación puramente espiritual<sup>150</sup>. Lo cierto es que muchos textos y planteamientos de los tratados morales escritos por el Tertuliano montanista<sup>151</sup> son sus-

146. Cfr. TERTULIANO, *De Patientia*, 2-3.

147. ID., *De Praescriptione*, 40: «Habet et virgines, habet et continentes».

148. Cfr. ID., *De Exhortatione castitatis*, 13, 3.

149. Cfr. ID., *De Virginibus velandis*, 5.

150. Cfr. G. L. BRAY, *Holiness and the will of God*, London 1979, 5.

151. Cfr. W. H. C. FRIEND, *Montanism: Research and Problems*, «Rivista di Storia e Lett. Relig.» 30 (1984) 521-37.

ceptibles de esa interpretación, que exige sin embargo llevar hasta el límite las afirmaciones y expresiones del autor africano. A pesar de los condicionamientos que impiden la aceptación global de sus ideas, Tertuliano es, con San Cipriano de Cartago (+258), uno de los escritores cristianos antiguos que proponen claramente un ideal de perfección evangélica basado en el ascetismo y la oración.

Las dificultades para analizar el pensamiento de Tertuliano respecto al desarrollo temporal de la vocación cristiana, se extienden a su concepción de mundo, que está penetrada de una comprensible ambigüedad. Hay en su «forma mentis» una enemiga tan acentuada hacia todo lo que no es la Iglesia, y una visión tan exclusivista de la vida cristiana, que le llevan a adoptar de modo habitual una actitud condenatoria hacia casi todo lo que hoy llamaríamos «secular».

Tertuliano dedica numerosos tratados a la piedad cristiana considerada en relación con el mundo y la sociedad circundantes. Los enfoques suelen ser radicales, y las conclusiones extremas. Reconoce desde luego que «el siglo es de Dios», dado que otra cosa supondría para él incurrir en el tan odiado gnosticismo. Pero se apresura a añadir que «las cosas del siglo pertenecen al diablo»<sup>152</sup>.

No hay que olvidar que «mundo» y «siglo» se encuentran vinculados aquí a las *pompa diaboli*<sup>153</sup>, es decir, a los espectáculos pecaminosos e inhumanos, a los falsos honores y a la idolatría<sup>154</sup>. Pero en definitiva, el sentido es siempre negativo, aunque el mundo y lo secular sean la cultura profana, las instituciones y deberes ciudadanos y los bienes terrenos. *Terrenus* significa algunas veces lo que no es espiritual y se emplea por Tertuliano con intención polémica anti-gnóstica<sup>155</sup>. Connota habitualmente, sin embargo, lo puramente natural y contrario al don divino, y es sinónimo de los términos peyorativos «carnal», «humano» y «secular»<sup>156</sup>.

«Fuera de la cárcel —leemos—, el cristiano ha renunciado también al mundo, pero en la cárcel ha renunciado incluso a la cárcel

152. Cfr. TERTULLIANO, *De Spectaculis*, 15.

153. Cfr. *Ibid.*, 4; ID., *De Idololatria*, 18.

154. Cfr. J. H. WASZINK, *Pompa diaboli*, «Vig. Christ.» 1 (1947) 13-41.

misma. Es indiferente el lugar donde te encuentres en el mundo, pues tú no eres del mundo»<sup>157</sup>. Nuestro autor insiste en las ventajas que la prisión ofrece al cristiano. Cualquier cosa le parece mejor que vivir en el siglo. Salvo que se haya decidido a hacer virtud de la necesidad, las palabras de Tertuliano convendrían más a miembros de una secta lucífuga que a cristianos normales, por muy perseguidos y acosados que se sientan.

«Comparemos —dice— si en la cárcel no adquiere el espíritu más de lo que pierde la carne... No ves ya dioses extraños ni te tropezas con sus representaciones, no participas ni siquiera con tu presencia pasiva en las fiestas de los gentiles, no te llegan los inmundos vapores de los sacrificios, no te ofende el clamor de los espectáculos que exaltan la atrocidad, el furor y la impureza. Escapas a los escándalos, a las tentaciones, a los malos recuerdos y a la misma persecución. La cárcel ofrece al cristiano lo que el desierto ofrecía a los profetas. También el Señor se apartaba con frecuencia a lugares solitarios para orar con más libertad y apartarse del siglo. Y fue en la soledad donde mostró su gloria a los discípulos. Quitémosle el nombre de cárcel y llamémosle retiro»<sup>158</sup>.

Este interesante texto, que podría explicar en alguna medida las motivaciones de muchos cristianos que siglo y medio más tarde irían al desierto para buscar allí la perfección evangélica, resulta muy representativo de un pensamiento no exento de grandeza y abnegación, para el que la convivencia equivale a temeridad y el compromiso prudente y hasta legítimo puede significar traición<sup>159</sup>.

Un parecido radicalismo encontramos en la postura de Tertuliano respecto a las riquezas. En las antípodas de Clemente Alejan-

155. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marcionem*, 3, 24, 8; 3, 31, 8.

156. Cfr. *Ibid.*, 5, 10; ID., *De Baptismo*, 10, 2; 18, 5.

157. *Ibid.*, *Ad Martyras*, 2.

158. *Ibid.*

159. W. H. C. FRIEND, *The Seniores Laici and the Origins of the Church in North Africa*, «JTS» 12 (1961) 283, observa que pueden hacerse comparaciones precisas entre las prescripciones de Tertuliano en *De Idololatria*, para evitar todo contacto con la sociedad pagana, y las que se recogen en el libro judío de la misma fecha *Abola Zara*, que es parte de la Mishna.

drino<sup>160</sup>, nuestro autor proclama la práctica imposibilidad de que un rico pueda salvarse. Pecado y riquezas se identifican. «Si el Reino de los cielos pertenece a los pobres, no pertenece a los ricos»<sup>161</sup>.

En el tema de las «dos ciudades», Tertuliano radicaliza, fiel a sus instintos y convicciones, la postura de confrontación que arranca del Pastor de Hermas (*vide supra*), y adopta una actitud muy diferente a la que encontramos en los Apologetas griegos. Mientras éstos apuntan hacia una armonización transigente entre el Estado y la Iglesia, los escritores africanos —especialmente Tertuliano— se hallan motivados por tendencias apocalípticas tardías y por una pneumatología correlativa.

Estas influencias les llevan a acentuar la oposición entre «Jerusalén» y «Babilonia» y a contemplar con agrado la perspectiva de una destrucción final de la sociedad no cristiana en el último día. «Nada es más ajeno a nosotros que el Estado»<sup>162</sup>. El Imperio romano no es para Tertuliano reflejo de ningún designio divino positivo. El profeta y el sacerdote son considerados sin excepción como intrínsecamente superiores al rey y al gobernante, bajo cualquier aspecto. La toga, símbolo de la *civitas*, es orgullosamente rechazada<sup>163</sup>.

He aquí un escritor singular que plantea con vigor y ocasionales destellos de belleza una concepción inquietante de la existencia y de la vocación cristianas. El ataque despiadado a la *mos maiorum*<sup>164</sup>, la declaración de guerra a todo lo que Roma representaba y defendía, el gozo en demostrar desprecio hacia las actividades usuales del mundo<sup>165</sup>, el repudio de la tradición literaria y filosófica clásicas<sup>166</sup> (aunque sea debido principalmente a consideraciones

160. Cfr. E. dal COVOLO, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene*, en *Per Foramen Acus*, Milano 1986, 79s.

161. TERTULIANO, *Ad Uxorem*, 8, 5.

162. ID., *Apologeticum*, 38, 3.

163. Cfr. DENIS van BERCHEM, *Le «De Pallio» de Tertullien et le conflict du christianisme et de l'Empire*, «Museum Helveticum» 1 (1944) 100-114.

164. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Nationes*, 2, 1.

165. Cfr. ID., *De Spectaculis*, 15.

166. Cfr. ID., *De Praescriptione*, 7; ID., *Apologeticum*, 46, 18. Cfr. R. BRAUN, *Tertullien et la philosophie paienne*, «Bulletin Asos. G. Budé» 2 (1971) 231-251.

antignósticas), explican en gran medida las reservas de la Iglesia hacia Tertuliano. Las objeciones principales contra sus libros no derivaron tanto de la presencia en ellos de falsas doctrinas que algunos pudieran contener en el plano dogmático<sup>167</sup>, como de una idea operativa de la Iglesia, entendida al modo de una sociedad exclusivista de santos, que rechazaba en la práctica toda convivencia y sintonía con el siglo.

Dentro de la visión de Tertuliano, la llamada vocacional cristiana efectuada por Dios en el bautismo impone a los hombres y mujeres que la reciben su desarraigo de la sociedad. El poder civil se concibe como un enemigo, la profesión y demás actividades civiles como rémora, y el matrimonio como obstáculo respecto al logro de la santidad y perfección cristianas.

José Morales  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

---

167. San Agustín *De Haer.*, 86, exculpa a Tertuliano de heterodoxia doctrinal.

