
«De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti
plebs adunata» (*De oratione dominica*, 23).
La unidad trinitaria como fundamento
de la unidad eclesial en Tertuliano
y Cipriano de Cartago

«*De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*»
(*De oratione dominica*, 23).
*The Trinitarian Unity as Foundation of the Ecclesial Unity
in Tertullian and Cyprian of Carthage*

RECIBIDO: 7 DE OCTUBRE DE 2010 / ACEPTADO: 17 DE DICIEMBRE DE 2010

Juan Antonio GIL-TAMAYO

Facultad de Teología
Universidad Navarra. Pamplona. España
jagil@unav.es

Resumen: En el África cristiana se desarrolla a lo largo de los siglos II y III toda una teología de la unidad de la Iglesia, que supone el primer gran intento de autocomprensión y explicitación de la misma identidad eclesial y de su misión. La Iglesia es vista como una *communio* radicada y fundada en la misma unidad y unicidad divina; obra del Espíritu Santo que crea la comunión de los hombres con las Personas divinas y, como su consecuencia, entre ellos, hasta constituir una verdadera *fraternitas* unida con el vínculo de la caridad. Tertuliano y Cipriano de Cartago son los dos más grandes exponentes de esta incipiente eclesiología de comunión.

Palabras clave: Iglesia, Tertuliano, Cipriano de Cartago.

Abstract: In Christian Africa, in the course of the 2nd and 3rd centuries, a complete theology of the unity of the Church develops, which becomes the first great attempt at self-comprehension and at specifying ecclesial identity and mission. The Church is seen as a *communio* rooted and founded in the same divine unity and uniqueness; work of the Holy Spirit, who creates the communion of men with the divine Persons and, as a consequence, among them, to constitute a true *fraternitas* united with the bond of charity. Tertullian and Cyprian of Carthage are the two highest exponents of this incipient communion ecclesiology.

Keywords: Church, Tertullian, Cyprian of Carthage.

Entre los siglos III y V se desarrolla en el seno de la iglesia africana un verdadero proceso de reflexión sobre la realidad eclesial, causado en gran medida por las fuertes tensiones de división que sufrió aquella comunidad en dicho periodo. Se configura así toda una teología de la unidad de la Iglesia, que podría ser calificada como el primer gran intento de autocomprensión y explicitación de la misma identidad eclesial y de su misión. Las figuras de Tertuliano, Cipriano de Cartago, Optato de Milevi y Agustín de Hipona representan los máximos exponentes del desarrollo y configuración de esta eclesiología de la unidad, que encuentra su manifestación concreta en la noción de «comunidad» entre los cristianos¹. La Iglesia es vista como una *communio* radicada y fundada en la misma unidad y unicidad divina; obra del Espíritu Santo que crea la comunión de los hombres con las Personas divinas y, como su consecuencia, entre ellos, hasta constituir una verdadera *fraternitas* unida con el vínculo de la caridad. Esta dimensión espiritual de la comunión eclesial, testimoniada por estos autores, se ve completada con sus manifestaciones visibles: la comunión de sacramentos, de fe, jerárquica, y en tantos ejemplos de la vida eclesial, de los cuales la comunidad africana de este periodo es un luminoso testimonio, baste mencionar la riqueza y frecuencia de los concilios africanos como expresión de la colegialidad episcopal.

Tertuliano, antes de su caída en el montanismo, afrontó el problema de la herejía, mostrando en el vínculo apostólico la condición de posibilidad para mantenerse en la comunión eclesial, y declarando como propio de la herejía su alejamiento de la fe y la doctrina apostólica. La Iglesia es, ante todo, esta comunión de doctrina y de vida, de tradición y de sacramentos, revelando así Tertuliano la dimensión visible de la comunión de la Iglesia, como verdadero criterio de discernimiento para defender su unidad. Después, en su periodo montanista, Tertuliano abandonará esta dimensión visible de la comunión, defendiendo sólo el aspecto espiritual de dicha comunión². Cipriano, por su parte, recoge las dos dimensiones abordadas por Tertuliano³ y las pro-

¹ Cfr. GROSSI, V., «L'iter della comunione ecclesiale nelle comunità di Tertulliano-Cipriano-Agostino», *Regno come comunione*, Torino: LDC, 1980, 59-100.

² Cfr. RANKIN, D., *Tertullian and the church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 53-116; DUNN, G. D., *Tertullian*, London: Routledge, 2004, 3-57.

³ Según comenta Jerónimo (cfr. *De viris illustribus*, 53), Cipriano consideraba a Tertuliano como su maestro. Tertuliano pudo morir hacia el 220, por lo que más que maestro físico lo fue en sus obras.

fundiza, desarrollando toda una eclesiología de comunión frente a los problemas cismáticos presentes en su tiempo⁴.

A. UNIDAD ECLESIAL Y TRINIDAD EN TERTULIANO

1. *La unidad trinitaria*

El término *unus* en la antigüedad podía significar una noción tanto aritmética como física. En el primer caso se hacía referencia a la unicidad como opuesta a pluralidad; en el segundo, a la cohesión interna en oposición a toda división. Tertuliano muy probablemente aprendió a hacer esta distinción de los estoicos⁵, y distinguió entre dos términos: el masculino *unus* (unicidad) y el neutro *unum* (unión-unidad), siendo la «unicidad» el significado más ajustado para el término *unitas* en nuestro autor. En el Cartaginés, a la hora de hablar de la Trinidad, el término *unitas* expresa ante todo la «unicidad» de Dios, es decir, su «singularidad» numérica. En su obra *Adversus Praxean* intenta buscar expresiones que integren la unidad y la trinidad de Dios, elaborando un vocabulario que permita superar el aparente contrasentido. Así, encontramos el siguiente texto: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo «son los tres una sola cosa (*unum*), no una persona única (*unus*), como está dicho: “Yo y el Padre somos una sola cosa” (Jn 10,30), en lo que concierne a la unidad de la substancia divina (*substantiae unitatem*), pero no a la simplicidad del número (*numeri singularitatem*)»⁶. Porque el ser de Dios es *unus* (único), las distintas Personas de la Trinidad son *unum* (están unidas). Gracias a la «unicidad» de la substancia divina (*substantiae unitas*), los tres forman una «unidad» sin confundirse en la singularidad numérica (*numeri singularitas*). La unidad trinitaria, en cuanto unión de las Personas, depende y es consecuencia de la unicidad entitativa del ser divino⁷.

⁴ Cfr. GRATAROLA, P., «Gli scismi de Felicissimo e di Novaziano», *Revue de la société historique* 38 (1984) 367-90; CURTI, C., «Lo scisma di Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate», en *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Conv. di Erice 3-8.12.1978, Messina: 1980, 313-333; DUNN, G. D., «Cyprian and His Collegae: Patronage and the Episcopal Synod of 252», *Journal of Religious History* 27 (2003) 1-13.

⁵ Cfr. SÉNECA, *Quaestionum naturalium* II,2,4.

⁶ *Adversus Praxean*, 25.

⁷ Cfr. BRISSON, J. P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris: Boccard, 1958, 38-40; BRAUN, R., *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, Paris: Études Augustiniennes, 1977, 66-72.

También en su obra eminentemente trinitaria *Adversus Praxean* Tertuliano dará cuenta de esa unidad trinitaria a la hora de hablar de la prolección del Hijo del Padre y que no introduce pluralidad en la monarquía divina, en su unidad. Para ilustrarla acude a una serie de ejemplos:

«Porque Dios emitió la Palabra (...) como la raíz el vástago, como el manantial el río y como el sol el rayo (...). Y no dudaría en llamar hijo sea al vástago de la raíz, sea al río del manantial, sea al rayo del sol, porque todo origen (*origo*) es generación, y todo lo que procede de un origen es fruto de la generación, con más motivo la Palabra de Dios (...). Sin embargo, el vástago no está separado de la raíz, ni el río del manantial, ni el rayo del sol, así tampoco la palabra de Dios. Por tanto, según el modo de estos ejemplos declaro que estoy hablando de dos: Dios y su Palabra, el Padre y su Hijo (...). Toda cosa que sale de otra debe necesariamente ser segunda respecto a aquella de la que deriva, pero no por esto está separada. Así como donde hay un segundo son dos, donde hay un tercero son tres. El tercero es el Espíritu de Dios y del Hijo, como el fruto producido del vástago es tercero respecto a la raíz, y el arroyo derivado del río es tercero respecto al manantial, y el punto al cual llega el rayo es tercero respecto al sol. Sin embargo, ninguna de estas cosas es diversa de su origen, del cual proceden sus propiedades. Del mismo modo la Trinidad, derivando del Padre a través de grados (*gradus*) unidos y juntos, no contradice de ninguna manera la monarquía⁸».

Este tipo de procedencia indica que se participa de la misma sustancia, no que exista subordinación de una derivación respecto a otra. Los *gradus*⁹ marcan el orden de sucesión de las Personas divinas, sin que eso implique di-

⁸ Proluit enim Deus sermonem (...) Sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium (...). Nec dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quos ex origine profertur progenies est, multo magis sermo Dei (...). Nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole discernitur, Sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum forum exemplorum formam profiteor me duos dicere: Deum et sermonem eius, Patrem et Filium (...). Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit Rius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio Sicut tertius a radice fructus ex frutece et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepiat: *Adversus Praxean* 8,5-7 (CCL 2 1167-1168). La traducción es nuestra.

⁹ DANÉLOU, J., *los orígenes del cristianismo latino*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006, 298-301.

ferencia de naturaleza o de sustancia: La Trinidad, a partir del Padre se despliega en grados unidos y juntos¹⁰. En el presente texto nuestro autor, al defender la unidad trinitaria, se apoya de manera especial en el término *origo*, en el «origen»: al hablar del origen, hace referencia al Padre, que es el que asegura la unidad divina, ya «que es la totalidad de la sustancia»¹¹, y al defender frente a Praxeas la distinción de Personas en la Trinidad, no afirma menos la «unicidad» de la sustancia divina, sino que la expresa con mayor fuerza acudiendo a las imágenes del sol, el árbol y la fuente¹².

2. «*Ecclesia spiritus*» / «*trium corpus*»

Junto a esta concepción de la unidad trinitaria aparece además en Tertuliano una relación directa de ésta con la Iglesia, tal como se puede apreciar en el estudio paralelo de dos pasajes de sus obras, uno perteneciente a su periodo premontanista y el otro a su etapa montanista. Así, en *De baptismo* 6,2, obra de su época católica, afirma:

«Porque si toda palabra se ha de apoyar en tres testigos, ¿cuánto más es también suficiente el trío de nombres divinos para dar confianza a nuestra esperanza?, pues, mediante la bendición [bautismal], tenemos de garantes de la salvación a los mismos que son testigos de la [profesión de fe]. Ahora bien, puesto que bajo el nombre de los Tres son garantizadas la testificación de la [profesión de] fe y la promesa de la salvación, necesariamente se añade la mención de la Iglesia, pues donde están los Tres (*ubi tres*), o sea, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, allí está la Iglesia (*ibi ecclesia*), que es el cuerpo de los Tres (*quae trium corpus est*)¹³».

¹⁰ Cfr. *Adversus Praxean* 8, 7.

¹¹ *Ibid.*, 9.

¹² Cfr. MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris: Aubier, 1966-69, 1062; URIBARRI, G., *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1999, 150ss.

¹³ Nam si in tribus testibus stabit omne verbum dei, quanto magis donum? Habebimus «de» benedictione eosdem arbitros fidei quos et sponsos salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum divinatorum. Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est: *De baptismo* 6,2 (CCL 1, 282). Traducción de VICASTILLO, S., *El bautismo, La oración* («Fuentes Patristicas» 18), Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

En este pasaje Tertuliano refleja la misma idea que utilizará más tarde en *De exhortatione castitatis* 7,3 (*ubi Tres, ibi ecclesia*), solamente que aquí le asigna una interpretación trinitaria¹⁴. Pero además llama a la Iglesia *trium corpus*, es decir, cuerpo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Para comprender el significado de esta expresión es preciso comparar este pasaje con un texto del *De pudicitia* 21,16-17, en el que aborda la cuestión del perdón de los pecados graves, ya en su periodo montanista:

«Pues la Iglesia, propia y principalmente (*proprie et principaliter*), es el mismo Espíritu (*ipse est spiritus*), en el cual está la Trinidad de la única divinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es él el que congrega a la Iglesia, a la que constituyó el Señor en tres (*in tribus*). Y así, desde ese momento, toda reunión de personas congregadas en la misma fe, sin importar su número, es reconocida como Iglesia por aquel que la ha fundado y consagrado. Y, por eso, la Iglesia perdonará los pecados, pero la Iglesia Espíritu (*ecclesia spiritus*), por intermedio de un hombre espiritual, y no la Iglesia colección de obispos (*ecclesia numerus episcoporum*). Se trata, en efecto, de un derecho y de una decisión que pertenece al Señor y no al servidor, a Dios mismo y no al sacerdote¹⁵».

En el texto el Cartaginés utiliza la fórmula que empleó en el *De fuga in persecutione* (*ecclesia in tribus*) para señalar que tres personas son suficientes para constituir una comunidad. Sin embargo, al igual que hizo en *De baptismo* 6, 2, vuelve a otorgarle un sentido trinitario. Es necesario apuntar la conveniencia de traducir el término *ecclesia spiritus* por «Iglesia Espíritu» y no por «Iglesia del Espíritu», es decir, se trata de un nominativo y no de un genitivo. El paralelismo con *ecclesia numerus episcoporum* muestra con claridad que *spiritus* debe entenderse como nominativo, que es el caso de *numerus*. De esta forma, la asimilación de *ecclesia* a *spiritus* se expresa todavía con más fuerza¹⁶.

¹⁴ Cfr. VERSTEGEN, R., «L'Église Dans l'oeuvre de Tertullien. Pour une réinterprétation», *Bijdragen* 35 (1974) 405.

¹⁵ Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis: *De pudicitia* 21,16-17 (CCL 2, 1328). La traducción es nuestra.

¹⁶ Cfr. BRAUN, R., «Tertullien et le montanisme: Église Institutionnelle et Église spirituelle», en *Approches de Tertullien, Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre (1955-1990)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992, 53.

El principal problema en la interpretación de estos dos pasajes es la complejidad del significado y de los usos que Tertuliano hace de los términos *corpus* y *spiritus*. Por eso la expresión *trium corpus* se esclarece si se la refiere a *spiritus*, que en el pasaje de *De pudicitia* 21,16-17 se identifica con la Iglesia. Es muy importante distinguir entre *spiritus* como Persona divina y *spiritus* como sustancia de la divinidad para comprender el sentido de estos pasajes, puesto que el Cartaginés emplea este término con ambos sentidos a lo largo de todas sus obras. En el caso del pasaje en estudio, *spiritus* no se refiere a la Persona del Espíritu Santo, sino que se trata del *spiritus* como realidad sustancial de Dios, la *substantia* o *corpus proprium* de la divinidad, según la concepción estoica del término *corpus*¹⁷ que Tertuliano utiliza en la elaboración de su teología. Para el estoicismo *corpus* es un concepto equivalente a sustancia¹⁸. Ya en *Apologeticum* 21,11 nuestro autor había dicho que la «sustancia propia del Logos es el espíritu». La definición de Jn 4,24: «Dios es Espíritu», citada varias veces por él¹⁹, le habría proporcionado el nombre de esta sustancia que asegura a todas las cosas su realidad propia. Este «espíritu» (*spiritus*) constituye la sustancia de Dios, su «cuerpo» (*corpus*). Debido a su naturaleza divina, la Iglesia puede ser llamada *trium corpus* en tanto que Ella es, como lo afirma el texto de *De pudicitia* 21,16-17, *spiritus*, es decir, participa de la sustancia espiritual de la que está constituida la Trinidad de una única divinidad y que asegura la unidad entre las Personas divinas. Por tanto, parece que ambas fórmulas, *trium corpus* y *spiritus*, se sobreponen exactamente para expresar y afirmar la trascendencia de la Iglesia.

En consecuencia, *ecclesia spiritus* designa a la Iglesia en su ser íntimo, que es la vida misma de Dios, mientras que *ecclesia numerus episcoporum* hace referencia a la misma Iglesia, no a otra, en su aspecto ministerial. El problema está en determinar la articulación de ambas dimensiones. Nuestro autor no se refiere a una Iglesia «invisible» o «espiritual», en contraposición a una Iglesia «visible» o «terrena», sino que está haciendo referencia a la ontología misma de la Iglesia: una realidad supramundana, pero presente en la historia. Así, si la Iglesia visible es presencia de la vida divina en la tierra, esta vida es la vida íntima de los Tres en la Trinidad. De ahí que la Iglesia Espíritu (*ecclē-*

¹⁷ Cfr. CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* I,6; SÉNECA, *Quaestionum naturalium* II,2,4; *Epistulae* 124.

¹⁸ DANIELOU, J., *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006, 185ss.

¹⁹ Cfr. *De oratione* 28,2; *Adversus Marcionem* II,9,3; *Adversus Praxean* 7,8; *De pudicitia* 21,1.

sia spiritus) sea la presencia de los Tres (*trium corpus*) en la Iglesia realizada históricamente²⁰.

B. LA COMUNIÓN TRINITARIA Y LA COMUNIÓN ECLESIAL EN CIPRIANO DE CARTAGO

En los textos del Obispo de Cartago²¹ se juega constantemente, a la hora de exponer la unidad de la Iglesia, tanto con los factores divinos de esa unidad como con la respuesta personal del cristiano a la unidad constitutiva de la Iglesia, dada y radicada en Dios: las obligaciones y el compromiso que comporta su aceptación, y que podemos entender como factores subjetivos de la unidad²². Nosotros vamos a detenernos en nuestro estudio en esos principios divinos de la unidad, en su origen trinitario, examinando la conexión entre el misterio trinitario y la unidad eclesial.

1. *El misterio trinitario en la unidad de la Iglesia*

De todos los escritos de Cipriano, quizás el texto más significativo a este respecto sea el que se encuentra en su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*, donde, defendiendo la necesidad de permanecer en la unidad de la Iglesia, afirma:

«Dice el Señor: “Yo y el Padre somos una sola cosa (*unum*)” (Jn 10,30). Y también está escrito del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo:

²⁰ Cfr. MATTEI, P., «Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie», *Revue des sciences religieuses* 75 (2001) 275-287.

²¹ En la utilización del texto latino de Cipriano, citaremos los tratados por la edición del *Corpus* de Viena: THASCI CAECILII CYPRIANI, *Opera omnia recensuit et commentario critico instruxit*, editado por HARTEL, G., (CSEL 3/1-3), Viena 1868-1871. Las cartas las citaremos por la edición de BAYARD, L., que mejora la edición de HARTEL, G.: *La correspondance de Saint Cyprien*, editado por BAYARD, L., 2 vols., 2 ed. Paris: Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budè, 1962. En las citas latinas, se señala entre paréntesis la edición utilizada y la página en la que se encuentra. La traducción de los textos, salvo que se indique alguna otra sugerencia, corresponde a la edición de CAMPOS, J.: SAN CIPRIANO, *Obras. Tratados, Cartas*. Edición bilingüe. Introducción y traducción de CAMPOS, J., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 241), 1964. En la citación de las obras de Cipriano emplearemos las siguientes abreviaturas: *Ep.* (*Epistolae*); *De unitate* (*De Catholicae Ecclesiae unitate*); *Ad Fort.* (*Ad Fortunatum*); *Test.* (*Testimoniorum libri tres*); *De orat.* (*De oratione Dominica*); *Bon. pat.* (*De bono patientiae*); *De habitu* (*De habitu virginum*); *Quod idola* (*Quod idola dii non sint*).

²² Cfr. MAYER, A. C., «Cyprian's Notion of Unity - an Ecumenical Aim?», *Studia Patristica* 46 (2010) 33-38.

“Y estos tres son una sola cosa (*unum*)” (1 Jn 5,8). ¿Y piensa alguno que esta unidad (*hanc unitatem*) que procede (*venientem*) de la firmeza divina (*divina firmitate*), que se apoya (*cohaerentem*) en enseñanzas celestiales (*sacramentis caelestibus*), puede disolverse en la Iglesia y escindirse por la discusión y el choque de voluntades? Quien no mantiene esta unidad no guarda la ley de Dios, no guarda la fe en el Padre y en el Hijo, no guarda su vida y salvación»²³.

Nuestro autor presenta, en primera instancia, la misma unidad trinitaria como argumento definitivo en defensa de la unidad-unicidad de la Iglesia. Para ello acude al texto de Jn 10,30, donde Cristo revela la identidad sustancial entre Él y el Padre²⁴, y al texto de 1 Jn 5,8²⁵. Este último versículo guarda una cierta dificultad, ya que en la carta de Juan no se encuentra referido a la Trinidad: «Porque tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres se reducen a uno solo (*tres unum sunt*)»²⁶ y, sin embargo, Cipriano lo asigna expresamente a las Personas divinas²⁷. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que nuestro autor lo considera un testimonio claro de la unidad de las Personas divinas. El término *unum* está haciendo referencia a la «unicidad» de la esencia divina.

²³ Dicit Dominus: «Ego et Pater unum sumus» (Io 10,30). Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: «Et tres unum sunt» (1 Io 5,8). Et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis caelestibus cohaerentem scindi in Ecclesia posse et voluntatum collidentium divortio separari? Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem: *De unitate*, 6 (CSEL 3/1, 215). Hemos variado la traducción de J. Campos.

²⁴ Este texto lo utilizará también Cipriano como testimonio de la unidad eclesial en *Ep.* 69, 5, 1, que estudiaremos más adelante.

²⁵ Al menos en un sentido libre, este texto lo vuelve a utilizar en *Ep.* 73, 12, 2: *cum tres unum sint*.

²⁶ 1 Jn 5,7-8.

²⁷ La Biblia africana hasta finales del siglo V parece ignorar este versículo como referido a la Trinidad. Tertuliano, en *Adversus Praxean*, 25, habla de *qui tres unum sunt*, pero no como un versículo de la Escritura, sino como un desarrollo del texto de Jn 10,30, que también cita como Cipriano. S. Agustín en ninguno de sus quince libros que dedica a la Trinidad alude a ese pasaje de la primera carta de Juan; además, en *Contra Maximinum*, 2, 22, 3, cita expresamente ese versículo sin que se aluda a la Trinidad: *Tres sunt testes, spiritus et aqua et sanguis; et tres unum sunt*, aunque lo entiende como una figura de la Trinidad. Sin embargo, la edición Sixto-Clementina de la Vulgata incluía un inciso, quedando el texto del modo siguiente: «Pues son tres los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo y estos tres son uno; y son tres los que dan testimonio sobre la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre y los tres coinciden en lo mismo». El texto en cursiva, conocido como el *comma* o inciso joaneó, dio origen a una polémica a finales del siglo XIX sobre su autenticidad. Parece ser que ese inciso fue introducido en España, hacia el siglo IV, en un escrito atribuido a Prisciliano. Cfr. D'ALÈS, A., *La théologie de Saint Cyprien*, Paris: Beauchesne, 1922, 42-45.

Pasa posteriormente a hablar de *hanc unitatem*; pero cabe entonces plantearse a qué *unitas* está aludiendo, si a la divina o a la de la Iglesia. Es imposible que se refiera a la unidad divina, ya que no cabe pensar que Cipriano se cuestione, ni siquiera como posibilidad, que la unidad divina pueda estar amenazada por *voluntatum collidentium divortio*²⁸, por la separación producida por voluntades humanas enfrentadas. Nuestro autor se está situando en otro plano, en este caso ha procedido de la unidad divina a la unidad eclesial, presentando la unidad divina respecto a la de la Iglesia como «ejemplo» o «imagen-tipo». Pero no se trata de un modelo que sea visto como término de una mera comparación; Cipriano va más allá, ya que está señalando el origen fundante de esa unidad de la Iglesia: la unidad misma de Dios, que es testimoniada en los pasajes de la Escritura que previamente citaba. Esa unidad de la Iglesia *de divina firmitate venientem*²⁹, procede, nace, tiene su origen en la misma «firmeza» de Dios, «consistencia» y «continuidad» que no es otra que el mismo *unum* divino³⁰.

La unidad de la Iglesia, prosigue diciendo el Obispo de Cartago, está unida a, se forma de, «las enseñanzas o preceptos divinos» (*sacramentis caelestibus*) que se recogen en los textos de la Escritura que ha citado previamente. Los textos de Jn 10,30 y 1 Jn 5,8, que exponen la doctrina trinitaria, son para nuestro autor verdadero testimonio divino (*sacramentum*) acerca de la unidad eclesial, auténtica manifestación de la voluntad divina sobre la propia Iglesia y su unidad, siendo la Trinidad presentada como «modelo» que ha de imitar la Iglesia en su unidad³¹. Así se entiende que afirme que quien no man-

²⁸ *Divortium* tiene el significado de «separación, variedad, desemejanza» (cfr. TERTULIANO, *De anima*, 7). *Collidere* viene a significar «enfrentar, chocar, hacer añicos contra» (cfr. *Ep.* 59, 14, 2).

²⁹ El verbo *venire* tiene el sentido en muchos casos de «nacer, producir, etc.», aludiendo a una causalidad eficiente. *Firmitas* expresa en este caso «la solidez, continuidad consistencia, firmeza» divina. Con este significado de «firmeza» encontramos *firmitas* en otros textos de Cipriano: *Bon. pat.* 15: *firmitas unitatis*; *Ep.* 67, 9, 3: *fidei vestrae firmitatem*; 70, 1, 2: *firmitatem catholicae regulae*.

³⁰ Cfr. DEMOUSTIER, A., «L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien», *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 581.

³¹ «El mayor sacrificio para Dios es nuestra paz, nuestra fraterna concordia, un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» (*De orat.* 23). Esta doctrina se encuentra también en el Vaticano II citando estas palabras de nuestro autor: «Así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido “por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”» (*Lumen gentium*, 4). Para Cipriano no se puede comprender la unidad de la Iglesia si no es en su enraizamiento en la unidad trinitaria. La Iglesia procede de la Trinidad y se estructura a su imagen. La comunión eclesial no es el simple resultado de la atención y la acción de los cristianos. Su origen se sitúa en la comunión trinitaria, su fundamento real. Cfr. RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, 66; 92-93.

tiene la unidad en la Iglesia, no guarda la *Dei legem*³², la disposición o mandato de Dios. El significado de «preceptos» es, según algunos autores, el más acertado en este texto para el término *sacramentis*³³; otros, sin embargo, consideran que con la expresión *sacramentis caelestibus* está aludiendo directamente a las Personas divinas, de tal forma que la unidad de la Iglesia se mantiene y conserva (*cohaerentem*) por la misma *unitas* de las tres Personas (*sacramentis caelestibus*), expresada en los textos de la Escritura³⁴.

Al margen de cuál sea la interpretación adecuada, lo cierto es que ese precepto de la unidad no es sin más una simple enseñanza divina de una norma a aceptar. Para Cipriano es tal la conexión entre el misterio divino y la unidad de la Iglesia, que llega a afirmar que no guardar la unidad es no tener la fe del Padre y del Hijo, es decir, la fe en el mismo misterio trinitario. Así expresa la profunda realidad de la Iglesia misma. Hay que tener en cuenta que nuestro autor no está estableciendo una relación analógica entre la unidad de la Iglesia y la comunión trinitaria, se trata más bien de una relación ontológica, una vez establecida la naturaleza de la Iglesia en dependencia con la unidad divina. Por ello, en Cipriano se da en ocasiones la equivalencia entre *cisma* (ruptura de la unidad de la Iglesia) y *heresia* (negación de la unidad de Dios)³⁵.

Los argumentos del origen divino de la unidad eclesial y de su testimonio en las Escrituras, parecen bastarle a Cipriano para afirmar la imposibilidad de romperla o destruirla. Si la unidad de la Iglesia procede de la indivisible unidad trinitaria, está vinculada a ella y se conserva por ella, jamás podrá ser mermada por las divisiones o rupturas humanas³⁶. La división engendra pluralidad, algo totalmente incompatible con la unicidad.

³² Son muy abundantes los textos donde nuestro autor refiere el término *lex* a Dios: como *lex evangelica* (Ep. 15, 1, 2; 20, 2, 2; 27, 4; 46, 1, 2; 63, 17, 2; 73, 7, 2; etc.); *lex divina/Dei* (Ep. 33, 1, 2; 45, 2, 3; 67, 1, 2; 67, 8, 2; 73, 19, 1; 74, 8, 2; etc.); *lex dominica/Domini* (Ep. 15, 1, 1; 16, 3, 2; 27, 2, 1; 27, 4; etc.).

³³ Cfr. DE GHELLINCK, J., DE BACKER, É., POUKENS, J. y LEBACQZ, G., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, I, *Les Anténicéens*, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924, 199-200.

³⁴ Cfr. DEMOUSTIER, A., «L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien», 580-581.

³⁵ Cfr. Ep. 3, 3, 2; 52, 4, 2; 59, 5, 1; 59, 9; 59, 14, 1; 66, 5, 1; 72, 1, 1; 74, 11, 1; *De unitate*, 3; 12; etc. El cismático es para Cipriano «enemigo de la paz del Señor y de la unidad divina (*divinae unitatis inimicus*)» (Ep. 69, 5, 1).

³⁶ La Iglesia «es única y no puede escindir-se (*una est et dividi non potest*)» (Ep. 74, 4, 2); «el pueblo de Cristo no puede dividirse (*Cbristi populus non potest scindi*)» (*De unitate*, 7); «la Iglesia católica es una y no puede escindir-se ni dividirse (*ecclesia catholica una esse nec scindi nec dividi*)» (Ep. 51, 2, 2); «no puede disolverse su unidad (*scindi unitas non potest*)» (*De unitate*, 23).

Para describir el estatuto ontológico de la Iglesia a la luz del misterio divino, su razón de ser, vemos cómo nuestro autor apela a la doctrina trinitaria, una doctrina que encuentra su inspiración inmediata en su maestro Tertuliano. El hecho de esta influencia lo confirma el evidente paralelismo de terminología e imágenes, aplicadas a la Trinidad y a la Iglesia, que se da entre ambos autores. Así, hablando Cipriano de la unidad de la Iglesia, dirá: «Asimismo es única la Iglesia, que se extiende sobre muchos por el crecimiento de su fecundidad, como son muchos los rayos del sol, pero una sola es la luz, y muchas son las ramas del árbol, pero uno solo el tronco clavado en tierra con fuerte raíz, y cuando de un solo manantial derivan muchos arroyos, (...), con todo una sola es la fuente en su origen»³⁷.

En el texto anterior se utilizan las imágenes del sol, del árbol y de la fuente, imágenes que ya utilizó anteriormente Tertuliano, tal como vimos más arriba, para referirse a la unidad trinitaria³⁸. La comprensión del maestro africano de la unidad divina ha tenido una clara influencia en la idea de la unidad eclesial forjada por Cipriano. Cuando nuestro autor trata de fundamentar su tesis sobre la *unitas* de la Iglesia en el texto que estamos comentando, lo hace remitiendo a la *unitas* divina, dando la impresión de que se apoya en el texto anterior de Tertuliano. Así lo demuestra el paralelismo de ambos textos: la utilización de la cita de Jn 10,30 y la expresión *tres unum sunt*. La revelación bíblica de que las Personas divinas son *unum*, una sola cosa, y que Tertuliano fundamenta en la unicidad de la substancia divina, determina la posición de Cipriano para afirmar que la *unitas* de la Iglesia descubre su fundamento en la «solidez» y «firmeza» propia de Dios (*de divina firmitate venientem*), en la indisolubilidad y consistencia de la vida intratrinitaria. Hay solamente una Iglesia. Una y única. Con una unidad que, tal como afirma Firmiliano, es «efecto de la unidad divina»³⁹.

³⁷ *De unitate*, 5. Cfr. FOLGADO, S., «La catolicidad, fórmula de identificación de la Iglesia en San Cipriano», *La Ciudad de Dios* 202 (1989) 610.

³⁸ Cfr. *Adversus Praxean*, 8 y 22. Otro paralelismo se encuentra, ya en cuanto a la terminología, entre el *oconomiae sacramentum quae unitatem in trinitate disponit* de Tertuliano (*Adversus Praxean*, 2, 4) y el *sacramentum semel traditum divinae dispositionis et catholicae unitatis* de Cipriano (*Ep.* 45, 1, 2). Cfr. FOLGADO, S., «Estructura sacramental de la Iglesia según san Cipriano», *La Ciudad de Dios* 195 (1982) 202-203; SEAGRAVES, R., *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1993, 49.

2. La «unitas» trinitaria como causa ejemplar de la unidad de la Iglesia

En la carta 69, volvemos a encontrar un texto significativo respecto a la unidad eclesial y su vinculación con la Trinidad, acudiendo de nuevo Cipriano a la cita de Jn 10,30 para fundamentar su doctrina y añadir nuevos matices:

«Por esto el Señor, dándonos a entender (*insinuans nobis*) la unidad (*unitatem*) que procede de la autoridad divina (*de divina auctoritate*), dispone (*ponit*) y dice: “Yo y el Padre somos una cosa (*unum*)” (Jn 10,30). Y aplicando (*redigens*) esa unidad a su Iglesia, insiste diciendo: “Y habrá un solo rebaño y un solo pastor” (Jn 10,16)»⁴⁰.

Es la doctrina trinitaria la que vuelve a presentarse como fundante de la unidad de la Iglesia; el *unum* divino, la *substantiae unitas* de la que hablaba Tertuliano, la unicidad de la substancia divina recogida en el texto de Jn 10,30, reaparece de nuevo sancionando la unidad eclesial. Para Cipriano, es Dios mismo el que «fija» (*ponit*) esa unidad en la Iglesia, siendo su causa eficiente real; pero el verbo *ponere* tiene también el significado de «disponer», de tal forma que podemos interpretar la unidad de la Iglesia como objeto de un «plan» divino, con su correspondiente carácter preceptivo. Dios «dispone» la unidad para su Iglesia, y ello se «revela» (*insinuans nobis*) en el texto de Jn 10,30 en el que se nos habla de la unidad divina: la Iglesia ha de imitar en su unicidad el *unum* de su origen divino. La unidad de Dios es así vista también por nuestro autor como causa ejemplar de la unidad eclesial.

Cipriano deja claro que esa unidad *de divina auctoritate venientem*, procede de la *auctoritas*⁴¹ de Dios, y que, por tanto, tiene un origen divino; un

³⁹ *Ep.* 75, 3, 3. Los que se apartan de la unidad de la Iglesia, afirma Firmiliano, «experimentarán el juicio del Señor, según su mérito, porque se alejan de las palabras del que ruega al Padre por la unidad, diciendo: «Padre, haz que como yo y tú somos uno, así éstos estén en nosotros» (Jn 17,21)» (*Ep.* 75, 3, 4).

⁴⁰ «Et idcirco Dominus insinuans nobis unitatem de divina auctoritate venientem ponit et dicit: “Ego et pater unum sumus” (Io 10,30). Ad quam unitatem redigens ecclesiam suam denuo dicit: “Et erit unus grex et unus pastor” (Io 10,16)», *Ep.* 69, 5, 1 (Bayard, 242).

⁴¹ El término *auctoritas* significa «la propiedad, la cualidad» (valor del sufijo *-tas*) del *auctor*, o sea, de quien es capaz de *augere*, de «acrecentar, de hacer crecer, de desarrollar, de hacer prosperar, de dar vigor, seguridad, firmeza». Es la fuerza de quien consigue sus objetivos por su propio peso, por su valía interior, sin necesidad de recurrir a medios externos. Cipriano hablará en otra ocasión de la *auctoritas divina* (*Ep.* 67, 4, 1), y también aplica el término a Jesucristo (cfr. *Ep.* 66, 10,1; *De unitate*, 4), a la palabra de Dios y a la Escritura (cfr. *Ep.* 7, 8, 1; *Ad*

principio que con insistencia, incluso siguiendo la misma estructura sintáctica en las expresiones, repetirá en otras ocasiones: la unidad de la Iglesia procede «de institución divina (*de divinae dispositionis ordinatione venientem*)»⁴², «de la ley divina (*de divina lege venientem*)»⁴³, «del poder-firmeza divino (*de divina firmitate venientem*)»⁴⁴, «de arriba, es decir, del cielo y del Padre (*de superiore parte venientem, id est, de caelo et a Patre*)»⁴⁵. Y si hasta ahora nuestro autor nos ha hablado, en el texto que estamos comentando, de la ley o precepto de la unidad, mostrando para ello la misma unidad divina (Jn 10,30) como fundamento que la justifica y exige, pasa posteriormente a señalar que esa unidad eclesial es fruto de la causalidad eficiente divina: es el Señor el que «hace pasar hacia» la unidad, «revierte a» la unidad, «aplica» (*redigens*)⁴⁶ la unidad a su Iglesia, lo cual Cipriano ve expresado en el texto de Jn 10,16, en el que se habla de la unicidad del rebaño y del pastor.

Es interesante advertir la continuidad que se da entre el anuncio y revelación de la unidad (*insinuans*) y su realización efectiva en la Iglesia (*redigens*); la correspondencia que se da entre la unicidad divina, tal como se recoge en el texto de Jn 10,30, y su expresión visible en la unicidad de la Iglesia: un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16). Cipriano, a la hora de dar cuenta de la unidad de la Iglesia, apela al origen: la unidad trinitaria, su causa eficiente, ejemplar y final. De este modo, la unidad de la Iglesia es «signo visible» (*sacramentum*) de la misma unidad trascendente y divina (*unitatis*). La expresión *sacramentum unitatis* referida a la unidad eclesial, encuentra en el presente texto toda su justificación significativa en el vocabulario de Cipriano⁴⁷.

Fort. 3), más concretamente al Evangelio (cfr. *Ep.* 73, 15, 2). Cfr. GUERRA, M., «Origen divino de la “auctoritas” y de la “potestas” y su colación a los sacerdotes según San Cipriano», *Teología del sacerdocio* 9 (1977/78) 316-317.

⁴² *Ep.* 72, 1, 1.

⁴³ *Ep.* 74, 8, 2.

⁴⁴ *De unitate*, 6.

⁴⁵ *Ibid.*, 7.

⁴⁶ El verbo *redigo* tiene el significado de «hacer pasar a, hacer revertir a», con un significado de «aplicar» y, por tanto, expresa una clara causalidad eficiente. Pensamos que este sentido es el más adecuado en este texto, aunque este verbo también puede significar «hacer volver a», con lo cual cabe una interpretación también posible: el Señor «hace volver» a su Iglesia a una unidad originaria y fontal, a la misma unidad divina. La unidad de Dios se nos presentaría de este modo no sólo como causa eficiente, sino también como causa final de la unidad de la Iglesia.

⁴⁷ Cfr. GIL-TAMAYO, J. A., «La Iglesia como “sacramentum unitatis” en Cipriano de Cartago», *Scripta Theologica* 39 (2007/2) 337-367.

3. *La «vestis Domini»: el carácter indivisible de la unidad de la Iglesia*

La Iglesia no es otra cosa, en el pensamiento del Obispo de Cartago, que la comunicación de la misma vida trinitaria; «una» con la misma unidad de Dios y, en consecuencia, «única» como Dios es único. La unidad fenoménica, visible, exigida por Cipriano para todos los fieles, es consecuencia de la unicidad entitativa, absoluta, de la Iglesia, que se funda en la indivisión consubstancial, transcendente, del ser divino.

Esta convicción, tan fuertemente arraigada en nuestro autor, es la que le lleva a afirmar en su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*:

«¿Quién, por tanto, va a ser tan malvado e infiel, quién tan demente con locura (*furore*) de discordia, que llegue a creer que puede escindir-se, o que se atreva a romper la unidad de Dios (*unitatem Dei*), la túnica del Señor (*vestem Domini*), la Iglesia de Cristo (*Ecclesiam Christi*)?»⁴⁸.

De nuevo vuelve Cipriano a afirmar la imposibilidad de romper la unidad eclesial, tal como hemos encontrado en otros textos. En esta ocasión califica como «locura» (*furore*) tal pretensión, término que emplea también en otras ocasiones para referirse a todos los que atentan contra la unidad⁴⁹. La razón fundamental de la permanencia de esa unidad se encuentra en su participación en la misma unidad de Dios. Pretender dividir la Iglesia de Cristo (*Ecclesiam Christi*), romper su unidad, es para Cipriano como pretender romper la misma unidad divina (*unitatem Dei*)⁵⁰. De este modo se comprende que considere un gran pecado toda actitud cismática, como afirma en otro texto comentando Jn 17,20-21, en el que también identifica la unidad divina con la eclesial: «Mirad cuál fue el deseo del que rogaba por nosotros: que así como el Padre y el Hijo son una cosa (*unum*), también tengamos la misma unidad (*in ipsa unitate maneamus*), de modo que puede sacarse de aquí qué gran pecado comete el que rompe la unidad (*qui unitatem scindit*) y la paz, por cuya

⁴⁸ Quis ergo sic est sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore vesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, vestem Domini, Ecclesiam Christi?: *De unitate*, 8 (CSEL 3/1, 216). Hemos variado la traducción de J. Campos.

⁴⁹ Cfr. *Ep.* 41, 2, 1: *temerario furore*; 43, 5, 2: *humano furore*; 52, 4, 2: *in furore schismaticis et haereticis*; 60, 4: *furore discordiae*.

⁵⁰ Así parece desprenderse también de las palabras de Firmiliano al hablar de los que se han separado de la unidad de la Iglesia: «... de nada sirve que algunos estén próximo y juntos con los cuerpos, si disienten en el espíritu, puesto que no pueden unirse las almas de ninguna manera, si se apartaron de la unidad de Dios (*se a Dei unitate dividerint*)» (*Ep.* 75, 3, 3).

conservación rogó el Señor, pues quiere que viva su pueblo con ella, sabiendo que no tiene lugar en el reino de Dios la discordia»⁵¹. El mismo *unum* divino es el que el Señor quiere para su Iglesia.

Pero en el texto que estamos comentando aparece un elemento más en correlación con la *unitas Dei* y la *Ecclesia Christi*; se trata de la *vestis Domini*, de la túnica de Cristo, que para Cipriano representa la unidad misma de la Iglesia: «Indivisa, de una pieza, bien tejida, significa la indisoluble concordia de nuestro pueblo, de los que nos revestimos de Cristo (*qui Christum induimus*)»⁵². Pensamos que en la correlación que presenta nuestro autor, con la expresión *vestis Domini* no está haciendo referencia ni a la materialidad de la túnica, ni a su carácter figurativo de la unidad eclesial sin más, sino al *induere Christum*⁵³. Anteriormente Cipriano había afirmado que todo cristiano recibe la túnica de Cristo⁵⁴, con un sentido de «revestirse» del mismo Cristo, y que «no puede poseer la túnica de Cristo quien rompe y divide a la Iglesia de Cristo»⁵⁵. Es clara la vinculación del *vestis Domini* con la unidad, pero nuestro autor recoge en ese término un contenido más amplio, que vamos a tratar de explicitar en el texto que estamos comentando.

¿Qué está expresando el Obispo de Cartago con la sucesión de términos *unitas Dei*, *vestis Domini*, *Ecclesia Christi*, a la hora de hablar de la unidad eclesial? Pensamos con A. Demoustier⁵⁶ que el modo más adecuado de entender esta correlación es el siguiente: De la misma forma que la unidad divina (*unitas Dei*) se manifiesta como el origen y fundamento real del precepto y de la estructura unitaria de la Iglesia (*Ecclesia Christi*), esta misma ley y estructura ponen de manifiesto la presencia efectiva de esta unidad divina ligada a la mediación de Cristo (*vestis Domini*). Si se comprende la Iglesia como verdadero *sacramentum unitatis*, ella misma nos revela la presencia del mediador, de aquél que ha «revestido» la misma unidad divina. La túnica significaba la uni-

⁵¹ *De orat.* 30.

⁵² Cfr. *De unitate*, 7.

⁵³ La expresión *induere Christum* es frecuente en Cipriano al referirse a los cristianos: *De unitate*, 1: *qui Christum sapientiam Dei Patris induimus*; *De habitu*, 13: *indutae Christum*; *Bon. pat.* 9: *in Christo sumus, si ipsum induimus*; etc. Cfr. TERTULIANO, *De resurrectione carnis*, 19: *cum eum in baptisate induerint*.

⁵⁴ La túnica del Señor «... la recibe íntegra y la posee incorrupta e indivisa quien se haya revestido de Cristo (*quis Christum indueret*)» (*De unitate*, 7). Cfr. Ga 3,27; Rm 13,14.

⁵⁵ *De unitate*, 7.

⁵⁶ Cfr. DEMOUSTIER, A., «L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien», *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 583.

dad «que viene del cielo y del Padre»⁵⁷, y el primero que la viste es Cristo; es «la túnica del Señor Jesucristo»⁵⁸.

Éste parece ser el vocabulario preferido por Cipriano a la hora de exponer su cristología: apoyarse en el verbo *induere*⁵⁹. Así es como presenta a Cristo, por ejemplo, en su tratado *Quod idola non sunt dii*, después de decir que «Éste descenderá al seno de una virgen, se revestirá de carne por obra del Espíritu Santo (*carnem Spiritus sanctus induitur*)»⁶⁰: «Éste es nuestro Dios, éste es Cristo, quien, como mediador entre los dos, se reviste del hombre (*hominem induit*) para llevarlo al Padre»⁶¹.

El Hijo se reviste de la humanidad y el hombre se reviste de Cristo. Así, en el contexto de su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*, Cipriano presenta la *vestis Christi* como signo revelador de la unidad divina «invistiendo» a la humanidad en la persona de Cristo, así como el valor sagrado de la unidad de la Iglesia. El punto de partida de la eclesiología de Cipriano se sitúa en la unidad trinitaria, pero ahí entra en juego también su cristología. Por ello, a la hora de argumentar sobre la *unitas* de la Iglesia, nuestro autor señala los elementos activos que la fundamentan en perfecta correlación⁶²:

- La Trinidad, la unidad divina como «origen»: *Unitas Dei*.
- Cristo como «encarnación» de la unidad divina: *Vestis Domini*.
- La Iglesia como *sacramentum unitatis*, «signo revelador» de esa unidad divina: *Ecclesia Christi*.

La razón fundamental que mueve al Obispo de Cartago en la elaboración de su eclesiología es, sin duda alguna, la defensa de la unidad de la Iglesia frente a todas las posturas cismáticas con las que tuvo que enfrentarse. Le urgía la necesidad de encontrar un fundamento que justificase el carácter de la unidad eclesial, «un criterio de verdad» que «discrimine nuestras intenciones y mentalidad» y sobre el cual «resplandece con nítida luz la fe de los escogidos»⁶³. Ese fundamento lo va a encontrar Cipriano apelando al origen, porque «el origen asegura la permanencia de la unidad (*unitas servatur*

⁵⁷ *De unitate*, 7.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Cfr. TERTULIANO, *Adversus Praxean*, 12 y 27.

⁶⁰ *Quod idola*, 11.

⁶¹ *Quod idola*, 11. Lo mismo encontramos en *Bon. pat.* 6: *Dei filius carnem hominis induere*.

⁶² Cfr. FOLGADO, S., «Estructura sacramental de la Iglesia según san Cipriano», *La Ciudad de Dios* 195 (1982) 220.

⁶³ *De unitate*, 10.

in origine)»⁶⁴. Anteriormente, tal como vimos, Tertuliano había acudido también al origen en su defensa de la unidad trinitaria, y lo hacía en *Adversus Praxean* 8 en unos términos equivalentes a los de nuestro autor. Cipriano, por su parte, no hace más que seguir este mismo criterio⁶⁵ pero aplicándolo a la unidad eclesial: acudir al origen, un origen que no es otro que el mismo *unum* divino⁶⁶. Dado que el origen es único, no cabe hablar de separación ni de división en la Iglesia. Es el origen el que hace la unidad, y los que se apartan de la unidad se apartan de ese origen. De este modo, para nuestro autor, la Trinidad es el fundamento real de la unidad característica de la Iglesia católica, de la unidad que se manifiesta en la unicidad de la comunión de todos los que dependen de un mismo origen.

En su carta 73, en el contexto de la controversia sobre el rebautismo, encontramos un texto en el que se pone en relación directa el misterio trinitario y la *communio* en la Iglesia. Para Cipriano no cabe identificar el bautismo de los herejes y el que se administra en la Iglesia, y la razón que aporta es clara, porque:

«..., con los cuales no tenemos común (*communis*) ni el Padre (*pater Deus*), ni el Hijo (*filius Christus*), ni el Espíritu Santo (*Sanctus Spiritus*), ni la fe, ni la misma Iglesia»⁶⁷.

El misterio trinitario, en toda su profunda relación con la unidad de la Iglesia, es visto aquí por nuestro autor desde la perspectiva de los miembros de la Iglesia. Tal como se advierte en el texto, la Trinidad funda la *communio* (participación común) que se da entre los cristianos, ya que es el centro de lo que se participa en común (*communis*) y rasgo definitorio y distintivo de la propia Iglesia. Los herejes carecen de esa común participación. La comuni-

⁶⁴ *Ibid.*, 5.

⁶⁵ «... inde surgat actus nostri ratio unde et ordo et origo surrexit»: *Ep.* 74, 10, 3 (Bayard, 287). Cfr. BRISSON, J. P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sèvre à l'invasion vandale*, Paris: Boccard, 1958, 42-43.

⁶⁶ Cfr. DAVIDS, A., «Una o ninguna. La doctrina de Cipriano sobre la Iglesia y la Tradición», *Concilium* 71 (1972) 45-46.

⁶⁷ «..., cum quibus nec pater Deus nec filius Christus nec Sanctus Spiritus nec fides nec ecclesia ipsa communis est»: *Ep.* 73, 21, 3 (Bayard, 276). Cipriano reserva habitualmente el nombre de *Deus* para hablar del Padre (*Ep.* 73, 22, 2: *Dei patris et Christi et Spiritus Sancti*; *Ad Fort.* Praef. 4: *Deus et Christus eius*; etc.), aunque en una ocasión lo reivindica expresamente para el Hijo (2 *Test.* 6: *Quod Deus Christus*). Cfr. D'ALÈS, A., *La théologie de Saint Cyprien*, Paris: Beauchesne, 1922, 2.

cación trinitaria acontece en la Iglesia, y sólo en la medida en que se forma parte de la Iglesia se participa de esa comunicación divina. Además de la Trinidad, el Obispo de Cartago presenta también la fe⁶⁸, aquello que se confiesa y conoce, y la Iglesia como elementos constitutivos de la misma *communio* eclesial. Es la misma doctrina que encontramos en 1 Jn 1,3: «lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión (*communione*) con nosotros. Y esta comunión nuestra (*communio nostra*) es con el Padre y con su Hijo Jesucristo». En definitiva, el origen, la causa, el fundamento último de la *communio* en la Iglesia, está en Dios, en su misterio trinitario⁶⁹.

Como bien se puede advertir por todo lo visto, en Cipriano no se da una eclesiología en la que sólo se perciba la dimensión visible de la Iglesia, relacionada directamente con el orden jerárquico o con los vínculos fraternales entre los cristianos. La Iglesia se refleja ante todo en sus escritos como signo (*sacramentum*) de la *unitas* transcendente y divina, una unidad que es causa eficiente, ejemplar y final de la unidad eclesial. Para Cipriano, la unidad es una realidad viva, es la unidad de Cristo, la unidad del Señor, la unidad absoluta, la misma unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y por Cristo, de la Trinidad a la Iglesia⁷⁰.

⁶⁸ Cfr. Flm 6 y 17.

⁶⁹ Cfr. TILLARD, J. M. R., *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de Comunión*, Salamanca: Sígueme, 1991, 171.

⁷⁰ Cfr. MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, II, Paris: Desclée de Brouwer, 1951, 20-24.

Bibliografía

- BRAUN, R., *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1977.
- BRAUN, R., «Tertullien et le montanisme: Église Institutionnelle et Église spirituelle», en *Approches de Tertullien, Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre (1955-1990)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- BRISSON, J. P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris: Boccard, 1958.
- CARPI, A., *Cipriano di Cartagine: il vescovo nella chiesa*, Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2006.
- CURTI, C., «Lo scisma di Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate», *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Conv. di Erice 3-8.12.1978, Messina: 1980, 313-333.
- D'ALÈS, A., *La théologie de Saint Cyprien*, Paris: Beauchesne, 1922.
- DANIÉLOU, J., *los orígenes del cristianismo latino*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006.
- DAVIDS, A., «Una o ninguna. La doctrina de Cipriano sobre la Iglesia y la Tradición», *Concilium* 71 (1972) 43-49.
- DE GHELLINCK, J., DE BACKER, É., POUKENS, J. y LEBACQZ, G., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, I, *Les Anténicéens*, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924.
- DEMOUSTIER, A., «L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien», *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 554-588.
- DUNN, G. D., «Cyprian and His Collegae: Patronage and the Episcopal Synod of 252», *Journal of Religious History* 27 (2003) 1-13.
- DUNN, G. D., *Tertullian*, London: Routledge, 2004.
- DUVAL, Y., *Les crébétientés d'ocident et leur évêque au IIIe siècle: plebs in ecclesia constitua, Cyprien, ep. 63*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2005.
- FOLGADO, S., «Estructura sacramental de la Iglesia según san Cipriano», *La Ciudad de Dios* 195 (1982) 189-222.
- FOLGADO, S., «La catolicidad, fórmula de identificación de la Iglesia en San Cipriano», *La Ciudad de Dios* 202 (1989) 593-611.
- GIL-TAMAYO, J. A., «La Iglesia como "sacramentum unitatis" en Cipriano de Cartago», *Scripta Theologica* 39 (2007/2) 337-367.

- GRATTAROLA, P., «Gli scismi de Felicissimo e di Novaziano», *Revue de la société historique* 38 (1984) 367-90.
- GROSSI, V., «L'iter della comunione ecclesiale nelle comunità di Tertulliano-Cipriano-Agostino», *Regno come comunione*, Torino: LDC, 1980.
- GUERRA, M., «Origen divino de la “auctoritas” y de la “potestas” y su colación a los sacerdotes según San Cipriano», *Teología del sacerdocio* 9 (1977/78) 307-344.
- MATTEI, P., «Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie», *Revue des sciences religieuses* 75 (2001) 275-287.
- MAYER, A. C., «Cyprian's Notion of Unity – an Ecumenical Aim?», *Studia Patristica* 46 (2010) 33-38.
- MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, II, Paris: Desclée de Brouwer, 1951.
- MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris: Aubier, 1966-69.
- RANKIN, D., *Tertullian and the church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- TILLARD, J. M. R., *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de Comunión*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- URIBARRI, G., *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1999.
- VERSTEGEN, R., «L'Église Dans l'oeuvre de Tertullien. Pour une réinterprétation», *Bijdragen* 35 (1974) 393-410.