

Influencia de la Iglesia de Cartago en las Iglesias Hispanas (A propósito de un artículo de J. M.^a Blázquez)

MANUEL SOTOMAYOR

RESUMEN.—Como continuación de la controversia sobre el supuesto «origen africano del cristianismo hispano», se insiste aquí de nuevo en la imposibilidad de atribuir un origen único a las diferentes Iglesias que fueron fundándose en las provincias romanas de la Península Ibérica. Se vuelve a insistir igualmente en que los argumentos en favor de que tal tesis se proponen, sólo probarían en todo caso influencias, pero no necesariamente origen. Por último y principalmente, se analiza el nuevo argumento propuesto recientemente por J. M.^a Blázquez, según el cual, la disciplina practicada por las Iglesias de Mérida y de León-Astorga, en el caso de los obispos apóstatas Basilides y Marcial, era una disciplina propia de Cartago y contraria a la practicada en Roma. Pero la carta 55 de Cipriano contradice expresamente esta opinión, porque en ella —como también en un párrafo de la carta 67— explica expresamente que esa práctica era común a las Iglesias de Roma y de Cartago y a «todos los obispos del mundo».

El tema de estas consideraciones es otra vez el de los supuestos orígenes africanos del cristianismo hispano. El título puede ser que no lo refleje con claridad, al menos a primera vista, precisamente porque cada una de las palabras han sido elegidas casi como resumen de todo el contenido. En efecto, creo que, por una parte, ya va siendo hora de evitar el concepto de «orígenes» y limitarnos al más modesto y único probado de «influencia»; por otra parte, me parece que «cristianismo africano» es un concepto demasiado amplio e indefinido, que se presta a resolver y confundir regiones y circunstancias tan diferentes entre sí como el Africa proconsular y la Mauritania tingitana. Lo mismo se ha de decir del «cristianismo hispano». No creo que en nuestros días exista ningún historiador que concibiera Hispania, ni mucho menos el cristianismo, como un bloque unitario. No se puede comprender, por consiguiente, qué significado pueda darse a ese «cristianismo hispano» al que, sin ser unitario ni como cristianismo ni como hispano, se le quiere buscar un origen único. Las comunidades cristianas que iban surgiendo en diferentes ciudades de nuestra Península eran otras tantas Iglesias hispanas que, por mucha conciencia que poseyesen de comunión entre sí y con las demás Iglesias del Imperio, vivían cada una su propia vida y procedían cada una de los primeros transmisores del

evangelio llegados a cada ciudad y no de ninguna misión venida de África o de Roma con el encargo en exclusiva de fundar la Iglesia en lo que muchos siglos después se llamará España.

Creo que hay una razón histórica que explica, aunque no justifica, este extraño hecho del mantenimiento todavía del equivoco anacronismo del origen único de nuestro cristianismo. M. C. Díaz y Díaz, en su importante trabajo «En torno a los orígenes del cristianismo hispánico»¹, recuerda oportunamente al principio, refiriéndose sobre todo al pasado, que «en buena parte, la exarcebación de la discusión en torno a las primeras actividades del cristianismo en la Península proviene del deseo, hondo y acuciante, de presentar una Iglesia cuyos remotos orígenes empalman inmediatamente con los apóstoles»². Ahí está la clave. Una nación que se preciase no podía permitir que su cristianismo no procediese de algún Apóstol. A este prurito infantil de ascendencia apostólica servía de base y sustento la idea simplista de una Iglesia perfectamente estructurada desde sus mismos comienzos, capaz de ser transplantada de una nación a otra por obra y gracia de alguno de los discípulos de Cristo o de sus inmediatos enviados.

El deseo de apostolicidad directa encontró en Santiago su primera configuración en forma de leyenda, aceptada generalmente durante siglos como realidad histórica. Paralelamente a la tradición nórdica santiaguista surge la leyenda del sur; la de los siete varones ordenados en Roma por los Apóstoles para que implantasen el cristianismo en Hispania; leyenda, esta última, que en tiempos posteriores se trató de armonizar con la de Santiago.

Cuando el progreso en los métodos de investigación histórica debilitan la credibilidad de ambas explicaciones, la atención se concentra en el manifestado deseo de San Pablo de venir a Hispania. Por fin, una vez eliminada la necesidad de acudir a la figura única de un supuesto Apóstol evengelizador de España, Díaz y Díaz, en 1967, apoya sus investigaciones en documentos históricos sólidos, con la intención de «estudiar el cristianismo en la Península, en los primeros tiempos»³. Sin extender sus conclusiones más allá de lo permitido por los argumentos, Díaz y Díaz habla prudentemente de «un *contacto* profundo y redical entre la iglesia española y la africana»⁴. Se mantiene aún el concepto de dos bloques unitarios y el «origen» único⁵, aunque en cierto momento se matice sabiamente al sugerir que el «cristianismo hispano» pueda haber sido aprendido «en Roma quizá, pero también, con más frecuencia, en la África cristiana y gloriosa»⁶.

1. En: *Las raíces de España* (Madrid 1967) pp. 423-433.

2. *Ibid.* 423.

3. *Ibid.* 434.

4. *Ibid.* 441.

5. *Ibid.* 443.

6. *Ibid.* 443.

A partir de este documentado trabajo, otros historiadores han vuelto sobre los mismos argumentos y han aportado otros nuevos que parecen confirmar el influjo africano en Hispania. Pero, en vez de ganarse en precisión, desarrollando las matizaciones de Díaz y Díaz y distinguiendo cada vez más entre influjos y origen, se ha dado un paso atrás, según creo, con afirmaciones rotundas que a veces están en abierta contradicción con una idea cada vez más clara y a veces exagerada, de la autonomía de cada Iglesia local y de la variedad e independencia de los diversos influjos que pueden advertirse tanto en los textos como en los restos arqueológicos en que se basa nuestro conocimiento del cristianismo en Hispania.

Movidos por los importantes argumentos de Díaz y Díaz y de J. M.^a Blázquez principalmente⁷, no pocos han llegado a considerar casi como verdad adquirida «el origen africano» de «nuestro cristianismo». Me incluyo en este grupo, por lo que al pasado se refiere, ya que, algunos años después, cambié de opinión. Lo que me hizo caer en la cuenta de la necesidad de una mayor precisión en los términos mismos en que se planteaba el problema, y de mayor prudencia en las conclusiones que se sacaban de los argumentos aducidos, fue precisamente la especial atención que hube de prestar a los citados trabajos cuando me disponía a exponer y defender sus tesis en el trabajo de síntesis que preparaba para una historia de la Iglesia en la España romana. Pido excusas por introducir aquí esta anécdota meramente personal, pero creo útil hacer breve mención de ella, para que se comprenda que las matizaciones que he publicado, tanto en dicha historia como en la ponencia leída en la «II Reunión d'arqueología paleocristiana hispánica»⁸, no provienen de ningún deseo de inciar una controversia, sino que son las reflexiones que hube de hacerme a mí mismo cuando me convencí de que los conceptos y los argumentos que pretendía resumir y defender me planteaban una serie de dificultades que me obligaban al menos a ponerlos en cuarentena.

A distancia ya de varios años, desearía resumir aquí brevemente en qué estado creo que se encuentra ahora la investigación sobre la procedencia de nuestras primitivas Iglesias y como hemos de juzgar la importancia de la influencia de las Iglesias norteafricanas en nuestra Península.

Por lo que se refiere al modo de plantear el problema, desde que me pronuncié sobre ello en las citadas publicaciones no sé que haya habido ni una sola respuesta negativa a mi planteamiento, aunque la fuerza de la inercia se deje sentir todavía no pocas veces en la repetición más o menos refleja de los mismos términos impropios de «origen», «Iglesia hispana», «Iglesia africana». No insisto más en este particular, porque ya me he referido a él al principio de este trabajo y mi postura queda reflejada hasta

7. J. M.^a Blázquez, *Posible origen africano del cristianismo español*: ArchEspArq. 40 (1967) 30-50. ID., *Orígenes africanos del cristianismo español*, en: *Imagen y Mito* (Madrid 1977) 467-494.

8. Barcelona 1982, pp. 11-29.

en su título. Por otra parte, ha habido ya quien, como Sayas Abengochea, ha escrito: «Pero; de lo que fueron, por un lado, relaciones innegables entre las comunidades cristianas hispanas y africanas y, por otro, influencias africanas amplias y diversas, se ha pasado, quizá con excesiva audacia, ante la falta de evidencia decisiva, a la firme consideración de la procedencia africana del cristianismo primitivo hispano»⁹.

La atención hacia el Africa cristiana, con respecto a su influencia en las Iglesias de nuestra Península, comenzó por la arqueología y el arte, cuando R. Lantier publicó en 1935 su artículo «Les arts chrétiens de la Péninsule ibérique et de l'Afrique du Nord»¹⁰.

En mis publicaciones antes citadas subrayé repetidas veces la evidencia del influjo africano en nuestra arqueología paleocristiana. Sobre el particular han insistido también otros muchos autores; en España, principalmente, Palol, Schlunk, Balil y Blázquez. No creo que haya mucho nuevo que añadir en esa línea a lo ya dicho. H. Schlunk ha demostrado sin lugar a dudas la influencia de Cartago en el taller de sarcófagos de Tarragona¹¹. P. Sanmartín Moro y P. de Palol han ilustrado el influjo africano en el uso de las célebres mensas en sigma para el culto de los difuntos, tal como se han hallado en Cartagena¹². P. de Palol ha estudiado los ladrillos estampados de la Bética; el mismo Palol, Balil y otros han tratado de los mosaicos sepulcrales, etc. En lo que yo quisiera seguir llamando la atención es en que todo este influjo se manifiesta lo más pronto a partir de los últimos años del siglo IV, nada tiene que ver con los orígenes, ni siquiera de esas Iglesias en las que aparece manifiesto, porque un influjo a finales del siglo IV o ya en el siglo V es demasiado tardío para relacionarlo con los orígenes; y porque, como ya he señalado en mis trabajos citados, precisamente todo cuanto de resto arqueológico paleocristiano se conoce en la Península con fecha anterior, es decir, a lo largo de todo el siglo IV, es de influencia romana, constantinopolitana u oriental, pero nunca del Africa, si no es, y sólo parcialmente, en el pequeño, aislado y peculiar grupo de los sarcófagos de la Bureba.

Pero, además de esto, hay que insistir en la prudencia con que conviene enfrentarse con el problema de unas influencias que no siempre podemos conocer con tanta claridad como en el caso del taller de sarcófagos de Tarragona. De todos es conocido que los mosaicos sepulcrales de la Península plantean diversas incógnitas con respecto a sus modelos africa-

9. J. J. Sayas Abengochea, *Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones*: Príncipe-Viana 45 (1985) 37-38.

10. AnCuerpFacArchBiblArq. (Homenaje a Mérida) 3 (1935) 237-272.

11. H. Schlunk, *Sarkophage aus christlichen Nekropolen in Karthago und Tarragona*: MadrMitt.8 (1967) 230-258. ID., *Las conexiones históricas del cristianismo hispánico a través de la iconografía*, en: II Reunión d'arqueologia paleocristiana hispánica (Barcelona 1982) 55-70.

12. P. Sanmartín Moro-P. de Palol, *Necrópolis paleocristiana de Cartagena*: Actas del VIII CongrIntArqCrist. (Città del Vaticano/Barcelona 1972) 447-458.

nos¹³. Y el caso más llamativo es el de las célebres basílicas con ábsides contrapuestos. Si nos atenemos meramente a sus plantas, sobre todo cuando eran todavía mal conocidas, su filiación africana parecía y se tenía hasta ahora por evidente. Pero una vez realizados trabajos de excavación y limpieza, y conocidas mejor sus plantas y fases de construcción, el panorama ha cambiado. T. Ulbert ha llegado a las conclusiones siguientes: 1) que las basílicas de Casa Herrera, Torre de Palma y el Germo con seguridad, y la de San Pedro Alcántara con probabilidad, se construyeron desde el principio con ábsides contrapuestos, mientras que en Africa, con excepción de la de Uppena, que presenta problemas especiales, no existe ninguna que tuviese con seguridad los dos ábsides desde el principio; 2) que la técnica de construcción, el tratamiento del pavimento, la situación del altar, la ausencia de synthronoi, los accesos y otros pormenores suponen notables diferencias con las construcciones similares del norte de Africa; 3) que las basílicas de Casa Herrera, Torre de Palma y San Pedro de Alcántara fueron construidas a fines del siglo V o principios del VI, alrededor del año 500 y sin ninguna posible influencia bizantina. Con la única excepción del ábside contrapuesto de Orleansville (475), parece ser que los ábsides contrapuestos africanos no se añaden antes de finales del siglo V.

Por otra parte, de las cuatro razones de ser del segundo ábside que N. Duval propone para las iglesias norteafricanas (inversión, sepultura, culto martirial, razones litúrgicas), parece ser que la única aplicable a las de nuestra Península sería la litúrgicamartirial, la cual, por otra parte, no parece pueda darse en el norte de Africa antes del 500. De todo lo cual T. Ulbert deduce que debieron de ser presupuestos semejantes en ambas regiones los que condujeron contemporáneamente a soluciones arquitectónicas semejantes, aunque solamente en el sur de España fue donde se constituyó un tipo arquitectónico propio¹⁴.

Los argumentos de T. Ulbert no excluyen del todo la posibilidad de la hipótesis africanista, pero no cabe duda que hacen aumentar las cautelas aun en este capítulo que parecía ya un hecho evidente y comúnmente aceptado. Por otra parte, al mismo tiempo que la influencia africana en España se va reduciendo a sus justos términos, los más recientes estudios van extendiendo esa influencia a otros lugares no hispánicos, como el sur de Francia y las riberas del Adriático, lo que confirma de nuevo la inevitable distinción entre influencias y orígenes¹⁵.

13. N. Duval, *La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien* (Ravena 1976).

14. T. Ulbert, *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel* (Berlín 1978).

15. Véase la recensión de N. Duval a la obra de T. Ulbert en: *JahrbAntChristr.* 24 (1981) 164-179. y anteriormente, del mismo autor: *L'Espagne, la Gaule et l'Adriatique. Rapports éventuels dans le domaine de l'archéologie chétienne*: II Reunió (Barcelona 1982) 31-54.

Más cercanos a los orígenes de nuestro cristianismo son algunos testimonios literarios. En mis trabajos citados me he ocupado de ellos y considero todavía válidas las puntualizaciones que allí hice con la intención de que se evitasen algunas inexactitudes que creía haberse deslizado alguna vez en la interpretación de esos textos y en las consecuencias que de ellos querían deducirse. No vale la pena repetir de nuevo lo ya dicho. Únicamente voy a volver sobre el caso de los obispos hispanos Basíledes y Marcial.

J. M.^a Blázquez en un reciente artículo¹⁶ trata nuevamente del caso de los obispos de Mérida y León-Astorga y, más en concreto, de la famosa carta 67 de Cipriano, con la que piensa poder reforzar su tesis del «origen» africano del «cristianismo hispano», con nuevos argumentos no empleados hasta el presente.

La nueva argumentación puede resumirse así: en un caso muy concreto de disciplina eclesiástica, como es qué hacer con dos obispos apóstatas, la «Iglesia hispana» procede de la siguiente manera: depone a los obispos apóstatas, los reduce al estado laical y nombra sustitutos suyos en las respectivas sedes, mediante sínodos. Ahora bien: esta práctica es típica y exclusiva de África y «contraria a lo que en estos casos hacía Roma», lo que para el citado autor «es un indicio muy serio de proceder la Iglesia hispana de la de Cartago, que tiene su misma disciplina en un caso muy delicado. Ello implica también una concepción del episcopado muy distinta de la de Roma. Para Cartago y para la Iglesia hispana, una apostasia en un obispo le invalida ipso facto para continuar al frente de la comunidad. No conocemos —continúa— que yo sepa, que esta disciplina se aplicara en otras partes de la cristiandad. Roma no depone a los obispos apóstatas»¹⁷.

Desarrolla Blázquez su argumentación exponiendo primeramente la disciplina de la Iglesia de Cartago, citando varias cartas de Cipriano en las que trata con gran convencimiento de la necesidad de deponer a diferentes obispos apóstatas (cartas 59, 65 y 67). En un segundo apartado, el autor describe la postura de la Iglesia africana a comienzos del siglo IV, considerando, con W. H. C. Frend, a los donatistas como los directos descendientes de la Iglesia de Cipriano, en su doctrina y en su organización; lo cual, dicho sea de paso, además de exigir algunas matizaciones, no creo aporte nueva fuerza al argumento. Por último trata de la disciplina eclesiástica de Roma, citando en primer lugar las conocidas acusaciones de Hipólito contra su contrincante Calixto, del que escribe, en el siglo III: «este hombre decidió que no se depusiera a un obispo culpable de pecado, aunque sea de pecado mortal». Con respecto a Cornelio cita palabras de la carta 55 de Cipriano, según las cuales se acusaba a Cornelio de «ha-

16. J. M.^a Blázquez, *La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispánico*, en el Homenaje a P. Sáinz Rodríguez, III. Estudios históricos (Madrid 1986) 93-102.

17. O.c., 93-94.

ber comunicado sacrílegamente con los obispos que habían hecho sacrificios», aunque añade Blázquez a continuación: «Cipriano... niega esta comunicación, pero ello no debía ser exacto, pues el propio Cipriano cita un caso en que un obispo apóstata se reconcilió con Cornelio, que es el del mencionado Trófimo». Y más abajo añade: «En el caso de Trófimo, la reconciliación con Cornelio la defiende Cipriano porque volvió con él a la Iglesia gran número de fieles», a lo que apostilla: «argumento que creemos ser de poca fuerza»¹⁸.

Para juzgar el valor probativo del nuevo argumento creo necesario tener en cuenta diversas consideraciones:

En primer lugar, en la Iglesia primitiva hubo diversas tendencias, unas más rigoristas, otras más benignas, con respecto a los pecados en general y a los lapsos en las persecuciones en particular. Y estas diversas actitudes se daban en el interior de una misma iglesia local y con mayor razón en las diversas Iglesias aun de una misma región.

El caso de Hipólito y Calixto, además de pertenecer a una época anterior al problema de Basílides y Marcial, no es especialmente significativo, tratándose precisamente de dos tendencias que se dan en la misma Roma. Tampoco pueden tomarse demasiado en serio las acusaciones de Hipólito contra Calixto, conocido el carácter violento y marcadamente polémico que es propio del autor de los *Philosophumena*.

Por lo que se refiere a la época de Cornelio y Cipriano, el examen de las circunstancias en que se movieron ambos en sus respectivos ambientes no permite una visión de contrastes tan definidos como parece suponer Blázquez. En efecto, si Cipriano actúa con rigor no es necesariamente porque la práctica generalizada de su región sea rigorista, sino precisamente porque tiene que luchar contra una fuerte tendencia laxista, bastante extendida en su propio clero con respeto a toda la práctica penitencial, cuyas cabezas principales eran Felicísimo y Fortunato. En Roma, en cambio, Novaciano, elegido obispo de Roma en pugna con Cornelio, defiende el más absoluto rigorismo, negando la readmisión de los lapsos a la comunión eclesiástica.

Novaciano, con su acción propagandística, llegó a hacer vacilar a un obispo africano, Antoniano, quien al pedir consejo e ilustración a Cipriano, dio lugar a la carta 55 de este último, a la que Blázquez como hemos visto, hace alusión.

Pero la carta 55 merece mayor atención que unas breves referencias aisladas, porque en ella lo que pretende Cipriano es sacar de su perplejidad a Antoniano, haciéndole ver precisamente que la conducta y actuación en materia de reconciliación, del legítimo obispo de Roma, Cornelio, había sido y era buena y de acuerdo con la suya propia. «Me habéis manifestado en esta carta —escribe Cipriano a Antoniano— el deseo de que os

18. O.c., 99.

contestara diciéndoos qué clase de herejía había introducido Novaciano o por qué razón tiene comunión Cornelio con Trófimo y los que sacrificaron»¹⁹. Cipriano quiere evitar que Noviciano haga daño con sus cartas a Antoniano y a otros. Para eso, dice: «voy a exponer brevemente, hermano, la razón de los hechos, como habéis pedido». Y en primer lugar quiere explicar su propia conducta, «no vaya a creer alguno que me he apartado siquiera un poco de mi línea de comportamiento y, habiendo defendido al principio el rigor evangélico, parezca después que mi espíritu ha cedido de la enseñanza y severidad primeras, hasta creer que se ha de conceder sin inconvenientes la paz a los que han manchado su conciencia con los libelos o han sacrificado impiamente...»

Cipriano resume así su actitud: mientras duraba la persecución, era necesario animar a los lapsos, puesto que todavía tenían ocasión de reiterar el combate. Pero le llegaron noticias de que algunos de sus presbíteros y diáconos se precipitaban demasiado en conceder la reconciliación a los lapsos y entonces no dejó de ejercer la fuerza de su autoridad episcopal, a fin de que los tales «fuesen contenidos por su intervención», como explica más detalladamente al clero romano en su carta 20. «Sin embargo —continúa diciendo a Antoniano—, diferí para más tarde lo que debía reglamentarse sobre la causa de los lapsos, para que cuando se concediese la paz y tranquilidad y la bondad divina permitiese a los obispos reunirse, entonces, tratado y pesado en común deliberación, decidiríamos lo que habría de hacerse; y si alguno antes de nuestro acuerdo y antes de la sentencia común pretendiese conceder la comunión temerariamente a los lapsos, sería excomulgado».

Esta actitud fue perfectamente compartida por la Iglesia de Roma, entonces regida por presbíteros, por no haber sido elegido todavía Cornelio: «Todo esto comuniqué también por carta en detalle al clero de Roma, a la sazón sin obispo, y a los confesores, el presbítero Máximo y los demás que estaban en la cárcel y recientemente en comunión con la Iglesia y con Cornelio; puedes asegurarte de esto por las respuestas. En efecto, contestaron así en su carta: 'Aunque aprobemos en tan grave negocio lo que vos habéis establecido, que primero se ha de guardar la paz de la Iglesia, después se estudiará la causa de los lapsos, deliberando en común los obispos, presbíteros, diáconos, confesores y laicos, que se han mantenido firmes'. Y esta práctica común se comunicó «por todo el mundo y fue llevada a conocimiento de todas las Iglesias y de todos los hermanos».

«Persecutione sopita», era ya posible reunir un sínodo. Y así se hizo, determinándose que «no se les denegase totalmente a los lapsos la esperanza de la comunión y de la paz», «ni tampoco se aflojase la severidad evangélica», examinándose las circunstancias particulares de cada uno y

19. Cito la traducción de J. CAMPOS en: *Obras de S. Cipriano*, BAC 241 (Madrid 1964) 520-544.

alargando por algún tiempo la penitencia. «Y por si no se consideraba suficiente el número de obispos de Africa, escribimos también a Roma sobre este asunto, a nuestro colega Cornelio, que así mismo, después de reunir un concilio de muchos colegas, con la misma seriedad y conveniente moderación, *vinieron a concordar con nuestra decisión*». Cipriano añade: «Y ahora no me aparto de las soluciones tomadas una vez en nuestro concilio de común acuerdo, a pesar de los gritos de muchos y de las mentiras que se lanzan por todas partes contra los obispos de Dios...».

Asegurada así la credibilidad de su propia persona, pasa Cipriano a explicar la actitud del obispo Cornelio. Hace un gran elogio de él y garantiza la legitimidad de su elección diciendo que «ha sido elegido obispo por muchos colegas nuestros que entonces se encontraban en Roma, quienes nos escribieron a propósito de su consagración cartas laudatorias que le hacen honor y notables por el testimonio elogioso que dan. Ha sido, pues, elegido obispo Cornelio por el juicio de Dios y de su Cristo, por testimonio favorable de casi todos los clérigos, por el voto del pueblo que allí estuvo presente, por la comunidad de obispos venerables y de varones buenos, no habiendo sido elegido ninguno antes de él durante la vacante de Fabiano, es decir, del puesto de Pedro, de la sede episcopal». Una vez elegido lícitamente, en vano Novaciano pretendería ser elegido para la misma sede.

Siguen los elogios a Cornelio y pasa después a explicar el caso de Trófimo: «En cuanto a Trófimo, de quien habéis manifestado deseos de que os escriba, no son las cosas como os han llegado las noticias y mentiras de los malévolos. En efecto, como ya nuestros predecesores hicieron frecuentemente, nuestro carísimo hermano (se está refiriendo a Cornelio) se ha atendido a la necesidad de las circunstancias para reunir a los hermanos separados. Y puesto que la mayor parte del pueblo se había ido con Trófimo, al volver éste a la Iglesia y dar satisfacción y reconocer con la penitencia que exigía el error pasado, trayendo los hermanos que poco antes había apartado, con toda humildad y satisfacción fueron escuchadas sus súplicas y fue admitido en la Iglesia del Señor no sólo Trófimo, sino gran número de hermanos que estaban con él; todos ellos no hubieran vuelto a la Iglesia si no hubieran venido en compañía de Trófimo. Después de un consejo celebrado allí con muchos colegas, fue recibido Trófimo, por el que daban satisfacción el retorno de los hermanos y la salud recobrada de muchos. *Ha sido admitido a nuestra comunión en calidad de laico, no como os han escrito los malévolos, como si ocupara la dignidad episcopal*».

Creo que es sumamente importante subrayar esto: *Cornelio en Roma* readmite a Trófimo «*ut laicus communicet*», es decir, aplicando exactamente la misma disciplina que aplicaba Cipriano en Africa y los hispanos en el caso de Basílides y Marcial. Que esta práctica fuese práctica habitual en Cornelio lo vuelve a confirmar el caso que él mismo narra en su carta a Flavio, conservada en Eusebio: «No mucho después, uno de ellos volvió a

la Iglesia, lamentándose y confesando su pecado, y nosotros *le admitimos a la comunión como laico*, pues todo el pueblo allí presente intercedía por él. En cuando a los otros obispos, ordenamos sucesores suyos y los enviamos a los lugares donde ellos estaban»²⁰. «Respecto a lo que se ha propalado de que Cornelio comunicaba indistintamente con los que habían sacrificado, nace también esto de los rumores que arman los apóstatas, pues tampoco van a alabarnos los que se separaron, o vamos a esperar dar gusto a los que, causándonos disgusto y rebelándose contra la Iglesia, se esfuerzan por arrancar de la Iglesia con violencia a sus hermanos. En consecuencia, no déis oído fácilmente ni creáis, hermano carísimo, lo que se difundiere sobre Cornelio y sobre mí».

Que la práctica antes descrita fuese común a Cipriano y Cornelio lo repite de nuevo Cipriano, por ejemplo, en la famosa carta 67 a los obispos hispanos sobre el caso de Basílides y Marcial, de los que afirma que «en vano intentan ejercer las funciones del episcopado», «sobre todo, habiendo decretado *ya hace tiempo, nosotros y todos los obispos del mundo, también nuestro colega Cornelio*, obispo pacífico y justo y honrado con el martirio por la bondad de Dios, que tales hombres *pueden ser admitidos a la práctica de la penitencia, pero removidos del clero y de la dignidad episcopal*»²¹.

Queda pues patente que no es verdad que para la sede romana el episcopado fuese irremovible. Además de los casos citados, en su carta 52 Cipriano agradece a Cornelio el rápido envío del acólito Nicéforo como informador y la carta de Cornelio que Nicéforo le llevó, por la cual dice: «quedamos informados e informaremos a los demás de que Evaristo, de obispo (que era) no es hora ni simple fiel: desterrado de su sede y de su pueblo y echado de la Iglesia de Cristo, anda vagando por otras provincias lejanas...»²².

Cometeríamos un auténtico anacronismo si quisiéramos aplicar a los primeros siglos una doctrina de la indebilidad del carácter sacerdotal, que comenzó a estar en vigor en la Iglesia latina a partir del siglo XIII. En todo el Oriente siempre y también en el Occidente, se practicó durante siglos la deposición de diáconos, presbíteros, y obispos. Y la deposición —distinta de la suspensión— significaba entonces que el obispo o presbítero volvía al rango de los laicos y «los actos relativos a su orden, que el presbítero (u obispo) depuesto intentase realizar, son nulos y no existentes»²³.

Sería ridículo intentar minimizar la importancia de las muchas discrepancias que existieron entre Cartago y Roma y que llevaron más tarde a la

20. Eusebio, *HE. VI*, 43, 10; BAC 350 (Madrid 1973) 423.

21. BAC 241, p. 637.

22. BAC 241, p. 513.

23. C. Vogel, *Laica comunione contentus*: *RevSciencRel.* 47 (1973) 56-122. J. M.^a Castillo, *La secularización de obispos y sacerdotes en la Iglesia latina antigua*: *RevCatTeol.* 8 (1983) 81-111.

célebre controversia sobre el bautismo de los herejes entre Cipriano y Esteban, sucesor de Cornelio en Roma. Pero esta controversia fue posterior a la época en que las Iglesias de Mérida y León-Asturias aplicaron a sus obispos apóstatas una disciplina eclesiástica que en ese momento se practicaba de común acuerdo por Cartago y Roma y se consideraba como práctica universal. Lo que después dispuso Esteban sobre Basíledes en nada afecta a la actuación anterior de las Iglesias hispanas, además de que nada sabemos sobre la motivación de tal actuación, si no es lo que nos transmite el mismo Cipriano: «que por estar tan lejos no está informado de la verdad de los hechos y (Basíledes) ha obtenido de él ser restablecido ilegítimamente en su sede, de la que había sido depuesto con derecho. Con esto —añade— no ha hecho Basíledes más que acumular delitos en vez de borrarlos, de modo que ha añadido a los pecados anteriores el crimen de la falacia y embuste. Menos, pues, hay que culpar al que se ha dejado sorprender por descuido, que reprobar al que sorprendió por engaño»²⁴.

La importancia que a veces quiere concederse al hecho de apelar a la Iglesia de Cartago, lo mismo que el empeño con que se trata de disminuir el significado de la apelación de Basíledes al obispo de Roma, dan la impresión de que se está transfiriendo a los primeros siglos una concepción de la organización eclesiástica más propia de nuestros días que de aquella época.

En los primeros siglos la base de la organización eclesiástica era sin duda la Iglesia local, con su obispo al frente. Las Iglesias locales eran autónomas, aunque no independientes, como se ha afirmado. No eran independientes porque todas sentían la ineludible obligación de mantenerse en comunión con las demás Iglesias locales repartidas por el mundo, especialmente con aquellas que más garantías ofrecían de conservar la fe y la tradición apostólica. Entre estas últimas descollaron ante todo las de Alejandría, Roma y Antioquía, a las que el canon 6 del concilio de Nicea, en el año 325, reconoce —no concede, como también se ha dicho— la «antigua costumbre» de ejercer potestad sobre otras muchas Iglesias de su región. Son estas las sedes que más adelante serán llamadas sedes patriarcales. Al patriarcado romano pertenece el Occidente europeo, incluido en buena parte al norte de África, la parte que ahora nos interesa, aunque la Iglesia de Cartago constituyó siempre un caso particular, dentro de dicho patriarcado. La Iglesia de Cartago tuvo especial personalidad dentro de ese conjunto y gran influencia también en todo el Occidente. Ni el recurso de Basíledes al obispo de Roma tiene nada que ver con el primado, ni el recurso de los otros a Cipriano tiene tampoco que ver con siempre supuestos y nunca probados orígenes africanos de esas iglesias. Todos acuden en busca de unión, en busca de comunión con las demás Iglesias, sin cuya confirmación no pueden nunca bastarse a sí mismos.

24. BAC, 241 p. 636.

