

EL BAUTISMO COMO INCORPORACIÓN A LA COMUNIÓN ECLESIAL EN LOS ESCRITOS DE CIPRIANO DE CARTAGO

JUAN ANTONIO GIL-TAMAYO

Al estudiar el sentido inmediato de los términos *communicare* y *communicatio* en los escritos de Cipriano de Cartago¹, uno de los autores más representativos del siglo III y considerado por algunos estudiosos como uno de los testimonios más claros e importantes sobre la *communio* eclesial y sus implicaciones, se advierte, entre las diversas acepciones de esos términos, un sentido eminentemente bautismal. Para el Obispo de Cartago, tener el mismo Bautismo equivale a estar en comunión completa, a un verdadero *communicare*. Por la recepción del Bautismo se llega a participar de toda la vida sobrenatural de la Iglesia, así como de su vida social y fraterna. No cabe admitir una comunión en la Iglesia sin el Bautismo, siendo presentado este sacramento como el medio imprescindible para incorporarse a esa comunión. A la explicitación del pensamiento de Cipriano sobre el Bautismo como incorporación a la comunión eclesial dedicaremos el presente estudio a través del análisis de sus obras². Esta incorporación en la comunión se fundamenta en la concepción que tiene nuestro autor, en conformi-

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

² En la utilización del texto latino de Cipriano, citaremos los tratados por la edición del *Corpus* de Viena: S. THASCI CAECILII CYPRIANI, *Opera omnia recensuit et commentario critico instruxit*, editado por G. HARTEL, (CSEL 3/1-3), Viena 1868-1871. Las cartas las citaremos por la edición de L. Bayard, que mejora la edición de G. Hartel: SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, editado por L. BAYARD, 2 vols., (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l’Association Guillaume Budè), 2ª ed., Paris 1962. En las citas latinas, se señalan

dad con toda la Tradición, de este sacramento como verdadera regeneración, que supone la remisión de los pecados y la entrada y pertenencia al Pueblo de Dios, a la Iglesia. Nos centraremos, por tanto, en el estudio de estos aspectos bautismales y de las implicaciones que conllevan de cara a la comunión. Hay que señalar, previamente, que Cipriano no hace un desarrollo sistemático en torno al Bautismo, pero, a raíz de la controversia bautismal en la que se vio envuelto con el papa Esteban (254-257)³, hace aclaraciones y explicaciones que permiten dilucidar en él todo un cuerpo doctrinal al respecto. De hecho, será uno de los temas más tratados en sus escritos, no sólo por dicha controversia, sino también por su propia experiencia pastoral y por la profunda conexión que advierte entre el Bautismo y la vida ascética y espiritual de los cristianos.

En su carta a Pompeyo, dentro de su crítica al Papa Esteban por rechazar los rebautismos, Cipriano intenta rebatir todos los argumentos presentados por Esteban, entre otros, el de no innovar nada y seguir la tradición. Nuestro autor se pregunta qué tradición es ésa, “¿acaso proviene de la autoridad del Señor y del Evangelio, o de los mandatos de los apóstoles o epístolas?”⁴. Su respuesta es negativa, porque “en todas partes los herejes son considerados como adversarios y anticristos”⁵ y, por tanto, condenados por sí mismos. Y esto lo señala, como afirma:

la entre paréntesis la edición utilizada y la página en la que se encuentra. La traducción de los textos, salvo que se indique alguna otra sugerencia, corresponde a la edición de J. Campos: SAN CIPRIANO, *Obras. Tratados, Cartas*. Edición bilingüe. Introducción y traducción de J. CAMPOS, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 241), Madrid 1964. En la citación de las obras de Cipriano emplearemos las siguientes abreviaturas: **Ad Dem.** (*Ad Demetrianum*) **Ep.** (*Epistolae*); **De unitate** (*De Catholicae Ecclesiae unitate*); **Ad Fort.** (*Ad Fortunatum*); **Test.** (*Testimoniorum libri tres*); **De orat.** (*De oratione Dominica*); **Lap.** (*De lapsis*); **Bon. pat.** (*De bono patientiae*); **Don.** (*Ad Donatum*); **De mort.** (*De mortalitate*); **De opere** (*De opere et elemosynis*); **De zelo** (*De zelo et livore*); **De habitu** (*De habitu virginum*).

³ La controversia versaba sobre si había que rebautizar o no a los herejes que se convertían. El obispo cartaginés defendía que era inválido el bautismo conferido fuera de la Iglesia Católica y que, por lo tanto, los conversos debían ser rebautizados. Para estudiar este asunto Cipriano celebró en Cartago diversos sínodos, al último de los cuales asistieron 87 obispos. Los Padres conciliares proclamaron repetidas veces el principio defendido por Cipriano, aprobando la práctica que se seguía en Africa sobre el particular y enviando emisarios a Roma para dar cuenta a Esteban de las decisiones sinodales. Pero el Papa estaba por la sentencia contraria, que es la que hoy se defiende en la Iglesia, dado que la gracia del sacramento viene directamente de Cristo, no del ministro, y por lo tanto el bautismo, como todo sacramento, produce su efecto por sí mismo, independientemente del estado del que lo confiere.

⁴ *Ep.* 74, 2, 2.

⁵ *Ep.* 74, 2, 3.

“Para que nadie pueda infamar a los apóstoles, como si ellos hubieran aprobado los bautismos (*baptismata*) de los herejes o hubieran comunicado (*communicaverint*) con ellos sin el bautismo de la Iglesia (*sine ecclesiae baptismo*)”⁶.

Como se aprecia, para nuestro autor, admitir un mismo Bautismo es sinónimo de *communicare*. En este caso, reconocer los bautismos (*baptismata*) de los herejes es “entrar en comunión” (*communicaverint*) con ellos; todo ello *sine ecclesiae baptismo*, sin el único Bautismo legítimo y válido: el de la Iglesia. Luego, se puede deducir que el Bautismo de la Iglesia establece, a su vez, una verdadera *communicatio* entre todos los que lo reciben, es más, que es el Bautismo la condición necesaria para participar de la comunión eclesial, ya que no cabe pensar en esa *communicatio* eclesial *sine ecclesiae baptismo*. Destaca también en el texto la utilización del plural para referirse al bautismo de los herejes: *baptismata*. Los de éstos son “bautismos” frente a la unicidad del Bautismo de la Iglesia, uno y único (*baptismo*). La pluralidad, en este caso, señala el carácter ilegítimo y falso del bautismo de los cismáticos⁷, en contraposición a la unicidad, ligada siempre en Cipriano a la verdad del origen. Un texto paralelo a éste parece expresar las mismas ideas y confirmar esta interpretación: “No objete alguien: «seguimos lo que hemos aprendido de los apóstoles», puesto que los apóstoles nos han transmitido una sola Iglesia y un solo bautismo, que no está más que en la Iglesia, y no encontramos a nadie que, habiendo sido bautizado en la herejía, fuese admitido por los apóstoles en el mismo bautismo y a la comunión, de modo que pareciera que ellos habían aprobado el bautismo de los herejes”⁸. La “comunión” es, por tanto, correlativa al Bautismo, y la única “comunión” legítima es la que es fruto del único Bautismo, el de la única Iglesia⁹. Cualquier otra, basada en un “bautismo sórdido y profano”¹⁰, es un “tomar parte” en los pecados ajenos, una “comunión” que, siguiendo el pensamiento de nuestro autor, podríamos calificar de sacrílega¹¹.

⁶ “Ut nemo infamare apostolos debeat, quasi illi haereticorum baptismata probaverint aut eis sine ecclesiae baptismo communicaverint”: *Ep.* 74, 2, 4 (Bayard, 280). Hemos variado la traducción de J. Campos.

⁷ Cfr. *Ep.* 71, 1, 2: *cum duo baptismata esse non possint*; 71, 1, 3: *duo baptismata ipsi faciunt*.

⁸ *Ep.* 73, 13, 3.

⁹ Cfr. *Ep.* 71, 1, 3: *vero et unico et legitimo ecclesiae catholicae baptismo*.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. *Ep.* 73, 19, 3: *se alienis immo aeternis peccatis communicare*. En *Ep.* 74, 8, 2, declara Cipriano que quien está en comunión con el bautismo de Marción, de un hereje (*qui*

1. *La regeneración espiritual del cristiano*

En los escritos del Obispo de Cartago, se pone de manifiesto que por el Bautismo el cristiano nace como hijo de Dios; que a partir del momento de su recepción, Dios se convierte realmente en “Padre nuestro”¹². Y es la Iglesia la única que engendra hijos para Dios mediante el Bautismo; éste sólo existe en su seno y, por consiguiente, sólo en la Iglesia cabe alcanzar la filiación divina¹³.

El tema de la regeneración bautismal está especialmente vinculado en Cipriano con la concepción de la Iglesia como Madre y con la idea de su fecundidad. La Iglesia, a ejemplo de los prototipos bíblicos de Sara, Raquel y Ana, estéril al principio, “había de tener más hijos entre las naciones que cuantos había tenido antes la sinagoga”¹⁴. Una fecundidad que, para nuestro autor, se halla en continuo crecimiento¹⁵; de ella nacemos, nos alimentamos y somos vivificados¹⁶. La Iglesia es la Esposa de Cristo, y es *per Christum*¹⁷ e *in Christo*¹⁸ como engendra hijos para Dios. Así lo expresa en

Marcionis baptismo communicat), no honra a Dios; es más, si eso es así, “entreguemos al diablo las prescripciones del Evangelio, la ley de Cristo, la majestad de Dios; rompamos los juramentos de la milicia divina, entreguemos las banderas del campamento celestial, sucumba y ceda la Iglesia ante los herejes, (...) Cristo al anticristo”. “A partir de la unidad de la Iglesia, que San Cipriano entiende como unicidad, concluye el obispo de Cartago, no sólo la nulidad del bautismo administrado por herejes, sino también la misma pérdida del episcopado *etiam si episcopus prius factus* (Ep. 55, 24, 4). Si, a estas afirmaciones, añadimos su convicción de que incurre en pecado el pueblo que está en comunión con un obispo pecador, estaremos en situación de percibir la real influencia ejercida por San Cipriano en los errores posteriores del donatismo, aunque, a diferencia de éste nunca quiso romper la *communio* el obispo de Cartago” (E. TEJERO, *La «communio sacramentorum» y la «communio catholica» en la doctrina de San Agustín*, en “Revista española de Derecho Canónico” 47 [1990] 456). Agustín afirmará, en contraste con nuestro autor, la *sanctitas sacramenti* fuera de la comunión de la Iglesia, apoyándose para ello en el texto de Lc 9, 50 (cfr. *Contra litteras Petilianii libri III*, 2, 80, 177). Para él, aunque la *societas haereticorum* merece reprobación, no por ello se debe negar valor a los sacramentos que confiere. Los herejes también participan de la *communio sacramentorum*, aunque sus sacramentos no pueden aprovechar, sino producir daño (cfr. *De baptismo*, 7, 44, 87). Cfr. E. TEJERO, *La «communio sacramentorum»...*, 456-458.

¹² Cfr. *De unitate*, 11; *De orat.* 9; 10; 11; 23; *De zelo*, 13; 14; *Ep.* 63, 8, 1; 74, 6, 1. Lo mismo encontramos en Firmiliano (cfr. *Ep.* 75, 14, 1).

¹³ Cfr. *Ep.* 74, 6, 2; *Ep.* 75, 17, 2.

¹⁴ *I Test.* 20. Cita Gn 21, 2 (Sara); Gn 29, 30 (Raquel); Tb 12, 1 (Ana).

¹⁵ Cfr. *De unitate*, 5: *incremento fecunditatis; mater fecunditatis copiosa*.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*

¹⁷ *Ep.* 74, 6, 2.

¹⁸ *Ep.* 74, 5, 3.

su carta 74, después de declarar la imposibilidad de engendrar hijos para Dios por parte de la herejía, ya que no es la Esposa de Cristo:

“Pues sólo hay una Iglesia que, unida (*coniuncta*) y ligada espiritualmente (*spiritaliter*) a Cristo, engendra hijos (*filios generat*)”¹⁹.

El participio *coniunctus* no sólo expresa una “unión”, “lazo” o “relación”, sino que además parece tener un carácter esponsal, significando una “unión en matrimonio”²⁰, la que se establece entre Cristo y la Iglesia. Al menos esto se desprende del contexto en el que habla nuestro autor de la Iglesia como Esposa de Cristo, así como de los posibles significados que cabe adscribir al verbo *coniungere*. Además, como consecuencia lógica de esa unión esponsal, se señala el fruto de ella: *filios generat*. Por otro lado, Cipriano especifica el carácter de esa unión: *spiritaliter*. Se trata de una “unión espiritual” que conlleva, por tanto, un engendrar espiritual²¹. Por el Bautismo el cristiano nace hijo de Dios, hijo de la Iglesia y hermano de todos los demás miembros de ella, ya que el tener un mismo Padre y una misma Madre, filiación que tiene un origen bautismal, funda la fraternidad cristiana y la comunión que de ella se deriva.

¿En qué consiste, para el Obispo de Cartago, esa regeneración que supone el Bautismo? Fundamentalmente en dejar de ser “hombre terreno”, como Adán, y comenzar a ser un “hombre celeste”, como Cristo, desapareciendo la semejanza con el primero, llevando en adelante la imagen y semejanza del segundo. Eso es lo que afirma nuestro autor apoyándose en la doctrina paulina recogida en 1 Co 15, 47-49: “El primer hombre, salido de la tierra, es terreno; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste”, texto que cita en su tratado *De habitu vir-*

¹⁹ “Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat”: *Ibid.* (Bayard, 263).

²⁰ Generalmente en Cipriano los términos *coniunctio* y *coniunctus* vienen a expresar “unión” (cfr. *Ep.* 61, 3, 1: *coniuncti*; 63, 13, 2: *copulatio et coniunctio aquae et vini*; 63, 13, 4: *coniunctus et adunatus*; etc), pero en varias ocasiones el sentido esponsal se deja traslucir, al menos en sus implicaciones; así en *Ep.* 55, 24, 2, en la expresión *coniunctam catholicae ecclesiae unitatem*, el término *coniunctam* tiene el significado de “indisoluble”, o en *Ep.* 55, 24, 4, se habla de *coniunctionem pacis*, con el sentido de “vínculo” de la paz.

²¹ Cfr. *Ep.* 74, 7, 2: *parere spiritaliter et generare filios Deo*; *De zelo*, 15: *spiritaliter nascitur*.

*ginum*²². Para él, los santificados por el Bautismo se despojan del hombre viejo y son renovados por el Espíritu Santo; todo bautizado debe testificar “que ha renunciado al padre terreno y carnal y que ya desde ahora no conoce ni tiene otro padre más que el que está en los cielos”²³, porque ha comenzado a ser hijo de Dios; un nuevo nacimiento que se ha de traslucir en la propia vida del cristiano: “Dejar de ser lo que habías sido y comenzar a ser lo que no eras consiste en que brille en ti la regeneración divina, en que tu conducta responda a un hijo de Dios”²⁴.

Es por Cristo por quien se concede al cristiano esa filiación divina, ese renacer como hijos. De Cristo se dice que “es” Hijo de Dios; de los bautizados que, por dignación del Señor (de Cristo), se pueden “llamar” hijos de Dios²⁵. Y es Cristo mismo el que habita y se hace presente de un modo real en el cristiano tras el Bautismo. Así, hablando en su tratado *De oratione Dominica*, lleno de motivos bautismales, de cómo Cristo ha enseñado a los fieles a orar, exhorta Cipriano a dirigirse a Dios con lo que es suyo, es decir, con la misma oración de Cristo, el *Paternóster*, para que “el que habita dentro de nosotros, en nuestro interior, Él mismo esté también en nuestra voz”²⁶. Presencia real de Cristo en el bautizado, con el que se establece una verdadera comunión de vida, pero no de un modo total y definitivo, tal como muestra más adelante en este mismo tratado, ya que pedimos en el *Pater noster*: “Venga a nosotros tu Reino”. Pero, ¿qué se ha de entender por “Reino”?

Nuestro autor se hace esa misma pregunta, y entre las varias respuestas que aporta, señala que este Reino cabe considerarlo como idéntico al mismo Cristo, cuya venida definitiva deseamos se realice pronto:

“El reino de Dios (*regnum Dei*), hermanos queridísimos, puede ser incluso el mismo Cristo (*ipse Christus*), que diariamente deseamos que venga y cuya venida pedimos que ocurra pronto en nosotros”²⁷.

Nos encontramos en el texto una identificación explícita del Reino de Dios con Cristo (*ipse Christus esse regnum Dei*), que para algunos autores

²² *De habitu*, 23.

²³ *De orat.* 9. Algunos ven en esta cita una referencia a Jn 8, 44: “vosotros sois de vuestro padre el diablo”, debido a la renuncia a Satanás ligada al Bautismo.

²⁴ *De zelo*, 15.

²⁵ Cfr. *De orat.* 11.

²⁶ *Ibid.*, 3.

²⁷ “Potest vero, fratres dilectissimi, et ipse Christus esse regnum Dei quem venire quotidie cupimus, cuius adventus ut cito nobis repraesentetur optamus”: *Ibid.*, 13 (CSEL 3/1, 276).

es una interpretación novedosa introducida por nuestro autor a la hora de comentar el *Paternóster*²⁸. Cipriano parece tener en mente la idea de la realización plena del Reino de Dios en Cristo y explícitamente habla de Cristo como “Rey”²⁹, como el que realmente reina³⁰.

Por otro lado, acceder al Reino es seguir a Cristo, que es el que “nos conduce al reino de los cielos”³¹, siendo el carácter escatológico del Reino el que con más frecuencia aparece en los escritos de nuestro autor³², carácter que también está presente en este texto, pues a continuación señala Cipriano que, “siendo Él la resurrección, porque en Él resucitamos, también puede ser Él el reino de Dios, porque en Él hemos de reinar”³³. La identificación con Cristo ha comenzado para el cristiano en el momento del Bautismo, se ha incorporado al Reino³⁴, ha resucitado con Cristo, se ha hecho un hombre nuevo a su imagen, pero eso sólo es el comienzo³⁵ de un itinerario que alcanzará su plenitud, también en la comunión de vida con Cristo, cuando reine con Él. La Iglesia es así, desde esta perspectiva, la que “destina para el reino los hijos que ha engendrado”³⁶, y de igual forma que esos hijos están destinados a reinar “con” y “en” Cristo, ella misma tiene ese fin. Así lo afirma Cipriano cuando declara ante los cismáticos: “No podrá llegar al reino quien abandona a la que ha de reinar (la Iglesia)”³⁷. Con todo, la relación entre la regeneración bautismal y el Reino de Dios es

²⁸ Así lo afirma C. Failla en CIPRIANO, *La unidad de la Iglesia*, introducción y notas de C. FAILLA, traducción de J. PASCUAL, Ciudad Nueva (“Biblioteca de Patrística”, 12), Madrid 1991, p. 116, n. 48.

²⁹ Cfr. *2 Test.* 29 y 30.

³⁰ *De orat.* 13: *Christo dominante*.

³¹ *Ad Dem.* 26.

³² *Regnum caelorum* (*De orat.* 1; 24; *Ep.* 58, 10, 1; etc); *Regnum caeleste* (*De opere*, 13; *De mort.* 26; *Ep.* 76, 7, 3; etc); *Regni promissa* (*De unitate*, 16); etc. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 3, 24; 4, 21; *De pudicitia*, 21.

³³ *De orat.* 13.

³⁴ “Que no se puede entrar en el reino de Dios, sino por el bautismo y la regeneración” (*3 Test.* 25). Cfr. *Jn* 3, 5.

³⁵ El Bautismo es “inicio”, “comienzo”, sentido que Cipriano señala con frecuencia con el verbo *coepere*. Cfr. *De habitu*, 22: *servate quod esse coepistis*; *De orat.* 10: *filii Dei esse coeperunt*; *De zelo*, 10: *si homo lucis esse coepisti*; 15: *coepisse esse quod non eras*; etc.

³⁶ *De unitate*, 6.

³⁷ *Ibid.*, 14. La Iglesia, para Cipriano, no ha llegado aún a su término, no es todavía plena y definitivamente el Reino. Lo mismo encontramos en Pablo, que habla de ese misterio de la consumación final de la Iglesia en *Rm* 6, 3-11; 8, 11 y 17-25; *1 Co* 15, 20-28; *1 Ts* 4, 14.

clara en nuestro autor, poniendo de manifiesto una comunión personal con Cristo por parte del cristiano, comunión ya iniciada, pero que está llamada a una plenitud y consumación escatológica.

En la línea de esa concepción escatológica del *regnum Dei*, sólo implícita en el texto comentado anteriormente, Cipriano proporciona otra respuesta sobre la identidad del Reino, respuesta que ya no tiene un carácter personal como la anterior, sino más bien comunitario. Ese *regnum Dei*, según dice, es el reino celestial, contrapuesto al reino terreno al que ha renunciado el cristiano en el Bautismo³⁸, y del cual han sido excluidos los judíos, “antes hijos del reino, mientras permanecieron siendo hijos de Dios”³⁹. Sin embargo, los cristianos son ahora los nuevos “hijos del reino”, y ello por tener a Dios por Padre. Por tanto, el Bautismo, al engendrar hijos para Dios, los hace también “hijos del reino”, un nuevo Pueblo que sustituye al antiguo pueblo de Israel como herederos del Reino. La consecuencia es manifiesta: el Bautismo incorpora a un Pueblo, a una comunidad de hombres partícipes todos de una misma realidad constitutiva (filiación divina) y un mismo destino (la herencia del Reino glorioso).

Más adelante, en el mismo tratado *De oratione Dominica*, al comentar la petición del *Paternóster*: “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”, Cipriano vuelve al tema bautismal ya apuntado de “hombre viejo”-“hombre nuevo”, “hombre terreno (Adán)”-“hombre celeste (Cristo)”, vinculado con la idea de la regeneración que se produce en el Bautismo, con la paternidad de Dios y la filiación divina de Cristo y los cristianos.

Esta petición puede entenderse, según nuestro autor, referida a la consumación completa de la salvación personal del cristiano, ya que por el cuerpo el hombre es “tierra” y por el espíritu es “cielo”. En esto se advierte en Cipriano una clara influencia de la antropología platónica: “Pues teniendo un cuerpo, que procede de la tierra, y un espíritu, que procede del cielo, nosotros mismos somos tierra y cielo, y en ambos, es decir, en el cuerpo y en el espíritu, pedimos que se haga la voluntad de Dios”⁴⁰. Este punto de partida dualista en su concepción del hombre, le hace situarse ante la contraposición cuerpo-alma, tierra-cielo, señalando la primacía del alma⁴¹, que es la que ha renacido de Dios:

³⁸ “Quien ha renunciado ya al mundo, está por encima de los honores y del reino de este mundo” (*De orat.* 13). Hay aquí una referencia a las “renuncias” que se expresan en el Bautismo.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*, 16.

⁴¹ “Porque ésta es la voluntad de Dios: que las cosas terrenas cedan ante las celestiales y que prevalezca lo espiritual y divino” (*Ibíd.*).

“Hay una lucha (*colluctatio*) entre la carne (*carnem*) y el espíritu (*spiritum*), un combate (*congressio*) continuo entre estos dos elementos discordantes (*discordantibus*) entre sí. De modo que no hacemos lo que queremos (*non quae volumus ipsa faciamus*), pues mientras el espíritu tiende (*quaerit*) a lo celestial y divino, la carne desea (*concupiscit*) lo terreno y mundano. Y, por ello, pedimos que con el poder y el auxilio de Dios haya concordia (*concordiam*) entre ellos, a fin de que, cumpliéndose la voluntad de Dios en el espíritu y la carne, se salve el alma (*anima*), que ha renacido (*renata est*) de Dios”⁴².

Cipriano se refiere en el texto a dos principios constitutivos del hombre: la carne (*carnem*) y el espíritu (*spiritum*). Dos principios que considera contrapuestos o en estado permanente de lucha. Con ello no hace más que recoger la doctrina paulina del texto de Gá 5, 17-23, que citará a continuación: “Pues la carne tiene deseos contrarios al espíritu, y el espíritu contrarios a la carne, pues ambos se oponen mutuamente, para que no hagáis lo que queréis”. La influencia de esta cita paulina es evidente en el texto de nuestro autor: la oposición expresada por Pablo con los términos *adversus* y *adversantur* es recogida por Cipriano en los términos *colluctatio*, *congressio* y *discordantibus*⁴³, incidiendo con mayor contundencia en la oposición; la conclusión en ambos es también la misma (*non quae vultis ipsa faciatis*⁴⁴, afirma Pablo, y *non quae volumus ipsa faciamus*, escribe el Obispo de Cartago).

Para entender adecuadamente las ideas recogidas en el texto, hay que dilucidar previamente el sentido de los términos *spiritus* y *caro*, que, por la influencia paulina, pensamos que pueden tener un significado similar al que tienen en el Apóstol. Con la expresión *spiritus*, Pablo entiende aquí la inteligencia y voluntad humana cuando son guiadas por el Espíritu Santo, equivalente al término *anima* empleado por Cipriano al final del texto. *Anima*,

⁴² “Est enim inter carnem et spiritum colluctatio, et discordantibus adversus se invicem quotidiana congressio, ut non quae volumus ipsa faciamus, dum spiritus caelestia et divina quaerit, caro terrena et saecularia concupiscit. Et ideo petimus inter duo ista ope et auxilio Dei concordiam fieri, ut dum et in spiritu et in carne voluntas Dei geritur, quae per eum renata est anima servetur”: *Ibid.* (CSEL 3/1, 278). Hemos variado la traducción de J. Campos.

⁴³ *Colluctatio* tiene el significado de “lucha cuerpo a cuerpo”; *congressio* puede entenderse como “pendencia, lucha o combate”; *discordare* puede significar “disentir, discrepar, ser diferente”.

⁴⁴ Se recoge el texto de la versión africana de la Biblia que cita nuestro autor. El texto de la Vulgata es el siguiente: *quaecumque vultis, illa faciatis*.

en cuanto renacida por Dios (*renata est*) y vivificada por el Espíritu, viene a tener, por tanto, el mismo significado que *spiritus*. Con el término *caro*, Pablo se refiere a las mismas potencias humanas sin el Espíritu Santo que las gué, potencias que, de esta forma, conducen al mal⁴⁵. Sin embargo, Cipriano con el término *caro* incide mucho más en su materialidad, ya que previamente habla de él como *corpus* que procede de la tierra, sin que se ponga de manifiesto que *caro* haga referencia a alguna facultad espiritual. El dualismo en nuestro autor es mucho más acusado, con un sentido de *caro* más reducido y material, que el que podemos encontrar en Pablo.

El modo de tender a sus respectivos objetos, por parte de ambos principios, también aparece diferenciado en nuestro autor: el *spiritus* “tiende”, “procura”, “desea” (*quaerit*) lo celestial y divino, mientras que la *caro* “desea ardientemente”, “codicia con ansia, con afán” (*concupiscit*) lo terreno y mundano. La tendencia a lo material se presenta así como más acuciante y fuerte que la del espíritu, quizás para destacar la necesidad del “poder y el auxilio divino” con el fin de no sucumbir ante esos deseos terrenos. Un auxilio que permita la *concordia* entre ambos principios, con vistas a lograr la salvación del *anima*, del *spiritus*, sin que nuestro autor haga alusión a la salvación de ese otro elemento material del hombre: la *caro*. Es el *spiritus* el que ha renacido en el Bautismo por el poder de Dios, algo que expresará en varias ocasiones con el calificativo de “espiritual” aplicado a ese nuevo nacimiento⁴⁶, y es ese *spiritus*, el *anima*, el que ha de alcanzar su salvación definitiva, ahora sólo incoada tras la recepción del Bautismo⁴⁷.

Pero Cipriano también aporta otra interpretación a esa petición del *Paternóster* que comentamos, apareciendo de nuevo el tema bautismal “hombre terreno”–“hombre celeste”, al que añade en esta ocasión un matiz social. Esa petición puede entenderse como el ruego por el cumplimiento de la voluntad de Dios sobre los “hombres terrenos”, que son los no bautizados, así como se cumple sobre los “hombres celestes”, redimidos y regenerados por Cristo. En efecto, Cristo mismo no llama a sus discípulos “tie-

⁴⁵ Esta contraposición paulina entre “carne” y “espíritu” se encuentra también en Rm 8, 3-13, contraposición paralela a las que también establece el Apóstol entre el “hombre viejo” y “hombre nuevo”, que encuentra su raíz última en la contraposición “Adán” y “Cristo”, que se expresa ya en 1 Co 15, 45. Un precedente puede verse también en la oposición paulina entre el “hombre exterior” que se corrompe, y el “hombre interior” que se renueva de día en día (cfr. 2 Co 4, 16 y 5, 17).

⁴⁶ *Nativitas spiritalis* (*De opere*, 25); *spiritaliter nasci* (*Ep.* 74, 5, 4); *recreatus spiritaliter* (*De orat.* 36); *spiritaliter reformatus* (*Ep.* 74, 5, 2).

⁴⁷ Cfr. *Don.* 5.

rra”, sino “sal de la tierra”⁴⁸, y Pablo llama al primer hombre, Adán, “terreno”, mientras que al segundo, Cristo, le llama “celestial”⁴⁹. Por eso, los cristianos instruidos por Cristo deben orar por la salvación de todos, “de modo que, así como en el cielo, es decir, en nosotros se ha cumplido la voluntad de Dios, de que seamos del cielo por medio de la fe, así también en la tierra, esto es, en los no creyentes se cumpla la voluntad de Dios de que, los que aún son terrenos por el primer nacimiento, empiecen a ser celestes, una vez nacidos del agua y del Espíritu”⁵⁰.

Así vemos cómo en la doctrina de nuestro autor, se presenta la fe como el medio por el que se llega a formar parte de esa comunidad de hombres celestes; el rasgo distintivo de la condición de los bautizados frente a “los no creyentes”, es decir, los hombres terrenos. Y así como el primer nacimiento, el natural, constituye a los hombres en “terrenos”, el “segundo nacimiento”⁵¹, el Bautismo, los hace “empezar a ser celestes”⁵², una condición nueva, sobrenatural y común a todos ellos.

En resumen, el Bautismo supone para el Obispo de Cartago una verdadera regeneración espiritual por la que el cristiano nace hijo de Dios y de la Iglesia. Filiación divina y eclesial que fundan la fraternidad cristiana. Se trata de un nuevo nacimiento espiritual que convierte al cristiano en un “hombre nuevo”, un “hombre celeste”, a imagen y semejanza de Cristo. Cristo mismo se hace presente en el cristiano, estableciéndose con Él una verdadera comunión de vida, comunión que se inicia en el Bautismo, pero que está llamada a una consumación escatológica. Por otro lado, este segundo nacimiento que supone el Bautismo, realiza y configura una nueva relación entre los hombres: les otorga una condición común a todos ellos, la de ser “hijos del Reino”, “hombres celestes”, condición incoada aquí en la tierra, y también llamada a una plenitud futura como herederos del Reino.

2. La remisión de los pecados

La idea de regeneración bautismal se contrapone en Cipriano al estado anterior del bautizado, un estado de pecado y de muerte espiritual, de lo

⁴⁸ Cfr. Mt 5, 13.

⁴⁹ Cfr. 1 Co 15, 47.

⁵⁰ *De orat.* 17. Cfr. Jn 3, 5.

⁵¹ En algunos texto Cipriano califica el Bautismo como “segundo nacimiento”. Cfr. *De orat.* 23: *secunda nativitate*; *Don.* 4: *nativitas secunda*.

⁵² El aspecto de “inicio” y “comienzo” de la vida sobrenatural que supone la recepción del Bautismo vuelve a aparecer en este texto con el verbo *incipere*.

cual el Bautismo supone una auténtica liberación: “muerte que una vez extinguió la sangre de Cristo y de la cual me libró la gracia salvadora del bautismo y de nuestro Redentor”⁵³; “lazos de muerte”, propios de la condición del “hombre viejo”⁵⁴, que son destruidos en el Bautismo con el nacimiento del “hombre nuevo”⁵⁵; siendo Cristo el autor de esa resurrección espiritual, de esa nueva vida que se inaugura con el Bautismo, ya que Él “dio la vida a los mortales por la regeneración celestial”⁵⁶.

El Bautismo otorga esa nueva vida, esa liberación del estado de muerte espiritual, porque a través de él se concede el perdón de los pecados, la santificación, algo que afirma de manera constante nuestro autor. Así, en el prefacio de su tratado *Ad Fortunatum*, obra en la que hace una recopilación de textos bíblicos para sostener la fe de los cristianos en los momentos de persecución, Cipriano habla de un segundo bautismo, el martirio, un bautismo que une a Dios en el momento de partir de este mundo y que viene a completar el crecimiento en la fe. Relacionando ese bautismo de sangre con el sacramento del Bautismo, el bautismo de agua, afirma nuestro autor:

“En el bautismo de agua (*aquae baptismo*) se recibe el perdón de los pecados (*peccatorum remissa*); en el de sangre (*in sanguinis*) la corona de las virtudes”⁵⁷.

En el texto se distinguen dos tipos de Bautismo admitidos por Cipriano: el bautismo de agua (*aquae baptismo*) y el de sangre (*in baptismo sanguinis*). Con la primera expresión se refiere al sacramento del Bautismo como tal, especificado con el elemento material por el que se confiere: *aqua*⁵⁸; con la segunda, alude al caso de los catecúmenos que, antes de ser bautizados en la Iglesia, son detenidos y sacrificados por la confesión del nombre de Cristo. Para Cipriano, éstos “no carecen del sacramento del bautismo, en cuanto que quedan bautizados por el más glorioso y grande bautismo de

⁵³ *Ep.* 55, 22, 1.

⁵⁴ Cfr. *De zelo*, 14.

⁵⁵ “Hay un bautismo en el que muere el hombre viejo y nace el nuevo” (*Ep.* 74, 6, 1).

⁵⁶ *Ad Dem.* 26.

⁵⁷ “In aquae baptismo accipitur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum” *Ad Fort.* Praef. 4 (CSEL 3/1, 264).

⁵⁸ Con frecuencia Cipriano menciona el Bautismo relacionándolo con su materia, por ejemplo en *Ep.* 63, 8, 4: *baptisma salutaris aquae*; otras veces se sirve sólo del elemento material para designarlo, por ejemplo en las expresiones *lavacrum aquae salutaris* (*Don.* 3; *De habitu*, 2; 23; *Lap.* 24; *Bon. pat.* 6); *aquae vitae aeternae* (*Ep.* 63, 9, 1); *aqua vitalis* (*Ep.* 69, 3, 1). “No son necesarios muchos argumentos, hermano carísimo, para probar que con la denominación de agua se ha significado siempre el bautismo” (*Ep.* 63, 9, 1).

sangre (*sanguinis baptismi*). (...), bautizados con su sangre y santificados con su martirio”⁵⁹.

El Obispo de Cartago establece esta distinción en el texto, señalando precisamente los efectos de los respectivos Bautismos. Por lo que a nuestra cuestión se refiere, nos interesa destacar su afirmación explícita del perdón de los pecados como efecto bautismal. Cipriano utiliza para ello la expresión *remissa peccatorum*, empleando el verbo *remittere* para recoger la idea de “perdón”⁶⁰. Este verbo y su sustantivo derivado *remissio* son los términos preferidos por nuestro autor para expresar el perdón de los pecados que el Bautismo concede⁶¹. Con menos frecuencia recurre a otras expresiones que manifiestan el perdón bautismal, tal es el caso de *dimittere peccata*⁶², *peccata deponere*⁶³, *peccata exponere*⁶⁴, *peccata abluere*⁶⁵, *venia*⁶⁶ y *purgatio*⁶⁷.

Los primeros relatos bautismales vinculan expresamente el Bautismo con el perdón de los pecados, sin dejar clara si existe una relación causal o una mera sucesión temporal, tal es el caso de Hch 2, 38; 22, 16. Esa causalidad sacramental aparece ya afirmada abiertamente en otros textos escriturísticos a través de imágenes diversas: Pablo habla de “muerte al pecado” en Rm 6, 10, de “circuncisión” en Col 2, 11, para referirse a este perdón bautismal⁶⁸. El Bautismo aparece en estos textos como un acontecimiento de liberación del pecado⁶⁹. La atribución de la purificación de los pecados al Bautismo seguirá siendo una afirmación constante entre los Padres Apos-

⁵⁹ Ep. 73, 22, 2. Cfr. *De orat.* 24.

⁶⁰ *Remittere* tiene el significado de “soltar, desatar” (aplicado a los pecados, implica la idea de “liberación, rotura de las ataduras”), “condonar una deuda contraída” (en el caso del pecado, con Dios). Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 4, 28; *De paenitentia*, 18; Ps. CIPRIANO, *De rebaptismate*, 8; *Adversus Iudaeos*, 6.

⁶¹ *Remissa* (más raramente *remissio*) *peccatorum* expresa habitualmente en nuestro autor la remisión de los pecados por el Bautismo: *De orat.* 10; *De opere*, 2; *Bon. pat.* 6; *Ep.* 73, 5, 3; 73, 6, 2; 73, 7, 1; 73, 7, 2; 73, 12, 2; 73, 14, 3; 73, 15, 1; 73, 17, 1; 73, 18, 1; 73, 18, 2; 73, 18, 3; 73, 20, 1; 73, 24, 3; 74, 7, 3. El mismo recurso a este verbo lo encontramos en Firmiliano (cfr. *Ep.* 75, 8, 1; 9, 1; 11, 1; 16, 1; 17, 1; 22, 2; 23, 2), con el que expresa el perdón bautismal de los pecados: “Los que continúan todavía en el mundo deben ser bautizados con el bautismo de la Iglesia, para que puedan alcanzar la remisión de los pecados (*remissionem peccatorum consequi*)” (*Ep.* 75, 21, 2).

⁶² 3 *Test.* 116; *Ep.* 27, 3, 3; 73, 19, 1.

⁶³ 3 *Test.* 65; *Ep.* 73, 19, 3.

⁶⁴ *Ep.* 73, 21, 2.

⁶⁵ *Ep.* 70, 1, 3.

⁶⁶ 1 *Test.* 24.

⁶⁷ *De habitu*, 2; *De opere*, 2; 74, 5, 4 y 6, 3.

⁶⁸ Cfr. 1 Co 6, 10-14; Ef 5, 26; Tt 3, 5; Gá, 5, 1; Hb 10, 22; 1 P 3, 21.

⁶⁹ Cfr. Col 1, 14.

tólicos y Apologistas⁷⁰, indicativa de una conciencia clara en este punto, que indudablemente debió llegar e influir a nuestro autor. Otros Padres de los siglos II y III precisarán esta doctrina tradicional, enriqueciéndola con simbolismos y tipologías⁷¹.

El perdón de los pecados que el Bautismo concede es fruto de la Pasión de Cristo, que se hace presente y eficaz para el bautizado en el momento de la recepción del sacramento. El Bautismo supone la destrucción de la muerte que caracteriza el estado de pecado⁷². Todos los pecados cometidos con anterioridad al Bautismo, para Cipriano, “se limpian con la regeneración y sangre de Cristo”⁷³, que es la que concede su fuerza salvadora al agua bautismal con la que “se extingue el fuego del infierno”⁷⁴. En esta línea, escribiendo a los obispos de Numidia para encargarles que pongan todo su interés en la liberación de los cristianos llevados cautivos por los bandidos nómadas, y para anunciarles el envío de dinero a fin de obtener su rescate, les dice nuestro autor:

“Diciendo el apóstol Pablo «Todos los que fuisteis bautizados en Cristo (*in Christo baptizati*), os habéis revestido de Cristo (*Christum induistis*)» (Ga 3, 27); hay que ver a Cristo en nuestros hermanos cautivos, y rescatar de la cautividad al que nos redimió del peligro de la muerte (*redemit de periculo mortis*), para que el que nos sacó de las fauces del diablo (*de diaboli faucibus*), él mismo que permanece y habita en nosotros (*qui manet et habitat in nobis*), sea liberado de las manos de los bárbaros y sea redimido por una cantidad de dinero el que nos redimió por la cruz y por la sangre (*qui nos cruce redemit et sanguine*)”⁷⁵.

⁷⁰ Cfr. *Bernabae Epistola*, 11, 1, 8 y 11; JUSTINO, *Apologiae*, 1, 61, 10; *Dialogus cum Tryphone*, 44, 4; etc. Cfr. A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Presses universitaires de France, París 1953, pp. 34-185.

⁷¹ Cfr. IRENEO, *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 3; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogus*, 1, 6, 25 y 28, 1; TERTULIANO, *De baptismo*, 7, 2; ORÍGENES, *Homiliae in Exodum*, 5, 5; etc.

⁷² Cfr. *Ep.* 55, 22, 1.

⁷³ *De opere*, 2.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ “Nam cum dicat Paulus apostolus: «Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis» (Gal 3, 27); in captivis fratribus nostris contemplandus est Christus et redimendus de periculo captivitatis, qui nos redemit de periculo mortis, ut qui nos de diaboli faucibus exiit nunc ipse qui manet et habitat in nobis de barbarorum manibus exuatur et redimatur numaria quantitate qui nos cruce redemit et sanguine”: *Ep.* 62, 2, 2 (Bayard, 197). Hemos variado la traducción de J. Campos.

El Bautismo es puesto en el texto en relación con Cristo como su fuente primordial y, más concretamente, con la Cruz y Sangre de Cristo (*qui nos cruce redemit et sanguine*). El tema de la incorporación a Cristo en virtud del Bautismo está insinuado en la expresión paulina *in Christo baptizati*, donde la preposición *in* sugiere un movimiento de incorporación⁷⁶. Cipriano se sirve de esta idea como punto de partida para toda su argumentación posterior: la fuerza de esa comunión con Cristo es tal, que el cristiano queda configurado con Cristo, identificado con Él; Cristo mismo es visto en los cautivos, y liberar a los cautivos es liberar a Cristo. La inhabitación de Cristo en el bautizado (*qui manet et habitat in nobis*) está claramente manifestada por nuestro autor. El cristiano se incorpora a Cristo por el Bautismo (*in Christo*) y Cristo habita en él (*in nobis*); una mutua implicación y pertenencia que remarcará en otras ocasiones: *si in Christo sumus et Christum in nobis habemus*⁷⁷. Para él, “estamos en Cristo, si nos revestimos del mismo (*si ipsum induimus*)”⁷⁸, algo que acontece en el Bautismo, como declara el Apóstol en la cita que recoge nuestro autor (*Christum induistis*)⁷⁹.

Cristo redime del peligro de muerte eterna (*redemit de periculo mortis*), de la muerte que implica el pecado, del poder y dominio del diablo (*de diaboli faucibus*)⁸⁰, y esa redención obrada por Cristo con su Pasión, se actualiza y aplica al cristiano a través del Bautismo. Sólo se puede alcanzar el perdón de los pecados mediante la purificación de la Sangre de Cristo con el Bautismo⁸¹. Cristo es la fuente de la que mana el perdón y la remisión de los pecados, fuente que Cipriano identifica con el costado abierto de Cristo en la Cruz, puesto en relación con el Bautismo: “Esto se cumple en el Evangelio, cuando Cristo, que es piedra, se abre al golpe de la lanza en la pasión”⁸².

⁷⁶ Esta idea aparece también en 1 Co 12, 13 y en Rm 11, 17-24, donde Pablo habla de la alegoría del acebuche injertado en el olivo.

⁷⁷ *Ep.* 74, 9, 2 (Bayard, 285).

⁷⁸ *Bon. pat.* 9.

⁷⁹ Sobre el tema del Bautismo como “revestimiento” de Cristo en nuestro autor, cfr. *De unitate*, 7; *Lap.* 30; 35; *Ep.* 74, 5, 2-3. Pablo desarrolla esta misma imagen en Rm 13, 14 y Col 3, 9. Esta metáfora dio origen probablemente al rito de vestición del bautizado con una vestidura blanca (cfr. I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Biblioteca de Autores Cristianos [“Sapientia fidei”, 22], Madrid 2000, p. 191).

⁸⁰ El pecado para Cipriano es clara manifestación de la esclavitud y dominio del diablo: “Porque, siendo nuestros cuerpos miembros de Cristo y cada uno de nosotros templo de Dios, todo el que viola el templo de Dios con el adulterio, viola a Dios, y el que, cometiendo el pecado hace la voluntad del diablo, sirve a los demonios y a los ídolos” (*Ep.* 55, 27, 2).

⁸¹ Cfr. *I Test.* 24.

⁸² *Ep.* 63, 8, 2. Cipriano pone en relación el texto de Jn 7, 37-39 y el acontecimiento de la lanzada (cfr. Jn 19, 34), situado todo en un contexto bautismal. Pero al mismo tiempo,

Otro texto expresivo de lo que el Bautismo es y significa para el cristiano lo encontramos en su carta 73 a Yubayano, en la que, negando la validez del bautismo de los herejes, afirma que la sed de los sedientos se calma con las corrientes de agua viva, que sólo se dan en la Iglesia, mientras que, si se acepta un bautismo válido fuera de la Iglesia, se pone en manos de los herejes la misma fuente de salvación. Y es a este propósito cuando declara:

“Porque si alguno puede bautizar entre los herejes, también puede adquirir la remisión de los pecados. Si ha logrado la remisión de los pecados (*peccatorum remissam*), también queda santificado (*sanctificatus*); si está santificado, se ha hecho templo de Dios (*templum Dei*)”⁸³.

De manera ascendente Cipriano nos presenta las consecuencias del Bautismo, sus efectos: remisión de los pecados (*peccatorum remissam*), santificación (*sanctificatus*) e inhabitación de Dios (*templum Dei*). Es significativa la relación consecutiva que establece entre la *remissa peccatorum* y la *sanctificatio*, algo que reitera en otro lugar de esta misma carta, al afirmar que nadie que niega a Cristo puede alcanzar “la remisión de los pecados y la santificación del bautismo (*baptismi sanctificationem*)”⁸⁴. La santificación y la justificación, entendida ésta última como remisión de los pecados, son dos realidades afines, casi sinónimas en el Nuevo Testamento, donde las encontramos también como términos parejos en un contexto bautismal, así en 1 Co 6, 11 se habla de *sanctificati* y de *iustificati*. Tertuliano, por su parte, define el Bautismo como sacramento de la santificación⁸⁵. Una y otra son efectos, para nuestro autor, de la gracia de Dios, de “la gracia divina para purificar y vivificar”⁸⁶, gracia “que todos los creyentes reciben en la misma medida en el bautismo, y que se disminuye o se aumenta después en la conducta de la vida y en nuestros actos”⁸⁷. Los cristianos son “santificados por Él (Dios) y regenerados por el nuevo nacimiento de la gracia espi-

sobre la base de Is 48, 21 y, más remotamente, de Éx 17, 1-7 y Nm 20, 2-13, acerca del agua brotada milagrosamente de la roca en el desierto, se dice que Cristo es la “roca” de cuyo pecho mana el agua para quienes tienen sed de Él.

⁸³ “Nam si baptizari quis apud haereticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus, et sanctificatus est: si sanctificatus est, templum Dei factus est”: *Ep.* 73, 12, 2 (Bayard, 269).

⁸⁴ *Ep.* 73, 18, 2.

⁸⁵ Cfr. *De baptismo*, 4.

⁸⁶ *Ep.* 73, 12, 1. “Nadie debe ser estorbado de recibir el bautismo y la gracia de Dios” (*Ep.* 64, 6).

⁸⁷ *Ep.* 69, 14, 2.

ritual”⁸⁸. En el texto, además, se señala de manera clara y como consecuencia de la remisión de los pecados y la santificación, la inhabitación de Dios en el alma del bautizado. Éste se constituye en *templum Dei*, con todas las connotaciones referidas a la comunión con Dios que ello implica.

Un texto paralelo a éste recoge la misma estructura en cuanto a los efectos, cuando afirma, dirigiéndose a las vírgenes, que por “la santificación (*sanctificatione*) del baño vital nuestros miembros, purificados (*purgata*) de las inmundicias del pecado primero (*contagionis antiquae*), se han convertido en templo de Dios (*templum Dei*) que no podemos violar ni manchar”⁸⁹. Los tres efectos presentados en el texto anterior vuelven a recogerse aquí: santificación, purificación de los pecados e inhabitación. Cabe destacar los términos con los que nuestro autor designa lo que podríamos entender por “pecado original”: *contagio antiqua*⁹⁰. Con el término *contagio*, como “contagio”, “infección”, Cipriano alude a la influencia negativa y real que tuvo el pecado de Adán (el adjetivo *antiqua* así lo apunta) en todos los hombres, que, aunque no fueron autores inmediatos de ese pecado, sí se ven afectados por el *contagio*, término que alude de manera implícita a la forma de transmisión de aquella culpa original.

En su tratado *De zelo et livore*, donde nuestro autor recalca la gravedad del vicio de la envidia y el mal que implica para la concordia y unidad eclesial, encontramos un texto de gran densidad de contenido, pero que resume muy bien gran parte de las ideas expuestas en estos dos apartados sobre el Bautismo. Muy bien nos puede servir de recopilación de los temas bautismales que hemos ido estudiando, así como de ejemplificación de cómo logra articularlos:

“Si somos hijos de Dios (*fili Dei*), si ya hemos empezado (*iam coepimus*) a ser sus templos (*templa eius*), si vivimos santa y espiritualmente por la infusión del Espíritu Santo (*accepto Spiritu sancto*), si levantamos los ojos de la tierra al cielo, si enderezamos a lo celestial y divino un pecho lleno de Dios y de Cristo (*plenum Deo et Christo pectus*), no debemos

⁸⁸ *De orat.* 10.

⁸⁹ “... scientes quod templa Dei sint membra nostra ab omni faece contagionis antiquae lavacri vitalis sanctificatione purgata nec violari ea aut pollui”: *De habitu*, 2 (CSEL 3/1, 188).

⁹⁰ La expresión vuelve a aparecer más adelante en el mismo tratado al hablar también del Bautismo como limpieza “de las impurezas del pecado primero (*contagionis antiquae*)” (*De habitu*, 23). También la utiliza al defender el Bautismo de los niños, que aunque no han pecado, sí tienen “el contagio de la muerte antigua (*contagium mortis antiquae*), contraído por haber nacido de Adán según la carne” (*Ep.* 64, 5, 2).

obrar más que lo que es digno de Dios y de Cristo (...). Así que quienes estamos muertos y sepultados (*mortui et sepulti*) en el bautismo, en cuanto a los pecados carnales (*peccata carnalia*) del hombre viejo (*hominis antiqui*), quienes hemos resucitado con Cristo (*Christo consurreximus*) en la regeneración celestial (*regeneratione caelesti*), debemos pensar y obrar lo que es propio de Cristo (...). No podemos llevar la imagen celestial (*imaginem caelestem*) si no nos asemejamos a Cristo (*Christi similitudinem*) en lo que hemos empezado (*nunc coepimus*) a ser ahora”⁹¹.

Nuestro autor parece derivar todos estos temas del texto paulino de Col 3, 1-4 que cita: “Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, vida nuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él”. También aquí el hombre no bautizado es el “hombre viejo” (*hominis antiqui*), dominado por “los vicios y pecados carnales”, sometido a “la concupiscencia depravada del cuerpo terrenal”, envuelto “en los lazos de muerte”⁹².

El bautizado, en cambio, se ha convertido en “hijo de Dios” (*filius Dei*), en “templo de Dios” (*templum eius*); ha “recibido” en él al Espíritu Santo (*accepto Spiritu sancto*); su interior, su “pecho” (*pectus*)⁹³ está lleno de Dios y de Cristo (*plenum Deo et Christo*). Por el Bautismo el “hombre viejo” y “terreno” ha muerto y ha sido sepultado (*mortui et sepulti*) para resucitar con Cristo (*Christo consurreximus*) por una regeneración celestial (*regeneratione caelesti*). El bautizado, en consecuencia, ha comenzado (*iam/nunc coepimus*) a ser configurado interiormente con Cristo (*Christi similitudinem*), y lleva en sí su imagen, “imagen celestial” (*imaginem caelestem*) que el cristiano debe manifestar en su vida.

⁹¹ “Si filii Dei sumus, si templum eius esse iam coepimus, si accepto Spiritu sancto sancte et spiritaliter vivimus, si de terris oculis ad caelum sustulimus, si ad superna et divina plenum Deo et Christo pectus ereximus, non nisi quae sunt Deo et Christo digna faciamus (...). Qui ergo in baptismo secundum hominis antiqui peccata carnalia et mortui et sepulti sumus, qui regeneratione caelesti Christo consurreximus, quae sunt Christi et cogitemus pariter et geramus (...). Imaginem autem caelestem portare non possumus, nisi in eo quod esse nunc coepimus Christi similitudinem praebeamus”: *De zelo*, 14 (CSEL 3/1, 429).

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Pectus* puede significar tanto “pecho” como “corazón”. Con este término Cipriano alude al centro de la intimidad del hombre, a la fuente de todos sus sentimientos. Cfr. *Lap. 4: cum singulis pectus meum copulo; Ep. 78, 2, 1: pectus candidum.*

Progresivamente van desgranándose en el texto todos los temas bautismales tratados: filiación divina; inhabitación de la Trinidad en el alma (*Deo et Christo; Spiritu sancto*); remisión de los pecados, expresada con la imagen de la muerte al pecado (*secundum hominis antiqui peccata carnalia et mortui et sepulti sumus*); regeneración espiritual, que consiste en resucitar con Cristo (*consurreximus*), realizándose una verdadera “comunidad” (participación) en la Pasión, Muerte (muerte al pecado) y Resurrección (nuevo nacimiento) de Cristo; e identificación con Cristo, iniciada ya aquí con el Bautismo, pero llamada a plenitud, como señala el texto de Pablo.

Todos los temas anteriores han puesto de manifiesto que, en el pensamiento de Cipriano, el Bautismo es considerado como inicio de la comunión personal del cristiano con Dios, pero también hemos procurado destacar aquellos aspectos que reflejaban la idea del Bautismo como incorporación a la Iglesia y entrada en una comunidad de hermanos; baste recordar el tema de la maternidad espiritual de la Iglesia con toda su connotación bautismal. Pero el Obispo de Cartago apunta además otras ideas bautismales que remarcan con mayor fuerza esa incorporación eclesial y la noción de comunión entre sus miembros. A ello dedicaremos el estudio del siguiente apartado.

3. Incorporación al Pueblo de Dios

En el Nuevo Testamento la primera narración bautismal recogida en Hch 2, 41, presenta como primer efecto del Bautismo la agregación de los tres mil a la Iglesia naciente. Esta idea aparece repetidas veces en los escritos paulinos pero de manera sólo implícita⁹⁴. Cipriano señala este efecto bautismal fundamentalmente a través de la tipología, considerando el Bautismo como “circuncisión espiritual”. Así lo expresa, por ejemplo, en *Testimonia ad Quirinum*: “Que fue abolida la primera circuncisión carnal, y prometida la segunda, que es espiritual”⁹⁵. Lo mismo que la circuncisión para los judíos (circuncisión carnal) era signo de su pertenencia al Pueblo esco-

⁹⁴ Cfr. 1 Co 12, 13; Ef 2, 13-22 en relación con Ef 4, 3-6.

⁹⁵ *I Test.* 8. Probablemente Cipriano tiene presente en esa distinción “carnal” – “espiritual” la doctrina paulina de Col 2, 11, señalada precisamente en un contexto bautismal: “Pues en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y estáis llenos de Él, que es la cabeza de todo principado y potestad, en quien fuisteis circuncidados con una circuncisión no de manos de hombre, no por la amputación corporal de la carne, sino con la circuncisión de Cristo”.

gido, el Bautismo (circuncisión espiritual) tiene el mismo significado de incorporación al nuevo Pueblo de Dios.

En su carta 64, dirigida por Cipriano al obispo Fido, y en donde declara que los niños recién nacidos deben ser bautizados enseguida, sin aguardar al día octavo como en la circuncisión judía, afirma nuestro autor:

“Por eso creemos que no ha de haber obstáculo para nadie en recibir la gracia (*a gratia consequenda*) por la ley ya establecida (*ea lege quae iam statuta est*), y que la circuncisión carnal (*carnale circumcissione*) no puede impedir la espiritual (*spiritalem circumcissionem*), sino que todo hombre (*omnem*), sin inconveniente alguno, debe ser admitido a la gracia de Cristo (*ad gratiam Christi*)”⁹⁶.

Frente a los que mantenían la práctica de no bautizar a los niños hasta el octavo día del nacimiento, siguiendo la ley judía (*ea lege quae iam statuta est*) de circuncidar en ese día, práctica que ya revela la identificación del Bautismo con la circuncisión como entrada a un nuevo Pueblo, nuestro autor reafirma esa identidad y a la vez la distingue. El Bautismo es circuncisión, pero “espiritual” (*spiritalem circumcissionem*), frente a la “carnal” judía (*carnale circumcissionem*). No supone una marca corporal, como signo de identificación y pertenencia a un pueblo, sino que se sitúa en un nivel interior, espiritual, aunque conservando toda su significación de entrada a una comunidad. Además, esa circuncisión espiritual está abierta a todos (*omnem*), tiene carácter universal, frente a la judía, que conservaba una clara restricción, tanto de raza como por su reserva a los varones. Y, al mismo tiempo, Cipriano presenta ya el Bautismo, la circuncisión espiritual, como medio para conseguir y alcanzar la gracia (*a gratia consequenda; ad gratiam Christi*).

La circuncisión judía no puede ser la norma o modelo a seguir, ya que es sólo “figura” y esbozo del Bautismo; por tanto, “esta figura cesó al venir después la realidad, y una vez que se nos dio la circuncisión espiritual”⁹⁷. También el mismo hecho de ser el día octavo el de la circuncisión, es considerado “figura”, “porque el octavo día, es decir, el primero después del sábado, había de ser el día en que resucitaría el Señor y nos daría la vida y la circuncisión espiritual”⁹⁸. Todo ello conduce a nuestro autor a declarar

⁹⁶ “Propter quod neminem putamus a gratia consequenda inpediendum esse ea lege quae iam statuta est, nec spiritalem circumcissionem inpediri carnali circumcissione debere, sed omnem omnino admittendum esse ad gratiam Christi”: *Ep.* 64, 5, 1 (Bayard, 215).

⁹⁷ *Ep.* 64, 4, 3.

⁹⁸ *Ibid.*

que la circuncisión judía no puede ser un impedimento o un obstáculo a la nueva circuncisión, al Bautismo, es más, que la primera circuncisión ha sido abolida y sustituida por la segunda.

Esta consideración del Bautismo como “circuncisión espiritual” se encuentra ya presente en autores del s. II, como Justino. Así, considera la “circuncisión carnal” como otorgada al pueblo judío por la dureza de su corazón⁹⁹, “signo” para distinguirlos¹⁰⁰. Abraham recibió esa circuncisión como “signo” y no como “justificación”¹⁰¹. A esta circuncisión opone Justino la “circuncisión espiritual” con la que son circuncidados los cristianos¹⁰², la cual es descrita como un cambio interior¹⁰³ e identificada explícitamente con el Bautismo¹⁰⁴.

Cipriano, insertado en esta tradición¹⁰⁵, no hace más que desarrollar las ideas precedentes y utilizarlas en su argumentación. Así, defendiendo que no hay posibilidad de salvación para los que no se someten a la autoridad de los obispos y sacerdotes, recurre a una cita del Antiguo Testamento¹⁰⁶ donde se declaraba la pena de muerte para los desobedientes al sacerdote o al juez, y termina concluyendo: “Mas en aquel tiempo por cierto se mataba con la espada, cuando aún existía la circuncisión carnal; ahora en cambio, desde que empezó la circuncisión espiritual para los fieles servidores de Dios, se mata a los soberbios y contumaces, con la espada espiritual, arrojándolos de la Iglesia”¹⁰⁷. Con la “circuncisión espiritual” alude al Bautismo, signo de incorporación al nuevo Pueblo de Dios que es la Iglesia, Pueblo dotado de una estructura visible y unos órganos de autoridad, de tal forma que la desobediencia a esa autoridad es castigada con la expulsión de ese Pueblo, de la Iglesia, algo que equivale para él a la muerte, sólo comprensible desde la perspectiva de la Iglesia como Pueblo de salvación. En definitiva, si la circuncisión judía era ante todo el signo de la integración en el Pueblo de Dios, el Bautismo, como circuncisión espiritual, cumple, en el pensamiento de Cipriano, la misma función respecto a la Iglesia, “un nuevo pueblo, que sería el nuestro”¹⁰⁸.

⁹⁹ Cfr. *Dialogus cum Tryphone*, 18, 2.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*, 16, 2-3.

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, 23, 4.

¹⁰² Cfr. *Ibíd.*, 41, 4; 28, 3-4; 113, 6-7.

¹⁰³ Cfr. *Ibíd.*, 92, 4.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*, 43, 2. Cfr. A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Presses universitaires de France, Paris 1953, pp. 176-177.

¹⁰⁵ Cfr. TERTULIANO, *Ad uxorem*, 1, 2; *Adversus Iudaeos*, 3.

¹⁰⁶ Dt 17, 12-13.

¹⁰⁷ *Ep.* 4, 4, 3.

¹⁰⁸ *I Test.* 19.

Este carácter de “signo” (*signum*) que tiene el Bautismo es reafirmado expresamente por nuestro autor, sobre todo cuando alude a él en un sentido militar. Así, en su tratado *Ad Donatum*, después de declarar que el cristiano ha de tener su mente y corazón en las cosas celestiales, afirma, dirigiéndose a Donato:

“Tú, que ya has sido alistado (*signavit*) en el ejército espiritual (*spiritalibus castris*) por la milicia del cielo (*caelestis militia*), mantén incorrupta la instrucción recibida, manténla pura con las virtudes religiosas”¹⁰⁹.

El verbo *signare* tiene, entre otros significados, el de “marcar con una señal”, “distinguir con un sello” la pertenencia de algo a alguien, “grabar el nombre”. En un contexto militar, como el que Cipriano presenta en el texto al hablar de *militia* y *castra*, adquiere el sentido de “alistar” o “enrolar” en un ejército¹¹⁰. En otro lugar y hablando precisamente del Bautismo, nuestro autor señala que sólo pueden salvarse “aquellos que hubieren renacido y estuvieren sellados (*signati fuerint*) con la señal de Cristo (*signo Christi*)”¹¹¹. Luego puede deducirse que en este caso Cipriano alude al Bautismo con el término *signavit*, aunque otorgándole un sentido militar, en cuanto incorporación al “ejército espiritual).

Ya en el Antiguo Testamento aparece la imagen de la “impronta” o “marca” con un sentido religioso. En Gn 4, 15 y Ez 9, 4 se presenta como una garantía de la protección divina. En el Nuevo Testamento el verbo $\sigma\phi\rho\rho\alpha\gamma\iota\zeta\omega$ aparece en un contexto bautismal en 2 Co 1, 22, Ef 1, 13; 4, 30

¹⁰⁹ “Tu tantum, quem iam spiritalibus castris caelestis militia signavit, tene incorruptam, tene sobriam religiosis virtutibus disciplinam”: *Don.* 15 (CSEL 3/1, 15). Hemos variado la traducción de J. Campos. *Disciplina* puede entenderse aquí como “instrucción, enseñanza, doctrina” (cfr. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 6; *Apologeticus*, 7). Así la define nuestro autor: “La disciplina, guardián de la esperanza, vínculo que retiene la fe, guía del camino de salvación, fomento y pábulo del buen carácter, maestra de la verdad, nos hace perseverar en Cristo y vivir unidos inseparablemente a Dios, y llegar al logro de las promesas celestiales y de los premios de Dios” (*De habitu*, 1). Sobre el término *disciplina* en Cipriano, cfr. C. MEGINO RILLO, *Cipriano de Cartago y la trilogía unidad-primado-colegialidad. Análisis histórico-teológico de sus cartas*, en “Analecta Calasactiana” 19 y 20 (1977-78) 346-348; S. FOLGADO FLÓREZ, *La catolicidad, fórmula de identificación de la Iglesia en San Cipriano*, en “La Ciudad de Dios” 202 (1989) 604.

¹¹⁰ *Signare* era un término técnico que servía para indicar el “señalamiento” de los reclutas de un ejército. Cfr. A. MATELLANES, “*Communicatio*”. *El contenido de la comunión eclesial en San Cipriano*, en “*Communio*” 1 (1968) 54, n. 167.

¹¹¹ *Ad Dem.* 22.

y Ap 7, 2-8. La referencia es siempre al Bautismo como tal y no a un efecto concreto del mismo¹¹². Tertuliano, por su parte, se mueve en una línea similar, llamando *signaculum* u *obsignationem* al Bautismo. Por ejemplo, en el *De spectaculis* llama al conjunto del rito bautismal “nuestro signo”¹¹³, y lo mismo ocurre en el *De paenitentia* cuando, refiriéndose al Bautismo, lo llama “signo de la fe”¹¹⁴.

En el texto, por tanto, nuestro autor está haciendo alusión a la incorporación del cristiano a la Iglesia (*spiritibus castris*)¹¹⁵ por medio del Bautismo. De aquí se deduce toda una concepción del cristianismo como *militia Christi* muy presente en toda la Tradición¹¹⁶. La consideración de la vida cristiana como combate espiritual es también frecuente en Cipriano: “Los pastores no abandonen a sus ovejas en el peligro, sino que la grey se reúna y el ejército del Señor se arme para el combate de esta guerra espiritual”¹¹⁷. Es en ese sentido de lucha y en el contexto de la persecución, cuando hable de los cristianos como “soldados de Cristo” (*milites Christi*)¹¹⁸, siendo el Bautismo el rito de la incorporación efectiva a la *militia Christi* o *caelestis militia*, tal como se deduce del texto comentado. Si con la tipología de la “circuncisión espiritual” se recogía la idea del Bautismo como incorporación a un Pueblo, ahora Cipriano vuelve a recalcar ese carácter comunitario del Bautismo, como ingreso en ese “ejército celestial” que es la Iglesia, con los lazos de comunión que se establecen entre los que están así incorporados a una misma comunidad.

¹¹² Cfr. I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Biblioteca de Autores Cristianos (“Sapientia fidei”, 22), Madrid 2000, p. 192.

¹¹³ *De spectaculis*, 4, 1 (CCL 1, 231).

¹¹⁴ *De paenitentia*, 6, 16 (CCL 1, 331). Cfr. también *De spectaculis*, 20, 4. Cipriano, por su parte, hablará del *signaculum dominicum*, pero ya no referido al Bautismo, sino a la Confirmación (cfr. *Ep.* 73, 9, 2).

¹¹⁵ Esta visión de la Iglesia como *castra* aparece también en otras ocasiones en sus escritos: Cfr. *Ep.* 10, 5, 1: *colligere intra castra milites Christi*; 30, 6, 3: *castrorum caelestium*.

¹¹⁶ Para Pablo el cristiano es un soldado de Cristo (cfr. 2 Tm 2, 3). Y por tanto el cristianismo es una *militia*. Aunque el término *militia* no aparece, la comparación es empleada ya en los s. I y II (cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Smyrniotas*, 1; etc). Tertuliano emplea imágenes militares y utiliza los términos *miles* y *militia* para caracterizar la condición cristiana (cfr. *Ad martyras*, 3; *De oratione*, 29, 3; etc).

¹¹⁷ *Ep.* 57, 2, 1; cfr. también *Ep.* 13, 2, 1; 19, 2, 3; 28, 1, 1; 30, 6, 3; 38, 3, 1; 39, 2, 1; 57, 2, 2; 57, 3, 2; 57, 4, 2.

¹¹⁸ *Ep.* 39, 2, 1; 57, 5, 1; 58, 1, 2; *Lap.* 2; etc. Vid. J. CAPMANY, “*Miles Christi*” en la *espiritualidad de San Cipriano*, Colección San Paciano (“Serie teológica”, 1), Casulleras, Barcelona 1956.

En la carta 71, insistiendo en sus argumentos a favor de los rebautismos, Cipriano concluye con unas palabras, que bien pueden apuntalar esta visión social que tiene del Bautismo:

“Mas si el que viene de los herejes no fue bautizado antes en la Iglesia (*in ecclesia*), sino viene como totalmente extraño (*alienus*) y profano (*profanus*), ha de ser bautizado (*baptizandus est*) para que (*ut*) sea oveja del redil (*ovis*), porque en la Iglesia santa (*in ecclesia sancta*) hay una sola agua (*una aqua*), que convierte (*faciat*) en ovejas del rebaño (*oves*)”¹¹⁹.

En el texto se habla de *ovis* (oveja) y de *oves* (ovejas), término que para nuestro autor tiene una clara significación eclesiológica. Así lo manifiesta en su tratado *De zelo et livore*, cuando afirma: “Debemos pensar con qué nombre designa Cristo a su pueblo, con qué título le nombra. Les llama ovejas (*oves*), para que la inocencia de los cristianos sea pareja a la de éstas”¹²⁰. Al margen de la intención que Cipriano extrae para la caridad cristiana de la elección de este nombre por parte de Cristo, es evidente que con él se hace referencia a ese nuevo “Pueblo”, ovejas que constituyen “un solo rebaño”¹²¹, el “rebaño de Cristo”¹²²; “ovejas que Cristo adquirió con su sangre y pasión”¹²³; y que fueron encomendadas al cuidado de la jerarquía, los nuevos “pastores”¹²⁴, para que fueran reunidas “en” la Iglesia¹²⁵. Advirtiendo esta connotación comunitaria y eclesial de los términos *ovis* y *oves* en el pensamiento de Cipriano, hemos preferido traducirlos por “oveja del redil” y “ovejas del rebaño” respectivamente. El Obispo de Cartago habla, en definitiva, de “ovejas del redil de la Iglesia”, de “ovejas del rebaño de Cristo”, adoptando, por tanto, una perspectiva comunitaria, no personal, en su consideración del cristiano y del Bautismo, que es de lo que aquí trata.

En el texto se manifiesta con claridad que el medio para llegar a ser *ovis* de ese rebaño no es otro que el Bautismo (*baptizandus est*). La conjunción final *ut* así lo expresa, lo cual lleva a considerar esa incorporación a la *grex*

¹¹⁹ “Si autem qui ab haereticis venit baptizatus in ecclesia prius non fuit, sed alienus in totum et profanus venit, baptizandus est ut ovis fiat, quia una est aqua in ecclesia sancta quae oves faciat”: *Ep.* 71, 2, 3 (Bayard, 258).

¹²⁰ *De zelo*, 12. Cfr. *De unitate*, 9; *De habitu*, 10.

¹²¹ *Ep.* 68, 4, 2: *unum gregem*; *De unitate*, 4: *grex unus*.

¹²² *Ep.* 68, 3, 2: *gregem Christi*.

¹²³ *Ep.* 68, 4, 2.

¹²⁴ Cfr. *Ep.* 57, 4, 3 y 5, 1.

¹²⁵ Cfr. *Ep.* 45, 3, 2: *in ecclesia colligamus*.

como un efecto de la recepción del Bautismo. Es esa *aqua* bautismal la que “convierte” y “hace” (*faciat*) *oves*, afirmándose, por tanto, la causalidad eficiente que tiene el Bautismo en la constitución de esa grey del Señor que es la Iglesia¹²⁶. El rito bautismal supone la elevación del creyente a la condición de miembro de una comunidad: la *grex Christi*. Al mismo tiempo, nuestro autor señala la unicidad del Bautismo (*una aqua*), que se corresponde con la unicidad de la misma Iglesia (*unus grex*). Esa *una aqua* sólo se da *in ecclesia, in ecclesia sancta*, “dentro” (*intus*) de ella, con lo que la idea de la interioridad de la Iglesia con su carácter cerrado aparece con total claridad, y así se entiende que califique de *alienus* y *profanus* a todos aquellos que han sido bautizados “fuera” (*foris*) de la Iglesia.

Lo que Cipriano está recogiendo no es otra cosa que la dimensión ecle-siológica que tiene el Bautismo, que aunque es acción de Dios, de Cristo, acontece “en” la Iglesia y “por” la Iglesia. El Bautismo no es así un acto privado que queda entre Cristo y el bautizado, y que supone el inicio sólo de una relación de comunión con Dios, sino que es siempre celebración de la Iglesia e incorporación a ella y, por tanto, posee un aspecto comunitario que le es esencial. Es en el Bautismo donde la Iglesia muestra más claramente su maternidad, su función medianera: dando a luz nuevos hijos y agregándolos como nuevos miembros a su Cuerpo, y, por tanto, a Cristo. Y es en el Bautismo donde se constituye la propia Iglesia creciendo en el tiempo, ya que por él nace esa nueva comunidad que es verdadera fraternidad y Pueblo. Comunión vertical y horizontal encuentran en el Bautismo su origen y comienzo.

Bautismo y unidad están de esta forma en nuestro autor íntimamente relacionados, siendo el Bautismo uno de los factores más destacados por Cipriano en la realización de la unidad eclesial. Es “único” como la Iglesia, como cada una de las Personas de la Trinidad¹²⁷. Así se expresa en toda reflexión que realiza sobre el Bautismo y su unicidad, remontándose hasta la fuente de la unidad eclesial, hasta la unidad divina; es más, el tema bautismal parece ser en muchas ocasiones el motivo determinante para que aborde esa unidad trinitaria¹²⁸. La Iglesia hace nacer por el Bautismo como

¹²⁶ Así lo declara también Firmiliano en su carta a Cipriano: “... con estos bautizados se forma la Iglesia” (*Ep.* 75, 17, 2). Hermas expresó brillantemente también esta idea con su metáfora de las piedras que se van sacando del fondo del agua para incorporarlas al edificio de la torre, que es la Iglesia (cfr. *Similitudes*, 9, 16, 11). Cfr. A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Presses universitaires de France, Paris 1953, pp. 115-137.

¹²⁷ Cfr. *Ep.* 70, 3, 1; 74, 11, 1.

¹²⁸ Cfr. *De orat.* 23.

hijos de Dios en la misma unidad de la vida divina. El renacer bautismal y la resurrección que comporta son, en la doctrina del Obispo de Cartago, verdadera participación en la unidad de Dios por la acción única de la Iglesia¹²⁹. Bautismo, Iglesia y Trinidad se vinculan en Cipriano a través del tema de la unidad: unidad que procede de Dios y se comunica en la Iglesia a través del Bautismo, inicio de la comunión con Dios y entrada en la comunión de los fieles.

¹²⁹ Cfr. A. DEMOUSTIER, *L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien*, en "Recherches de Science Religieuse" 52 (1964) 562-565.