

ESTRATEGIAS DE REPRESIÓN DE LOS CARISMAS PROFÉTICOS EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

The Proscription of Prophets in Early Christianity

Elena MUÑOZ GRIJALVO

Universidad Pablo de Olavide. Correo-e: emungri@upo.es

Fecha de recepción: 11-09-2006; Fecha de aceptación: 15-09-2006

BIBLID [0213-2052(2006)24;41-49]

RESUMEN: A lo largo del proceso de configuración de la jerarquía católica, ciertas figuras quedaron al margen, entre ellas los profetas. El porqué de su desaparición institucional ha sido analizado ya con éxito en varias ocasiones. En este trabajo intento desvelar el cómo, las estrategias que se utilizaron para silenciar la voz de los profetas. Frente a las directas, que fueron menos abundantes, llama la atención una estrategia indirecta muy eficaz: la construcción de la identidad del falso profeta. Del creciente número de rasgos que fueron definiendo al impostor, analizo dos en particular: por una parte, su capacidad de atentar contra una ortodoxia que a su vez estaba en construcción; por otra, el estado de éxtasis, en un principio fuente de autoridad, pero con el tiempo sólo al alcance de unas pocas figuras perfectamente integradas en el seno de la Iglesia. La creación de la jerarquía, por tanto, incluyó la elaboración teórica de ciertos perfiles en los que encajar a los enemigos potenciales de la estabilidad.

Palabras clave: profetas, jerarquía, represión.

SUMMARY: The shaping of catholic hierarchy disregarded –among other figures– prophets. The reasons why they officially vanished, have already been successfully analysed. In this article I will try to show how it was achieved, the strategies to

silence the prophets' voice. Apart from the direct ones, which were less frequent, there was a remarkable indirect strategy which proved highly effective: the making of an identity for the false prophet. Among the ever increasing number of features which belonged to the impostors, I will analyse only two: on the one hand, how they threatened orthodoxy, itself under construction; on the other hand, ecstasy, once a source of authority, but soon only admitted officially for very few people, who were perfectly integrated within the church. It is my contend that the rising of catholic hierarchy included a theoretical effort to outline a number of prototypes, where the potential enemies of order could fit.

Key words: prophets, hierarchy, proscription.

La figura del profeta cristiano tiene algo de legendario. Es un hecho que hubo profetas, como también lo es que ocuparon un lugar privilegiado en las primeras comunidades cristianas. Sin embargo, poco se sabe de ellos, de sus actividades o de cómo desaparecieron del mapa cristiano primitivo. De poco sirve la explicación que se ha dado a menudo sobre su desaparición, la teoría sobre la decadencia de los carismas. En sintonía con la historiografía protestante, siempre dispuesta a poner de relieve la falta de autenticidad del catolicismo, dicha teoría sugería que los obispos arrebataron lenta, pero inexorablemente la autoridad máxima a los carismáticos –apóstoles, profetas y maestros–, inaugurando así la larga historia de una Iglesia carente de espíritu¹. Esta reconstrucción simplificaba en exceso las cosas. Si bien es cierto que los carismáticos dejaron de existir oficialmente, no lo es que alguna vez gozaran de la máxima autoridad en la Iglesia, ni que en cierto momento fueran sustituidos sin más por los obispos. Las etapas de la construcción de la autoridad eclesiástica no pueden ser deslindadas tan limpiamente². Cada vez más conscientes de ello, muchos investigadores han contribuido a desintegrar el mito de la «edad de oro de los carismas».

Como suele ocurrir cuando cae un mito historiográfico, en su lugar quedó una gran confusión, que comenzaba en este caso por la propia definición del profeta. De hecho, sólo recientemente se ha reconocido la originalidad de los profetas cristianos frente a figuras similares en otras religiones³. Aquellos mediums de la

1. La teoría clásica fue formulada por VON HARNACK, A.: *Die Lehre der zwölf Apostel*. Leipzig, 1886; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig, 1902, vol. I, pp. 340-379, y aún tiene seguidores (Ritter, McDonnell-Montague). La tesis de Harnack atribuía una autoridad transversal a los carismáticos itinerantes (apóstoles, profetas y maestros).

2. En este sentido, la obra de VON CAMPENHAUSEN, H.: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten*. Tubinga, 1953, es una referencia indispensable.

3. La relación de la profecía cristiana con la de su entorno, en AUNE, D. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Mi., 1983 y FORBES, C.: *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*. Tubinga, 1995.

revelación divina sumaban a las funciones proféticas propias del entorno⁴ un marcado carácter de predicadores⁵. Pero poco más puede decirse con seguridad. El perfil del profeta se nos escapa, probablemente porque nunca tuvieron verdadera identidad institucional. Sólo Pablo y la Didaché citan a los profetas dentro de la jerarquía, ambos, además, de manera poco clara⁶.

La ausencia de una definición, y la ignorancia sobre cuál era su verdadero rol institucional, hace extremadamente difícil tratar el tema de la desaparición de los profetas en general, pero sobre todo de cuándo dejaron de ser reconocidos oficialmente por la Iglesia. Una cosa está clara: profetas hubo siempre, y continuó habiéndolos, aunque las fuentes no dejen oír sus voces⁷. De hecho, siempre han existido, en paralelo con la autoridad oficial. Pero en cierto momento desaparecieron de las filas de la jerarquía católica⁸. Las causas de esta desaparición han sido investigadas y desentrañadas con éxito⁹, y aquí sólo necesitamos recordarlas muy

4 Pocas veces se menciona la función «profética»: *Hcb.*, XI.27; *M. Polyc.*, XVI.2; *Just.*, 1 *Apol.*, XXXVI.2. Orígenes (*Cels.*, X.16-23), revela la dualidad de la función profética: «Los profetas, siguiendo la voluntad de Dios, han dicho sin tapujos todo lo que podía ser comprendido por su audiencia como útil y de provecho para cambiar de costumbres. Pero todo lo más misterioso y más secreto, que necesita una contemplación que sobrepasa a la audiencia común, lo dan a conocer en forma de enigma, alegoría, “discursos oscuros”, “parábolas o proverbios”».

5. Sobre todo en comparación con las numerosas definiciones del «falso profeta», las fuentes que definen al profeta en positivo son escasas: *Ef.*, 4, *1Cor.*, 14.1, *Hcb.*, 15.32; *Just.*, 1 *Apol.*, 9; 36.1-2; *Iren.*, *haer.*, V.6.1; *Hipp.*, *Trad. Ap.*, 35.3, *Epiph.*, *Haer.*, 34.2.13. Definiciones modernas: Aune, *Prophecy*, p. 195; REILING, J.: «Prophecy, the Spirit and the Church», en PANAGOPOULOS, J. (ed.): *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*. Leiden, 1977, pp. 58-76; HILL, D.: «Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church», *ibid*, pp. 108-130; STEWART-SYKES, A.: *From Prophecy to Preaching*. Leiden-Boston-Colonia, 2001, *passim*.

6. Ninguna de las dos fuentes afirma que aquella fuera una jerarquía «oficial»: *1Cor.*, XII.28: «Dios los dispuso en la Iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros, después milagros, después carismas de curaciones, de asistencia, de gobierno, de lenguas diversas» (CHILTON, B., en CHILTON, B. y NEUSNER, J. (eds.): *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*. Londres-Nueva York, 1999, p. 102, sugiere que Pablo no estaba proponiendo un orden jerárquico real, y que por ello no tenía empacho en confundir a los agentes de la autoridad con sus funciones). *Did.*, XV.1-2: «Elegíos obispos y diáconos, dignos del Señor, hombres mansos, desinteresados, veraces y probados, pues ellos también desempeñan el ministerio de los profetas y de los doctores. Así pues, no los despreciéis, pues ellos ocupan entre vosotros un puesto de honor junto con los profetas y los doctores». AUNE: *Prophecy*, p. 209, dice que, aunque da la impresión de que los profetas eran en aquel momento la categoría más elevada de autoridad espiritual, paradójicamente no parecen tener relevancia en la vida cotidiana de la comunidad; ni siquiera todas las comunidades tenían un profeta.

7. La existencia de los profetas se palpa en las fuentes, que continúan preocupándose por condenar a los falsos profetas mucho tiempo después de que hubieran desaparecido oficialmente (ver *infra*, n.).

8. Aunque se acepta que el final del ministerio profético aconteció hacia finales del siglo II d.C., ciertas referencias aisladas en las fuentes aconsejan considerar las circunstancias propias de cada comunidad. Por ejemplo, a finales del siglo IV las *Constituciones Apostólicas* (III.8) explican que puede animarse a las viudas a buscar revelaciones en caso de que sea necesario.

9. Cf. PARMENTIER, M.: «The Gifts of the Spirit in Early Christianity», en DEN BOEFT, J. y VAN POLL, M. L. (eds.): *The Impact of Scripture in Early Christianity*. Leiden-Boston-Colonia, 1999, pp. 58-78; CHILTON, B.: *Types of Authority*, 62-69; STEWART-SYKES: *From Prophecy to Preaching*, 272-276.

sumariamente. La necesidad de una autoridad bien definida, que regulase el culto y tuviese una fuerte presencia local, reforzó la posición de los obispos¹⁰. Paulatinamente éstos fueron absorbiendo la identidad de los profetas, de manera que, ya en el siglo II, oímos hablar de obispos que paralelamente eran profetas¹¹. Asimismo, la función de la predicación había sido monopolizada por los ministerios regulares¹², de manera que la actividad de los profetas acabó siendo innecesaria, porque era redundante¹³. Si a todo ello unimos que la propia esencia de la profecía la hacía incontrolable, porque se trataba de recibir la inspiración divina donde y cuando Dios lo disponía, es fácil comprender que la Iglesia prescindiera de ellos a la hora de elaborar su ordenamiento institucional. Ello no significa que hubiera de darse un conflicto directo entre obispos y profetas¹⁴; sencillamente, los profetas desaparecieron institucionalmente hablando, o quizá nunca habían existido.

Si las causas de la desaparición de los profetas han sido analizadas cuidadosamente y en repetidas ocasiones, no ocurre lo mismo con la actitud de la Iglesia ante los profetas. No obstante, el tema es apasionante, porque se trata de explicar cómo logró la Iglesia deshacerse de un ministerio tan prestigioso como la profecía. Por supuesto, no hubo un plan premeditado para silenciar a los profetas, ni puede hablarse de una línea continua y coherente. Por eso es necesario hablar de estrategias en plural, y tener en cuenta que fueron tantas y tan cambiantes como la enorme variedad de situaciones que las motivaron. Pese a ello, creo que la actitud de la Iglesia hacia los profetas puede calificarse en general como crecientemente intolerante.

Como vamos a ver, el proceso consistió en hacer crecer la desconfianza hacia aquellas figuras carismáticas, desenmascarando a la mayoría de ellos como falsos profetas, ampliando el número de criterios que los hacían falsos, y restringiendo paralelamente las posibilidades de recibir profecías verdaderas. En sí mismo, el proceso resulta apasionante, pues permite tomar el pulso al proceso de formación del catolicismo. Pero el análisis de las estrategias de represión de los profetas resulta interesante además por otro motivo: se trata de desvelar cómo se las arregla una religión para proscribir algo que en principio no estaba proscrito.

*

10. Como explica REILING, J.: *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*. Leiden, 1973, p. 13, la profecía jamás podría convertirse en un ministerio regular, porque en esencia depende de la revelación.

11. *M. Polyc.*, XVI.2: «Al número de estos elegidos pertenece Policarpo, varón sobre toda ponderación admirable, maestro en nuestros mismos tiempos, con espíritu de apóstol y profeta, obispo, en fin, de la iglesia católica de Esmirna»; XII.3: «tenía que cumplirse la visión que se le había manifestado sobre su almohada, cuando la vio, durante su oración, abrasarse toda, y dijo proféticamente, vuelto a los fieles que le rodeaban: «tengo que ser quemado vivo») y Melitón de Sardes (*Hier.vir. ill.*, 24) tenían poderes proféticos.

12. STEWART-SYKES: *From Prophecy to Preaching, passim*.

13. AUNE: *Prophecy*, 338; STEWART SYKES: *From Prophecy to Preaching*, 14.

14. REILING: *Hermas*, resume la controversia historiográfica en torno a la existencia o no de conflictos directos, y expone su propia opinión: la autoridad de los profetas era demasiado difusa como para que hubiese conflicto.

Aunque complementarias, creo que puede hablarse de dos tipos de estrategias de represión: directas e indirectas. Las primeras fueron raras, o quizá así lo parece porque han dejado pocas trazas en las fuentes. Pocas veces nos consta que se enfrentara la Iglesia de manera directa a los profetas, y cuando lo hizo se trataba siempre de lo que ella misma había definido como «falsos profetas». Ése es el caso de los concilios antimontanistas, en los que se condenó por primera vez de manera global a un grupo de cristianos no por razones doctrinales, sino por sus actividades proféticas. También directa fue la represión operada por medio de exorcismos, método muy utilizado por la Iglesia para deshacerse de sus enemigos, en este caso de aquellos individuos que, como la mujer que describe Cipriano, caían en éxtasis, se presentaban como profetas y obraban como si estuviesen llenos del Espíritu Santo¹⁵. Frente a estos endemoniados, la Iglesia siempre contaba en sus filas con algún exorcista, que el mismo Cipriano reveladoramente describió como «hombre virtuoso y exacto cumplidor de la disciplina religiosa». Como veremos, aquellos eran dos de los criterios que hacían que una experiencia espiritual fuera legítima a los ojos de la Iglesia: la virtud que ella misma se había ocupado de definir, y la disciplina o acatamiento de las normas eclesiásticas.

Como estrategia directa de represión podría definirse también la sorprendente pérdida de todos los tratados que trataron el tema de los carismas en general, y de la profecía en particular. Sin que pueda hablarse de eliminación intencionada, no por ello es menos llamativo que haya desaparecido el voluminoso tratado sobre el éxtasis de Tertuliano¹⁶, el *Sobre los carismas* de Hipólito¹⁷, las digresiones sobre la profecía de Melitón de Sardes o de Clemente de Alejandría, o el tratado de Milcíades que conocemos sólo por Eusebio, *No hace falta que un profeta hable en éxtasis*. En torno al siglo II, por tanto, se escribió toda una serie de tratados sobre un tema que debía de ser del máximo interés, y que pese a ello ha desaparecido sin dejar rastro. Quizá fuera aquel uno de esos períodos de «destrucción creadora» de los que habla Faivre, que por lo general inauguran etapas de profundos cambios institucionales o revoluciones intelectuales¹⁸.

Sea como fuere, hacia la misma época –finales del siglo II–, la figura del profeta desaparece no sólo de la literatura cristiana, sino también de los registros oficiales de la Iglesia sin dejar rastro. Los profetas eran figuras prominentes en la más antigua de las instrucciones eclesiásticas que se ha conservado, la Didaché, de fines del siglo I; y, sin embargo, ni siquiera se les menciona en las demás instrucciones,

15. Cypr., *ep.*, LXXV.10.2; el mismo episodio lo narra Firmiliano de Cesarea (Ep. LXV.10). Sobre el exorcismo como forma de reprimir la profecía, ver KOLENKOW, A. B.: «Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* II.23.2, 1470-1506.

16. Que tenía siete volúmenes, según Jerónimo (*Vir. Ill.*, 40).

17. Aunque J. Magne ha realizado una reconstrucción y afirma que se trata de una parte de la propia Tradición Apostólica.

18. FAIVRE, A.: *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*. París, 1977, p. 51, n. 10.

pese a que obviamente continuaban existiendo¹⁹. Es muy revelador comparar el pasaje X.7 de la Didaché, con la versión que dan de éste las Constituciones Apostólicas tres siglos más tarde: el pasaje es prácticamente igual en ambos casos, pero donde la versión del siglo I decía «profetas», la del siglo IV dice «presbíteros». Institucionalmente, por tanto, habían quedado al margen.

Paralelamente a su exclusión de las normas de vida eclesiástica, la Iglesia había cerrado sus puertas a los profetas de otra manera también muy directa: negándoles la ordenación. La ordenación, o imposición de las manos, fue en un primer momento la forma de reconocer que alguien poseía el Espíritu de Dios, condición necesaria para ejercer la autoridad en las primeras comunidades. Más adelante, sin embargo, la imposición de manos simbolizaba la recepción del Espíritu, es decir, no era un mero reconocimiento de autoridad, sino que la confería directamente²⁰. En principio los profetas habían quedado excluidos de la ordenación porque no tenían necesidad de ella. Con el tiempo las funciones carismáticas de los profetas y los maestros fueron absorbidas por los nuevos carismáticos, que habían recibido su don espiritual mediante la imposición de manos. Los ministros no ordenados perdieron terreno de manera irreversible.

Vemos, pues, que hubo maneras directas tanto de conjurar la existencia de «falsos» profetas –excomulgando y exorcizando–, como de excluir definitivamente a la profecía del proceso de creación del catolicismo. Pero la cosa no quedó ahí. Más interesantes aún que los procedimientos directos para acabar con la profecía, en mi opinión, resultan los indirectos, es decir, la construcción literaria de una imagen del falso profeta. El falso profeta –como el hereje– sirvió a menudo como vertedero al que arrojar los residuos que iban sobrando en el proceso de elaboración de la identidad católica.

La evolución de la imagen del falso profeta no fue en absoluto unilineal. Cada comunidad, cada momento, cada crisis requerían sus propias soluciones, e imprimieron ritmos diferentes al proceso general. Por ello, no es extraño encontrar ambigüedades y contradicciones. Sin duda la más flagrante fue la coexistencia de varias versiones acerca de la vigencia de la profecía: por una parte, la versión más anti-profética negaba la posibilidad de que existieran profetas después de Juan Bautista;

19. El orden jerárquico sólo se menciona explícitamente y con intención normativa en las colecciones canónico-litúrgicas, de ahí que interprete la exclusión de los profetas como una medida de represión directa. La *Tradición Apostólica*, de la que dependen otras instrucciones posteriores (los *Cánones de Hipólito* (principios del III), las *Constituciones Apostólicas* (finales del IV) y el *Testamento de Nuestro Señor Jesucristo* (segunda mitad del V), dedica varios capítulos a obispos, presbíteros, diáconos, confesores, viudas, lectores, vírgenes, subdiáconos y sanadores. No hay rastro de los profetas. Otro tanto puede decirse de la *Didascalía*, de la primera mitad del III, que contiene ocho capítulos dedicados al episcopado, frente a sólo tres menciones de los «doce profetas», mención colectiva que en cualquier caso se refiere al pasado. Sobre estos asuntos, cf. GAUDEMET, J.: *Les sources du droit de l'Église en Occident du I^{er} au VII^e siècle*. París, 1985.

20. FAIVRE: *Naissance*, pp. 51-56. Parece que hacia finales del siglo I, es decir, cuando se escriben las *Epístolas Pastorales*, el proceso está completo (1Tim., 4.14).

por otra, pervivía con fuerza la tradición sobre la existencia de profetas hasta la segunda venida de Cristo²¹, base de todas las elucubraciones que continuaban haciéndose sobre la profecía allá por el siglo v (y mucho después)²².

Lo cierto es que en el siglo v muchos seguían aceptando la posibilidad de que hubiera profetas, pero los requisitos para serlo eran tan estrictos, que no sabemos de ninguno que fuera reconocido por la Iglesia después del siglo iii. Los criterios para discernir a un falso profeta no hicieron más que aumentar en número, y sobre todo en rigor. En el siglo i, la cosa era sencilla: a los falsos profetas sólo podían identificarlos los verdaderos. En el siglo v, en cambio, cualquiera podía desenmascarar a un falso profeta, porque los criterios eran mucho más claros y objetivos: practicar el sexo²³, caer en éxtasis, no ser un alma pura, no ser –en palabras de Orígenes– un santo eminente, no profetizar dentro de la iglesia, contradecir las Escrituras, ir en contra de la ortodoxia.

En ocasiones se puede rastrear la invención y la consolidación de algunos de los rasgos de este «falso profeta». En general, todas estas prohibiciones son producto de la dinámica sociológica propia de las primeras comunidades, o de la lógica de la evolución institucional de la Iglesia. Pero las explicaciones mundanas a menudo se disfrazaban de argumentos teológicos, y con ese disfraz han llegado hasta nosotros. Analizando los dos rasgos que más inequívocamente delataban a un falso profeta –la heterodoxia y la posesión demoníaca–, lo veremos con claridad.

El primero de ellos era puramente teológico: falso profeta es aquél que profetiza en contra de la ortodoxia. Por una parte, casi era de esperar; por otra no, porque la ortodoxia, al fin y al cabo, no era más que una palabra vacía, que fue llenándose de significado a base de tiempo y esfuerzo. Ya Pablo creía que un verdadero profeta debía estar de acuerdo con los Evangelios (1Cor.12.3). Pero la verdadera revolución a este respecto llegó cuando hubo que hacer frente a la herejía gnóstica. La controversia alcanzó todos los rincones de la vida cristiana, y los profetas tampoco escaparon. La imagen del profeta se revela como un cajón de sastre del que extraer ejemplos cuando la ocasión lo requiere. La primera epístola de Juan es tan clara como rotunda, y revela la profunda preocupación que causaban los gnósticos: «todo espíritu que diga que Jesucristo se ha hecho carne, es divino» (4). Los que no, sencillamente provenían del Anticristo. La crisis gnóstica abrió la veda del falso profeta. A partir de entonces, se hizo habitual que los teóricos cristianos

21. Varias fuentes citan al profeta Joel (II.28-29) para reivindicar la existencia de los profetas hasta el final de los tiempos: *M. Perp.*, Just., *Dial.*, 87-88. Especialmente significativa son las aportaciones de Milcíades en plena controversia antimontanista: «El Apóstol sostiene que es necesario que el carisma profético subsista en toda la iglesia hasta la parusía final» (*ap.Eus. h.e.*, V.17.4).

22. FRIEDRICH, G.: *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Mi.), 1968, p. 860: «The dogma that there are Christians prophets survived longer than prophecy itself».

23. Cf. GASCÓ, F.: «Castidad y don profético. Las profetisas montanistas», en *Sexo, muerte y religión en el Mundo Clásico*. Madrid, 1994, pp. 213-221; BROWN, P.: *The Body and Society*. Nueva York, 1988, capítulo 3.

relacionaran veracidad profética con ortodoxia, y ésta a su vez con fidelidad a las Escrituras. El argumento, no obstante, pervertía la propia lógica de la profecía como revelación divina. Racionalmente se hace difícil aceptar que, como proponía la Didaché, sólo debía darse crédito «al que venga para enseñaros todo lo anteriormente dicho»²⁴. La única explicación es que del profeta no se esperaba en realidad un nuevo mensaje divino, sólo la confirmación de lo ya sabido. Por eso no es de extrañar que acabaran resultando superfluos. Indirectamente, pues, se estaban consolidando las bases del ocaso de los profetas.

El segundo rasgo que mejor definía al falso profeta era la posesión demoníaca, manifestada en estados de éxtasis ilegítimo. Como en el caso de la ortodoxia, este criterio era extremadamente flexible. Se trataba de definir si el espíritu que había poseído al profeta era maligno o no. En un principio, entrar en éxtasis se consideraba fuente de autoridad. Igual que los paganos, los cristianos consideraban el furor como signo inequívoco de profecía²⁵; aunque, como era de esperar, también se contaba con la existencia de farsantes. La chispa prendió cuando hubo que hacer frente a un enemigo lo bastante fuerte como para hacer precisa una redefinición del éxtasis. En la segunda mitad del siglo II, tres profetas frigios –Montano y sus dos acompañantes, Priscila y Maximila–, se dieron a conocer porque entraban en trance y transmitían oráculos, llegando incluso a identificarse con el propio Espíritu Santo. Semejante atrevimiento, especialmente por parte de mujeres, provocó tal escándalo, que en adelante el éxtasis profético estuvo ya siempre bajo sospecha. Lo interesante, sin embargo, no es tanto la demonización del éxtasis, como la redefinición de que éste fue objeto. En el siglo V continuaba hablándose del éxtasis como estado posible y legítimo²⁶; pero ya no todo el mundo era susceptible de entrar en trance. Las posibilidades de un encuentro directo con Dios fueron restringiéndose lenta, pero certeramente. Tras las visiones y los sueños de Hermas, a fines del siglo I, sólo a los mártires se les reconocen experiencias similares, pues la autoridad que les conferían las visiones de Dios era tan limitada como su esperanza de vida²⁷. Las experiencias místicas continuaron siendo posibles, pero sólo tras un largo entrenamiento del cuerpo y el alma²⁸. En resumidas cuentas, y por absurdo que parezca, la Iglesia se erigió como mediadora entre el individuo y el Espíritu divino que lo poseía: no sólo a la hora de discernir el éxtasis legítimo del diabólico, sino para proporcionar la formación necesaria para alcanzar el trance genuino.

24. XI.1-2. Versiones posteriores de lo mismo son: Iren., *Haer.*, III.2.1; Hipp., *Haer.*, X.24-26.

25. *Hcb.* X.12; XI.5; XXII.17; *2Cor.* 12.2; *Apoc.* I.10, IV.2.

26. DE LABRIOLLE, P.: *La crise montaniste*. París, 1913, p. 555.

27. LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*. Londres, 1986, p. 403.

28. Fue Orígenes quien definió esta posibilidad por vez primera (*1 Hom. in cant.*, 7). Jerónimo y Teodoro de Mopsuestia (LABRIOLLE, 555) aún creían en legitimidad de proceso extático, condición de la profecía. Pero el éxtasis no anula las facultades del individuo. Ambrosio habla de éxtasis como condición normal de la profecía. Agustín define éxtasis como alienación que separa alma de cuerpo, para que el espíritu humano se eleve a contemplar las cosas celestes.

CONCLUSIONES

No habría sido necesario analizar las estrategias de represión del profetismo, para llegar a la conclusión de que fueron muy efectivas. En el siglo II los profetas ya no forman parte de la estructura eclesiástica, y no volverán a hacerlo nunca más. No obstante, este análisis ha permitido constatar una de las constantes del proceso de institucionalización del cristianismo: la elaboración teórica de ciertos perfiles en los que encajar a los potenciales enemigos de la estabilidad. Como los herejes, los profetas fueron reprimidos y marginados de la vida institucional; y, exactamente igual que los herejes, la categoría «falso profeta» era lo suficientemente laxa, como para que en ella pudiera incluirse progresivamente todo aquello que amenazase la fuerza católica: la heterodoxia, los indeseables estados de éxtasis que escapaban al control de los obispos... en suma, la esencia de la profecía.

A menudo se cuestiona la relación entre la literatura cristiana y la vida de los creyentes o, lo que es lo mismo, entre la teoría y la práctica. Pues bien, en el caso de la represión de la profecía, parece bastante probable que la labor de los teóricos cristianos fuera eficaz. Utilizando el término que acuñó Syme para referirse a la obra del emperador Augusto, puede decirse que la creación de la imagen del falso profeta sirvió para «organizar la opinión», es decir, para aunar criterios y sobrellevar con alegría paradojas como la que contiene la discusión entre un ortodoxo y un montanista. Interrogado por su adversario, el ortodoxo admite que cree en la profecía; en buena lógica, el montanista pregunta entonces por qué no creen a Montano, a lo cual el ortodoxo, bien adiestrado sin duda en la dialéctica cristiana, responde: «Porque es un falso profeta que no dice una sola verdad»²⁹.

29 FICKER, G.: «Widerlegung eines Montanisten», *ZKG* 26, 1905, pp. 447-463.