

LA RELIGIÓN CRISTIANA DURANTE LA ÉPOCA ROMANA: RAZONES DEL “ÉXITO”

*Manuel Lázaro Pulido**

Resumen

El trabajo realiza una observación del desarrollo embrionario del cristianismo empezando con la situación de partida, donde es posible identificar referencias a comunidades que se identifican como cristianas. Enseguida son hechas algunas descripciones en relación al espacio y tiempo en el cristianismo inicial, a las reflexiones escatológicas y la apertura a los conceptos culturales, religiosos y filosóficos. El “éxito”, entendido como cristianización, sigue de la capacidad para realizar el dialogo con el mundo de los primeros tiempos de la Iglesia hasta Constantino.

PALABRAS CLAVE: Cristianismo. Iglesia antigua. Cultura cristiana. Escatología primitiva.

Abstract

The paper makes an observation of embryonic development of Christianity beginning with the starting position, where it is possible to identify references to communities that identify themselves as Christian. Then some descriptions are made in relation to space and time in early Christianity, the eschatological thinking and openness to cultural concepts, religious and philosophical. The “success”, defined as Christianization, is the capacity for dialogue with the world of the earliest times of the Church before Constantine.

KEYWORDS: *Christianity. Early church. Christian culture. Primitive eschatology.*

* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH).

El pensar histórico sobre el desarrollo embrionario del cristianismo y su proceso de consolidación como institución histórico-cultural nos lleva a consideraciones que trascienden los datos en sí, y apuntan a cuestiones fundamentales observadas desde la teoría política, la filosofía o la sociología al auxilio de la comprensión histórica. Nos fijaremos en algunas de ellas, aquellas que puedan hacernos ver el proceso de consolidación de la Iglesia en su devenir histórico y que expliquen tanto la originalidad de la religión cristiana respecto de sus raíces judías como de sus raíces grecorromanas.

La primera cuestión que nos surge en una reflexión sobre la Edad Antigua de la Iglesia es relativa a la perplejidad que invade el espíritu del lector de cualquier manual histórico de esta época apasionante de la Iglesia cuando constata que una comunidad que nace con un fuerte carácter profético y mesiánico y que no deja de parecer durante el siglo I una “secta judía”¹ – con todas las reservas que nos merece esta expresión – se convierta en una religión de carácter universal. No nos referimos aquí al sentido eclesiológico y fundamental del término de religión universal, aunque habremos de hacer referencia a estas categorías, como al hecho de que se convierta en la religión del Imperio², llegando la cristiandad a extender su campo de influencia y actuación a todo el mundo romano. La respuesta tiene una solución complicada y de alargado campo interdisciplinario. Señalaremos algunos rasgos suficientes para aplacar nuestra curiosidad comprensiva.

Antes de adentrarnos un poco en algunas claves que proponemos para dar contestación a la cuestión planteada, surge una aclaración sobre la misma cuestión, es decir sobre el significado mismo del “éxito” del cristianismo. No se trata tanto de resaltar el hecho de significar que el cristianismo termina victorioso en el mundo grecolatino en el que

¹ Martin Buber señala la coincidencia y la diferencia entre cristianismo y judaísmo sustantivándola en el patrimonio común de su mesianismo que se enfrenta a una tensión manifiesta: “Pre-mesiánicamente, nuestros destinos están divididos. Para el cristiano, el judío es el hombre incomprensiblemente obstinado que rehúsa ver lo que ha ocurrido; y para el judío, el cristiano es el hombre incomprensiblemente atrevido que afirma en un mundo irredento que su redención se ha cumplido. Es éste un abismo que ningún poder humano puede franquear”. M. Buber, “The two Foci of the Jewish Soul”, citado en *The Writings of Martin Buber*. New York: W. Herberg, 1956, p. 276.

² Una visión general del cristianismo y el Imperio en Fr. Paschoud, “Il cristianesimo nell’Impero romano”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata* 19 (1986) pp. 25-44.

vive en términos de victoria de rivales, cuanto de subrayar el fenómeno de la cristianización que se da en la Antigüedad tardía. A la luz de varios autores, entre los que podemos citar a Ramsay Mac Mullen o Peter Brown³, podemos aventurarnos a inclinar la balanza sobre el hecho de la cristianización, siempre que entendamos la labor histórica de los contemporáneos de la antigüedad en su situación temporal⁴, caso de Eusebio y su *Historia Eclesiástica*⁵ o de san Agustín, por otra parte dispares entre sí, donde la intervención divina se inscribía en la explicación de la victoria, en lo que se ha venido a llamar una “teología de la victoria”⁶, vinculada a la noción de la *pax deorum romana* (cfr. punto 2). Por lo tanto, el “éxito” del cristianismo lo inscribimos en el “éxito” del fenómeno de la cristianización, lo que nos permitirá mejor entender el proceso que queremos señalar.

1 La situación de partida

La conciencia de pertenencia a una comunidad especial surge en la medida en que podemos localizar unas comunidades que podemos llamar cristianas. Noticias de las mismas las tenemos ya en los primeros capítulos de los *Hechos de los Apóstoles* a partir de la predicación de Pedro y la conversión masiva de creyentes – cinco mil o tres mil personas (*Hch* 2,37-41; 4,4). Una conciencia que aún no estaba de todo delimitada y formada, aunque sí inspirada en la revelación definitiva de la resurrección de Cristo, Palabra hecha carne y presente para siempre en el tiempo humano, constituyendo su historia de forma definitiva. Efectivamente, las autoridades judías de inmediato intuyen que se

³ R. MacMullen, “What difference did Christianity make?”, *Historia* 35 (1986) pp. 322-342; Id., *Christianizing the roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven-Londres, Yale 1984; P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, WIS, 1992.

⁴ “Un historien moderne étudiant la progression du christianisme au sein du monde romain doit éviter de reproduire les simplifications faciles de ceux qui furent les contemporains de cet événement”. P. Brown, *L'autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris, 1998, pp. 11-12. Ed. original: *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, 1995.

⁵ Una lectura sobre lo que venimos diciendo en H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Paris, 1996.

⁶ Cfr. F. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992.

encuentran ante un acontecimiento diferente al de cualquier movimiento religioso judío de la época como podía ser el caso de fariseos, esencios, asmonios o saduceos⁷. Y es que la “Secta de los nazarenos”⁸ (των Ναζωραίων ἀρεσεωφ) (*Hch* 24,5) es autocomprendida como Iglesia (ἐκκλησίαν) ante la persecución (*Hch* 5,11), desde el convencimiento vital de estar inmersos en un movimiento de carácter novedoso. La comunidad judía en el siglo II va tomando una forma más monolítica que en el siglo I tras los acontecimientos bélicos acaecidos en Israel. En ese empeño se ensaya reunificar desde el colegio de rabinos de Jabné las diferentes ramificaciones judías de modo doctrinal, litúrgico, cultural e institucional en torno a la Torá, una vez destruido el Templo. La comunidad cristiana reacciona intensificando su identidad y reorganizándose de forma original. Entre las medidas podemos observar la introducción organizativa en torno a los ministerios y la predominancia del binomio obispo-díacono girando en torno a la práctica sacramental eucarística, que se impone, si bien no totalmente, al sistema de “ancianos”. La eucaristía como centro de la vida comunitaria impulsa otra serie de divergencias litúrgicas como la división septenaria de la semana, sustituyendo el domingo por el sábado (*sabbat*), y la introducción del sacramento del bautismo como fórmula introductoria en la comunidad suplantando la circuncisión. En definitiva, la vida litúrgica se centra en el acontecimiento de Cristo, en lugar de los hechos del tiempo rabínico hasta la llegada de Jesús como el judaísmo proponía en esa época. El reforzamiento de su conciencia de asamblea unida en Jesucristo y diferenciada de los judíos les va dando, por lo tanto, una formación institucional que se va asentando no sin dificultad. Una identidad que lleva a ir variando el centro de gravedad cristiano hacia Roma⁹. De modo que lo que parece una burla, la apelación de “cristianos” recibida en Antioquía (*Hch* 11,26), se convierte en señal de identidad, lo que implica tomar conciencia de pertenencia y propiedad comunitaria. Sin romper la vinculación con el judaísmo, ciertas costumbres exigen de algunos responsables recordar

⁷ Cfr. *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, ed. D. Marguerat, Genève, 1996.

⁸ Cfr. W. Kinzig, “The Nazoraeans”, *Jewish Believers in Jesus. A History from Antiquity to the Present I: Antiquity*, MA: O. Skarsaune y R. Hvalvik, Peabody, 2007.

⁹ Cfr. V. Grossi, “Gli ebrei e la Chiesa di Roma nel periodo precostantiniano”, en AA.VV., *Storia di un rapporto difficile. 1. Ebrei e cristiani nell’età antica*, Torino, 2003, pp. 93-104.

que el cristianismo tiene una forma de vida específica diferente¹⁰. James McLaren cifra la conciencia gentil del cristianismo en tiempos de Adriano:

Yo diría que para estar seguros deberíamos ubicarlo hacia mediados del segundo siglo de la EC, probablemente en tiempos del reinado del emperador Adriano (117-138). Hay dos razones principales para establecer esta fecha:

- a) En la política imperial de Adriano se manifestaron señales de una distinción entre judíos y cristianos: su política para proteger a los cristianos de la persecución; su decisión de desterrar a los judíos de Jerusalén como consecuencia de la revuelta de 132-135; la posible prohibición de la circuncisión y el plan de reconstruir Jerusalén como Aelia Capitolina.
- b) San Justino, un pagano convertido al cristianismo, inició una discusión entre paganos y judíos sobre la verdad del cristianismo desde un punto de vista filosófico: en su *Diálogo con el judío Trifón*, decía “nosotros” y “ustedes” para referirse a los cristianos y a los judíos. Aun teniendo en cuenta la naturaleza claramente polémica del texto, es evidente que Justino no se consideraba a sí mismo como integrante de un grupo que se autodefiniera como judío. Estamos ya en la era de la Iglesia gentil¹¹.

En el mundo romano sabemos muy bien que los cristianos fueron percibidos como un movimiento más, ajeno a la realidad del magno Imperio. Sin embargo, el relato de Tácito, cargado de crítica política respecto del incendio de Roma del 64, no por ser famoso, muestra tanto la identificación de un grupo religioso que vinculado con el mundo

¹⁰ S. Ignacio de Antioquia, *A los magnesios*, 10,1-3, 134-135. Ed. española, intr., trad. y not. J. J. Ayán Madrid, 1991.

¹¹ James McLaren, “De un movimiento judío a una Iglesia gentil” en la página web *Relaciones Judeocristianas*, sitio perteneciente al Consejo Internacional de Cristianos y Judíos. Transcripción editada de la presentación oral que hizo el Dr. McLaren en la CCJ de Victoria, Australia. El Rev. Dr. James McLaren enseña en la School of Theology, de la Australian Catholic University. © Copyright 1998 Geshler. Trad de Silvia Kot. Recuperado el 26 de febrero de 2007 en <http://www.jcrelations.net/es/?item=1195#1>. Cita el autor para apoyar sus tesis: *Historia Augusta*, *Had.* 14.2, sobre la circuncisión; Dion Casio, *Historia romana* 69.12-15, sobre Aelia Capitolina y S. Justino, *Diálogo con el judío Trifón* 19.3-5, 46.6-7, 69.4, 110.3, 116.1, 122.5, 130.4.

judío¹² era bien diferenciado de él, como el hecho de la constatación de un primer conato de juicio axiológico sobre una conducta que afeaba ciertas costumbres imperiales¹³. Testimonio sobre la existencia de los cristianos refrendados por el gobernador de Bitinia. Nos referimos al celeberrimo relato de Plinio el Joven que a pesar de caracterizar a los cristianos de modo negativo como elemento subversivo, en cuanto que pertenecen a una religión prohibida y por lo tanto contraria a la ley¹⁴, no deja de ser una anécdota dentro del Imperio Romano.

Estos testimonios, entre los múltiples que conocemos, son representativos para narrar el origen “humilde” en su relevancia política y social del primitivo cristianismo y la implacable conciencia dentro del siglo I de ser un movimiento de origen judío que tenía una vocación universal por su forma de ser y su conciencia específica, identificada en el acontecimiento extraordinario de la encarnación y resurrección de Jesucristo como oferta de salvación. Es curioso que aún siendo un movimiento en un estado muy embrionario los primeros testimonios, sean *ad intra* (neotestamentarios) como *ad extra* (de fuentes paganas), nos muestran una reacción de animadversión frente a dicha vivencia que siendo “novedosa”, sin embargo, no se mostraba de forma estridente. Y creo que este es una de las claves del éxito del cristianismo en su entorno. Nace en un contexto judío afín, que culmina en la lectura mesiánica

¹² Cfr. F. Blanchetière, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, 2001. Como señala José Orlandis: “Los cristianos, como grupo social y religioso, no parecen haber sido objeto de especial atención por parte de la autoridad civil hasta el verano del año 64 cuando se produjo el incendio de Roma. Es probable que antes de ese momento, los cristianos residentes en la ciudad apareciesen a los ojos de los gobernantes como formando parte de la comunidad judía de la Urbe, o en todo caso como una secta, dentro del marco de esa comunidad. Hay que advertir que la Religión mosaica estaba reconocida como culto lícito dentro del Imperio y las comunidades judías gozaban de un estatuto legal”. *La iglesia antigua y medieval*, Madrid, 1995, p. 29.

¹³ “Mas ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de que el incendio había sido ordenado. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se cometen toda clase de atrocidades y vergüenzas”. Tácito, *Anales* XV, 44, 1-3, 244-245 (trad. de J. L. Moralejo, Madrid, 1986b).

¹⁴ Plinio, *Epistola*, X, 96-97 (trad. y ed. de M. Durry, Paris 1972d).

y pastoral, y se desarrolla, también superándolas, en un movimiento pagano que, como veremos a continuación, tampoco estaba ajeno a las religiones no oficiales devenidas del panteón griego y que reconocía en las religiones místicas un elemento de satisfacción personal muy querido en las clases humildes romanas. A esto sumaremos la inmersión del *logos* en su desarrollo doctrinal que no sin problemas alimentará su desplegarse, y que también lo desbordará, dotándolo de elementos que no por ser ajenos a la filosofía griega le serían extraños. Por lo tanto, el cristianismo supo ir emergiendo como una realidad cualitativamente superior de manera concéntrica, como una honda expansiva, que iba multiplicando su efecto, en este caso devastador de la mentalidad de la época.

Los tratados bíblicos y de teología bíblica han estudiado con profusión el proceso emancipador de la primitiva comunidad profundizando como *ecclesia*. Desde un punto de vista social e histórico nos interesa saber precisamente porqué es capaz de realizar la superación a la que nos acabamos de referir: cómo es posible que sobrepasara el propio ámbito judío. Señalaremos a continuación algunas de estas claves.

2 Una comunidad en misión proyectada espacio-temporalmente

En primer lugar, me gustaría advertir el marco histórico y social en el que se recorren los primeros pasos del cristianismo. Jesús Álvarez con razón justificada subraya una realidad esencial subyacente al éxito del cristianismo y al hecho de su expansión: “El Imperio Romano, sin pretenderlo, creó para el naciente cristianismo un contexto socio-cultural que contribuyó poderosamente a su expansión inicial; nos referimos a la “Paz romana” que concedió a los cristianos unas oportunidades muy importantes para su expansión y su arraigo en la sociedad romana”¹⁵. Una “*Pax romana*” que expresa un territorio organizado y relativamente plural, es decir, un Imperio donde las ideas pueden circular. Continúa Jesús Álvarez explicando que la “red impresionante de vías de comunicación, por tierra y por mar, creadas por el Imperio no sirvieron solamente para facilitar la administración del Estado y abastecer de alimentos y materias primas a la capital del Imperio, sino que por ellas circularon también

¹⁵ J. Álvarez, *Historia de la Iglesia. I. Edad Antigua*, Madrid, 2001, p. 86.

con rapidez los heraldos del evangelio; fue asimismo un instrumento al servicio del mensaje evangélico la unificación de cultura y de lengua; el latín era la lengua del ejército y de la administración pública, pero el *griego común* se convirtió en el idioma de los comerciantes y de los marinos que hacían de transmisores de las novedades de todo tipo que se fraguaban en toda la cuenca del Mediterráneo¹⁶. El historiador desarrolla brevemente esta idea de forma absolutamente razonable y menciona otros elementos como la organización estatal, afinidad ideológica y filosófica... que tendremos en cuenta a continuación.

Sin duda alguna, más allá de los elementos doctrinales que justifican para el hombre creyente la universalidad eclesial y la necesaria extensión geográfica y temporal de una Iglesia que ya está culminada en el acontecimiento de la resurrección de Jesucristo, podemos señalar los elementos no teológicos del avance del cristianismo.

A simple vista observamos que el desarrollo histórico del cristianismo primitivo es revelador de una inteligencia estratégica admirable, bien explícita, bien implícita. Se realiza la elección correcta del modo oportuno. La elección fundamental es el aumentar la comunidad más allá del ámbito judío y ampliarla en el mundo pagano, es decir universalizándose, proclamar la salvación universal a todos los hombres. Esto supone: a todos los pueblos, a todos los hombres, independientemente de su condición de romano o no, de libre o esclavo. Quizás la clave nos la señala con gran acierto Guy Bedouelle al afirmar que el cristianismo que parecía abocado a morir como movimiento reducido y anecdótico queda proyectado al infinito temporal y espacial en virtud del compromiso misional al que Jesús realiza tras la resurrección: “El desafío que encuentra la primitiva Iglesia, durante los tres primeros siglos se lo presentó el mismo Cristo. El final del evangelio de Mateo refiere el mandato solemne dado por Jesús después de su resurrección: “Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (*Mt* 28,19). El día de la ascensión la Iglesia sabe ya que su misión le llevará “hasta los confines de la tierra” (*Hch* 1,8). Desde entonces comienza a buscar su propia vía, rehusando a la vez tanto, el judaísmo como el sincretismo¹⁷. Efectivamente Marcos, en el último versículo del evangelio, nos narra cómo los discípulos asumen esa tarea desde el primer momento, es el

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ G. Bedouelle, *La historia de la Iglesia*, Valencia, 1993, p. 47.

reflejo de lo que implica la vida de Jesús: “Ellos salieron a predicar por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la Palabra con las señales que la acompañaban” (*Mc* 16, 20). El empeño misionero tuvo que enfrentarse a sucesivas pruebas dialécticas, sobre todo de carácter doctrinal entre “judíos o hebreos” y “helenistas” o entre partidarios del diálogo con la filosofía y los escépticos ante la pertinencia de dicho encuentro. A pesar de las dificultades iniciales, la comunidad primitiva se separa del judaísmo y de la Ley mosaica con una identidad propia que tiene como signo específico el bautismo. El discurso de Pedro es clarificador y las afirmaciones rotundas: “[Dios] no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros” (*Hch* 15,9).

Más allá de los momentos que configuran dicha separación nos interesa para nuestros fines ver las consecuencias universalizables de la opción de la constitución del Pueblo de Dios entorno a la Palabra y los Sacramentos del bautismo y la eucaristía. La Palabra de Dios no se limita al compromiso de la Ley de Moisés, sino que se extiende al Amor de Dios que salva a todos los hombres, fuente de la Nueva Ley que hace de todos los hombres Hijos de Dios. Sin duda alguna, el impulso misionero de Pablo resulta decisivo. Era lógico que los primeros cristianos tuvieran como punto de partida el pueblo judío, pero desde el inicio se le suman “todas las naciones”: “y les dijo: ‘Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día y se predicará en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén...’” (*Lc* 24,47-47). Efectivamente, el mensaje evangélico, el contenido de la revelación, es extensivo y ello constituye la novedad de la comunidad cristiana, pues como recuerda Pablo: “Según esto, leyéndolo podéis entender mi conocimiento del Misterio de Cristo; Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu: que los gentiles sois coherederos, miembros del mismo Cuerpo y partícipes de la misma Promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio” (*Ef* 3,3-6). La labor viajera y misional de Pablo es conocida y él mismo la señala de forma explícita: “Mas, cuando Aquel que me separó *desde el seno de mi madre* y me *llamó* por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre, sin subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde nuevamente volvía Damasco. Luego de allí a tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince

días en su compañía... Luego me fui a las regiones de Siria y Cilicia; pero personalmente no me conocían las Iglesias de Judea que están en Cristo” (*Ga* 1,15-18; 21-22). En el texto neotestamentario vemos la acción conjunta de la Iglesia en su forma bipolar. De un lado la acción tiene su raigambre y desarrollo en la religión judía; de otro, se orienta a la formación y expansión por los confines del mundo. El libro de los Hechos de los Apóstoles muestra en su atención al espacio geográfico la direccionalidad *ad extra* del mensaje universal cristiano: “Jerusalén (cap. 2-5); Samaria y Judea (8,1), Fenicia, Chipre y Siria (11, 19-22), de donde sale hacia Asia Menor y Grecia (cap. 13-18) hasta llegar a Roma”¹⁸.

Nos hallamos en una comunidad naciente que va creando la identidad de fraternidad universal a la que pertenecen todos los hombres y en la que se reconocen los bautizados en el nombre de Dios trino, rompiendo toda frontera espacial y donde se encuentran todos los que comparten la Palabra que se encarna en la eucaristía. El espacio físico del Templo queda superado, rompe las barreras físicas de los muros para hacer de cada uno de los cristianos el “*sancta sanctorum*” que recibe en su interior a Dios mismo constituyéndose templo vivo de Dios. Pero no se puede olvidar en la expansión cristiana que su propia misión se alía a su origen judío. Es decir, su diferenciación no implica un total alejamiento del judaísmo, del que tomó grandes ventajas. El judaísmo sirvió al cristianismo de camino privilegiado de extensión y misión¹⁹, al menos en dos sentidos. Por una parte, le ofrece una comunidad judía en diáspora con elementos comunitarios establecidos en diversos puntos importantes del Imperio romano. Por otra parte, la vinculación al judaísmo le preserva en muchas ocasiones, en cierta manera, de una feroz persecución, pues el judaísmo era una religión tolerada por las autoridades romanas.

La universalidad a la que está llamado el cristianismo no afecta sólo a las naciones, es decir a las diversas tradiciones y culturas, sino también a las diversas capas sociales. Ciertamente, el cristianismo presenta una actitud de acogida a aquellos que vienen del paganismo y en los territorios paganos más definidos existe una representación

¹⁸ L. Armas, “La expansión del cristianismo en el siglo I”, *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología*, Salamanca: ed. J. J. Fernández, 2006, p. 183.

¹⁹ F. Blanchetière, *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires? (30-135)*, Paris, 2002, p. 115.

cristiana más o menos significativa, a pesar de las dificultades que puedan existir en señalar con precisión los lugares concretos. Es de destacar la presencia cristiana en las ciudades helenas y el desarrollo urbano –teniendo en cuenta un concepto de vida urbana que no sea riguroso pues a veces se utilizan los términos de ciudad (πολις) y aldea (κωμη) para referirse a localidades como Belén o Betsaida (*Lc* 2, 4; 9, 10) –, lo que no anula su existencia en zonas rurales (que va a ser muy importante en la permanencia del cristianismo tras la crisis del mundo romano con el advenimiento de los pueblos bárbaros y el tránsito de la Antigüedad tardía a la Edad Media de la que hablaremos más tarde). Corinto y Roma descuellan como las grandes urbes en los que se va vertebrando el cristianismo occidental; destacando a su vez en el área oriental las comunidades de Palestina, Egipto y Siria. La literatura posterior nos refiere comunidades cristianas en las regiones orientales de Adiabene y de Osrhoene. La supuesta correspondencia epistolar referida en la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio, del rey Abgar de Edesa con Jesús refleja, sin duda, una temprana difusión del cristianismo en Oriente, propagación que tal vez llegó incluso a la India²⁰. Testimonios de los Padres muestran la extensión geográfica del cristianismo que “no permaneció sólo en Judea, como la filosofía en Grecia, sino que se propagó por toda la tierra habitada”²¹.

Resultaría anacrónico y falto de verdad realizar un análisis desde las categorías de clase²² al hablar del universalismo que propone el cristianismo, pero sí es cierto que se presenta como un mensaje para todos y todas las clases, lo que supone la igualdad de todos los ciudadanos. Joseph Lortz pone en evidencia la heterogeneidad social del receptor del mensaje cristiano, que atendía por diversos motivos a lo que el cristianismo proponía: “La buena nueva se extendió con los soldados, los comerciantes y los predicadores a lo largo de las vías de comunicación... También el cristianismo ya desde muy pronto, se dirigió a individuos de elevada posición social: a éstos pertenece el primer bautizado no judío, el ayuda de cámara de la reina de Etiopía (*Hch* 8,27ss.)... Los últimos en convertirse en número un tanto considerable

²⁰ Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica* I, 13,1-22, 53-59; V, 10,3, 302. Madrid: Ed. A. Velasco Delgado, 1973).

²¹ Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 18, 167. Ed. española, intr., trad. y not. M. Merino, Madrid, 1998.

²² Un estudio desde esta categoría en G. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo. De la época arcaica a la conquista árabe*, Barcelona, 1988.

fueron los cultos, los filósofos”²³. Esto hace ver que quizás lo más importante no residía en que el cristianismo propusiese un mensaje social determinado como una actitud de acogida universal. Precisamente creo que podríamos afirmar que más que de una explicación social o material del contenido del mensaje recibido, se trata de que el cristianismo ofrece una hermenéutica intercultural de gran calado que lo hizo atractivo a las personas independientemente de su *modus vivendi*, queriendo señalar aquí que podían contextualizar de forma adecuada el mensaje a su realidad. Lo que no significa acomodación en cuanto justificación de vida, sino como respuesta a las necesidades vitales de los individuos inmersos en diversas circunstancias socioeconómicas y culturales.

La admisión del esclavo en la comunidad cristiana se realiza de forma explícita en un mundo donde la esclavitud era un vehículo económico de gran importancia. No se trataba tanto de luchar doctrinalmente contra tal atentado a la dignidad humana, cuanto de la visión de hijo de Dios inherente a todo ser humano y la fundamentación radical de la fraternidad universal, que profundiza el cosmopolitismo de la filosofía helenista y que había provocado que ya estas escuelas filosóficas renunciaran a la esclavitud (tanto el estoicismo encarnados en Epicteto y Marco Aurelio como el mismo Epicuro), pues no se podía establecer una clara diferencia entre el ciudadano de la polis, del bárbaro esclavo en un territorio donde ya no existía ciudadano, sino individuo. El cristianismo añade al cosmopolitismo heleno en el que viven dioses e individuos, una fraternidad universal de hijos de Dios. A la abolición cristiana de la esclavitud, sumemos que el trabajo manual, no siempre bien visto aunque reconocido como necesario – ejemplo clásico es la *República* platónica – por el mundo grecorromano, era, sin embargo, apreciado por el mundo judeocristiano; de hecho, Jesús de Nazaret se vincula al trabajo manual: es artesano. La omisión neotestamentaria a la justificación de tal condición humana muestra claramente el hecho de que la esclavitud es ajena al cuestionamiento antropológico fundamental de los cristianos primitivos. Así lo señala Simón Lagasse: “Hemos de añadir que, a diferencia de lo que hacen con la autoridad política (cfr. *Rom* 13, 1-7), ni Pablo ni ningún autor del Nuevo Testamento piensan en justificar religiosamente la necesidad de la esclavitud como perteneciente

²³ J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. I Antigüedad y Edad Media*, Madrid 1982, p. 83.

a un orden que tuviera a Dios por suprema garantía”²⁴. La llamada a la libertad es otro de los motivos claves del triunfo del cristianismo, una libertad que se expresa en todo hombre, sea esclavo o libre y que se reflejaba incluso en el sacramento penitencial.

El cristianismo en virtud de su misión –narrada de forma esencial en los escritos paulinos y más silenciada, aunque por ello no realizada, en la época postapostólica²⁵ – y predicación despedaza la barrera espacial, en sus fronteras y en sus relaciones sociales. Ya no hay judíos, ni gentiles, ni ciudadanos romanos, sólo quedan hombres, seres humanos que se definen por su filiación. Cuando en el Imperio romano aparecieron los problemas de identidad de la romanidad de sus habitantes debido entre otras causas a la permeabilidad fronteriza, a una economía burocratizada e ineficaz que provocó la desconfianza del pueblo respecto del Estado y la consiguiente caída de la vida ciudadana de forma ideal y real –pues las ciudades se iban quedando desiertas, sobre todo, en la parte oriental del Imperio–, entonces el concepto de ciudadanía y de ciudadano romano dejará paso al de persona, pero “persona” no negó la ciudadanía, sino que la redimensionó. Muchos habitantes no ven en el Imperio el proyecto de vida personal y salutaria que había sido transmitido en mucho tiempo, sino que es el cristianismo el proyecto universal que no se desmorona. Mientras el virtuosismo romano rompe sus fronteras espaciales y su tradición (es decir su temporalidad), el cristianismo trasciende las fronteras y su temporalidad: es un proyecto de mejora que no hunde sus raíces en el devenir histórico, sin bien se desarrolla –ya cumplido– en el mundo. He ahí una de las claves del proceso de cristianización del mundo romano.

3 La dimensión espacio-temporal: de la proyección a la realización. Cambios en la reflexión escatológica

Parece un lugar común y no vamos a señalar nada extraño, que el nivel de complejidad de la organización y desarrollo de la Iglesia

²⁴ S. Lagasse, *La carta a los filipenses. La carta a Filemón*, Navarra, 1982, p. 55.

²⁵ Cfr. K. Holl, “Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche”, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. I Die Alte Kirche*, München: eds. H. Frohnes y U. W. Knorr, 1974, pp. 3-17; W. H. C. Frend, “The Missions of the Early Church 180-700 A.D.”, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London, 1976, pp. 3-23.

se relaciona con el grado de concienciación escatológica de la comunidad primitiva. El cristianismo primitivo configuró su mundo con representaciones apocalípticas tensionando el tiempo que se proyecta hacia un futuro a partir de la experiencia pascual. La comunidad postpascual vive, en palabras de Käsemann, la “continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma”²⁶. Esta disfunción y ruptura temporal por el acontecimiento pascual, sus repercusiones en la elaboración de la comunidad y su misión, se refleja en la tematización de la parusía. La parusía (parousia) era un término utilizado en el ámbito civil y religioso: “venida en gloria”. En la política del periodo helenístico se empleaba para significar la llegada y entrada triunfal de un Señor o un príncipe a una ciudad o provincia²⁷; por su parte en la religión se empleaba para referirse a la aparición poderosa en el ritual de la divinidad oculta. Algunas veces se utilizaba de forma mixta, y es el caso del Nuevo Testamento donde designa de modo explícito la segunda llegada del Señor reflejando su poder como Juez y Señor. Este acontecimiento es vivido en el relato neotestamentario como un acontecimiento concreto conclusivo de la historia, “es evidente – afirma Juan L. Ruiz de la Peña – que los primeros cristianos esperaron una parusía próxima, dentro de su generación. Textos como *1Ts* 4, 15-17 y *1Co* 15, 51-52 son taxativos al respecto”²⁸. La primitiva comunidad tiene una concepción escatológica muy clara aguardando a Jesús como Hijo del Hombre en su segunda venida gloriosa de modo inminente. Esto implicaba una esperanza realizada a culminar en breve, más allá de toda lectura atemporal: “La Parusía del Señor o del Hijo del Hombre sería la manifestación evidente y plena del Reino de Dios”²⁹. Siendo así que los primeros cristianos aguardan el cumplimiento inmediato de la parusía, se retarda una organización de futuro. La dimensión temporal de la espera de la venida del Señor no implica una visión apocalíptica, sino una concreción de la lectura del acontecimiento de la Pascua desde

²⁶ E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1978, p. 188.

²⁷ Cfr. A. Feuillet, “Le sens du mot ‘Parousie’ dans l’Évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth. XXIV et Jac V, I-II”, *The Background of the New Testament and its Eschatologie. Studies in Honour of C. H. Dodd*, eds. W. D. Davies y D. Daube, Cambridge, 1956, p. 263; E. Pax, “Parusie”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8, Friburg 1967b.

²⁸ J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, 1986. Cfr. H. M. Shires, *The Eschatology of Paul*, Philadelphia, 1966.

²⁹ R. Aguirre, *Reino, Parusía y Decepción*, Madrid 1984, p. 28.

la clave escatológica, aunque en ocasiones la escatología se expresara utilizando elementos apocalípticos como en la *Didaché* (Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων)³⁰, en el que la venida del Señor se hace presente en la expresión litúrgica del *maranatha*³¹. Ahora bien la esperanza de la inmediatez de la parusía se fue desvaneciendo, cada vez se va reduciendo la referencia a la parusía conservándose en escritos como la del *Pastor de Hermas*, donde aparece una llamada a la conversión con el fin de acelerar el cumplimiento y realización de la Iglesia³².

La lectura de los primeros cristianos respecto de la decepción que supone el no cumplimiento inmanente de la parusía no significa el cambio de una visión apocalíptica a una escatológica, sino de la manera de ir construyendo una escatología postpascual plena. Incluso vemos que permaneció durante siglos un cierto pensamiento inconsciente escatológico que se puede apreciar en la lectura sobre la situación del mundo que realiza san Gregorio Magno. Para el que fuera papa en el siglo VI sucediendo a Pelagio II, el mundo de su tiempo revelaba en su decadencia señales de la finalización inminente del mundo, mostrando una actitud de desidia y compromiso en el tiempo en cuanto que “le importaban poco las coordenadas históricas y cronológicas de un acontecimiento”³³. Es el signo postrero de una mentalidad de la Iglesia antigua. Este ejemplo sirve para fijarnos en lo que nos interesa, que es la relación de la lectura escatológica con respecto a la perspectiva política y la situación del cristiano frente a los asuntos temporales y su siguiente lectura por parte del Imperio romano.

Efectivamente, una mirada con desdén a los asuntos temporales en una historia consumada por Cristo y de cumplimiento definitivo no auguraba una preocupación real por los asuntos públicos de la vida de Roma. La vivencia del cristiano en el mundo era similar al de la vivencia en un mundo extranjero. A eso se ha de sumar que el cristianismo es una religión que predica y espera un “Reino que no es de este mundo” (*Jn* 18, 36). Reino de Dios y escatología se exigen mutuamente, no en vano el señorío absoluto de Dios implica como consecuencia lógica su

³⁰ Cfr. R. Trevijano, “Discurso escatológico y relato apocalíptico en Didakhé 16”, *Burgense* 17 (1976) pp. 365-394.

³¹ *Didaché*, X, 6, 100-101. Madrid: Ed. J. J. Ayán, , 1992.

³² Cfr. J. J. Ayán, *Hermas. El Pastor*, Madrid, 1965, p. 17.

³³ R. Trevijano, *Patrología*, Madrid, 2001, p. 332. Cfr. C. Dagens, “La fin des temps et l’Église selon saint Grégoire le Grand”, *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970) pp. 273-288.

dominio sobre el mundo y sus naciones. El Reino de Dios trasciende el tiempo y el orden natural, pues pertenece según la cita de Juan al orden sobrenatural. Una religión muy diferente, como veremos después, a la religión oficial romana (la religión imperial) y distinta en sus planteamientos al mesianismo político implícito en el judaísmo, pues se apoya en el distingo, incluso políticamente prudente, inequívoco entre los asuntos de Dios y del César (*Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25*).

El cristianismo en su raíz se aleja decididamente de la participación en los asuntos públicos bien sea a nivel comunitario, al de Iglesia o a título personal en cuanto creyentes cristianos. Ello no implica que el cristianismo no tenga que ser una voz de orientación en el mundo en el que vive, sino que la ruptura que supone con las formas temporales reafirma la profundidad de mirada que supone su mensaje. Así se puede entender que el texto de la primera epístola de san Pedro sobre la obligación del cristiano exhorte al respeto a las instituciones: “Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien” (*1 Pe 2, 13-14*). No se trata de hacer un manifiesto político, sino de orientar al hombre y la sociedad en la que se desenvuelve, donde el referente de vida común no sea una forma política ni estatal concreta, sino los valores del Reino de Dios. El tiempo trascendido ha de ser continuamente “evangelizado” en un mundo temporal. Si a esta circunstancia le añadimos la convicción de la inmanencia de la parusía, lógicamente el cristianismo primitivo no contemplaba otro mesianismo que el espiritual (además signo de distinción e identidad cristiana frente al judaísmo).

El aludido retraso de la parusía no sólo hace reaccionar a los cristianos frente a su posición en el mundo temporal y sus instituciones, sino que hace que tomen conciencia de su propio proceso de institucionalización como Iglesia³⁴. Por su parte, el cristianismo en la medida en que aumenta su concepción eclesial (cfr. 1.1.) va desarrollando una organización estructurada de sus comunidades. Es este un proceso que se va realizando en medio de las persecuciones del Imperio de forma natural y que como ha evidenciado Jean-Marc Prieur frente a algunas voces de las iglesias evangélicas, representa un período de asentamiento de la

³⁴ Cfr. J. Álvarez, “Historia”, *op. cit.*, pp. 115-135, con una bibliografía básica en la página 115.

vida del cristianismo en su fase podríamos designar “adolescente”³⁵. La figura de Cefas y el colegio apostólico es incuestionable, a pesar de las dificultades, en el quehacer de las comunidades. Pedro aparece en las fuentes neotestamentarias como la autoridad suprema de la primitiva comunidad de Jerusalén, prioridad reconocida por Pablo (*Ga* 1, 18). Desde esta autoridad es el responsable de varias acciones, por ejemplo en la elección de Matías (*Hch* 1,15-26) o en la responsabilidad de la palabra en la venida del Espíritu (*Hch* 2,14-41). Es él quien decide realizar la misión entre los judíos de Palestina (*Ga* 2,8) y entre los gentiles (*Hch* 10, 1-11, 18). Ya en los Hechos de los Apóstoles se aprecia una organización, si bien al principio más carismática debido al carácter de provisionalidad de sus expectativas escatológicas, que va variando la estructura ministerial de los primeros años por un vocabulario más sinagoga, y que evoluciona. De modo que ya en Ignacio de Antioquia se habla del monoepiscopado y los diversos grados jerárquicos del ministerio, es decir, obispo, presbítero y diácono. El centro vivencial descansa en el Amor de Dios y la caridad reflejada al hermano e, incluso, al enemigo. Junto al referente axiológico fundamental, aparece el núcleo jerárquico conectado a la vida del cristiano a través de los sacramentos, vínculo de unión concéntrica de la comunidad entre sí y de ésta con Dios. El modelo organizativo va tomando forma social, bajo dicha inspiración fundamental, adoptando el modelo romano de división en Diócesis y Provincias en cuya cabeza estará vigilante de la comunidad el obispo (*episcopos*).

A la organización eclesiástica se le fue añadiendo la conciencia de ciudadanía del cristiano, que no había olvidado de forma total, pero al que se le suma la conciencia de la lectura temporal del Reino de Dios. Este cambio interior se refleja en la lectura teológica y en la práctica pública y, junto a la organización interna de la Iglesia, provoca la sospecha cuando no la reacción airada de parte de los ciudadanos romanos no cristianos. Tal como señala Hugo Rahner la inicial animadversión romana va desarrollándose a medida que el pueblo cristiano va tomando conciencia de su inserción temporal, llegando “hasta la sistemática formulación que el filósofo *Celso* hace, hacia el final del siglo II, del odio anticristiano

³⁵ J.-M. Prieur, *L'Eglise s'installe. La vie des chrétiens aux IIe et IIIe siècles*, Poliez-le-Grand, 2003. Se trata de un libro sencillo, por exigencias de la colección, pero sin que por ello se resienta la seriedad y sabiduría de este profesor de Historia de la antigüedad cristiana de la Universidad de Estrasburgo.

típico del ciudadano romano, que entendía como la Iglesia, desilusionada al ver el retraso del cumplimiento de su fe ultramundana, ya comenzaba a instalarse como Estado en el Estado”³⁶.

A pesar de las implicaciones en la participación de la vida pública y la necesidad de participación en el mundo humano que nace del cambio de perspectiva de cumplimiento escatológico, no faltaron reticencias al mismo desde una perspectiva temporal. Un ejemplo del freno que supuso en la Iglesia antigua el poner fecha a la venida de Jesús, lo tenemos, si bien con una lectura más cultural que de implicación política, en Tertuliano (y quizás también en Taciano). Sus lecturas milenaristas les hace desconfiar de la asimilación entre el cristianismo y la cultura romana ¿qué tienen que ver ambas concepciones del mundo?³⁷.

No obstante, el camino hacia la implicación del Imperio con la Iglesia se afianza desde la conversión perpetua e imparable del pueblo romano, combinando acción misionera con organización eclesial, a partir de una nueva concepción escatológica. La expresión en el Edicto de Milán de los caminos coincidentes provoca que podamos decir que en la era posconstantiniana la “*Pax romana*” se encamina a la “*Pax christiana*”. La conversión del emperador podría calificarse de sincera, al menos a la larga. La conversión no fue la única reforma de Constantino³⁸, pero sí la más relevante y de mayor alcance, ya que implicó un giro histórico de alcance universal. Su obra sería completada por Teodosio el Grande (379-395), bajo cuyo gobierno – entre el 380 y el 391 – se publicaron más de 25 edictos contra el paganismo, declarándose el cristianismo religión oficial del Imperio Romano. El ideal de la *Pax Romana* se asimila el de la *Pax Christiana*, en una inversión de la expectativa del tiempo histórico. La reflexión sobre el tiempo escatológico implica a su vez una reflexión sobre la intervención de la voluntad divina en el hombre y en su historia que acentúa la instancia ética de la acción voluntaria del hombre como colaborador en la construcción del Reino de Dios. Se retrasa la Parusía, pero no se elimina la segunda venida de Cristo ni la consumación del

³⁶ H. Rahner, *Iglesia y Estado en la primitiva Iglesia. Documentación de los primeros ocho siglos y su comentario*, Valencia, 2004, p. 28.

³⁷ A. Sánchez, “San Agustín: un ejemplo de inculturación”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) p. 125. Cfr. Tertuliano, *De praescriptionibus adversus haereticos*, 7, PL 2, 20: “Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salomonis est”.

³⁸ Un estudio general en L. de Giovanni, *Constantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli, 1983².

tiempo, así lo declara san Agustín: “La última hora se prolonga, pero es la última”³⁹. Es decir, el hombre tiene una responsabilidad en la historia que se consumará y en la que los hombres creados libremente tienen una aportación que hacer. Esta lectura se traduce en la sustitución de la concepción del *Fatum Romanum* ante la *Providentia* divina. Esta variación conceptual del helenismo, en conexión con la concepción de la Historia consumada en la que el hombre es un colaborador libre, influye en la forma política y tendrá su reflejo en el medioevo. Tanto los reinos como los imperios medievales heredarán esta concepción de una verdadera “teología política”, sustentada en la estrecha colaboración entre el poder civil y la autoridad eclesiástica para lograr no sólo la felicidad terrena de los hombres sino, sobre todo, su salvación.

4 Una comunidad integradora y liberadora en un mundo cosmopolita y abierto: religión y filosofía

La misión universal y el compromiso con la Palabra de Dios lleva a los cristianos a evangelizar a los pueblos y las naciones y esto significa, como hemos visto con anterioridad (cfr. 1.2), una actitud de acogida. Pero la misma no fue suficiente, ni el lenguaje universalizador. Se necesitaba un terreno en el que el mensaje fuera recibido y este lo encontró en el ambiente religioso y filosófico existentes. Algunos autores han señalado desde los análisis de la antropología cultural que resulta útil a la hora de estudiar el inicio de la redacción del Nuevo Testamento y la formación de las primeras comunidades situar el contexto en el que se insertaban y que se conoce como “cultura mediterránea”⁴⁰. La cultura mediterránea determinó más puntos comunes y desarrolló más influencia que las diferencias existentes entre los diversos pueblos que la componían. No es descabellado mostrar un campo de cultivo propicio en el desarrollo del cristianismo en un acervo ya de por sí común, superador de la visión dicotómica de judaísmo y helenismo. Ello no significa que fuera una tarea fácil. Los cristianos predicaban a un Cristo esperado por todos, ahora bien, como pregunta Juan José Garrido:

³⁹ “Ipsa novissima hora diuturna est; tamen novissima est”. S. Agustín, *In Epistolam Joannis*, PL 35, 1998.

⁴⁰ S. Guijarro, “El Nuevo Testamento y la cultura Mediterránea”, *Reseña Bíblica* 3 (1994) pp. 13-21.

¿Esperaba algo la cultura grecolatina? Jesucristo es la respuesta, ¿pero había alguna pregunta o inquietud trascendente en ese mundo? Se ha dicho que las culturas humanas se clasifican en dos grupos: aquellas en las que se espera un Cristo y aquellas en las que no se espera un Cristo (R. Niebuhr). Aparentemente la cultura clásica debería ser colocada en el segundo grupo. Pero los cristianos tuvieron siempre la convicción de que no existía ningún hombre, pueblo o cultura que no esperase de una u otra forma un Cristo que Jesús era la respuesta divina a la pregunta humana que todos se formulaban, aunque las más de las veces de una forma latente⁴¹.

Pero además de la percepción subjetiva y el convencimiento de los primeros cristianos cabe ver si existían circunstancias favorables para dar respuesta positiva a la propuesta del cristianismo, tanto a una presentación más “religiosa”, como a una más racional. Ya hemos hablado del lenguaje cristiano y después advertiremos el papel de los primeros cristianos respecto de la filosofía, ahora es momento de ver el ambiente de recepción. Es decir, si había un escenario propicio al discurso del Dios cristiano en la plaza pública y el ambiente grecorromano. El testimonio de Pablo y su experiencia en el famoso Discurso del Areópago (*Hch* 17, 16-34) no puede ser más revelador del punto de partida: san Pablo pretende – y se esfuerza para ello – en mostrar el mensaje cristiano en consonancia con el panteón griego y en un lenguaje comprensible para la mentalidad helénica. El resultado inicial no puede ser tampoco más esclarecedor: una primera parte de atención, y una burla final. Esto supuso que sin renunciar a lo que es original del cristianismo había resquicio para hacerse entender, pero que no iba a ser fácil.

El mundo grecorromano compartía una religiosidad de tipo naturalista donde dominaba una visión neutra de la divinidad. La religión romana⁴²

⁴¹ J. J. Garrido, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1997, p. 6. Cfr. R. Niebuhr, *The nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, 2 vols., New York, 1941-1943.

⁴² Sobre la religión romana existe abundante literatura, señalamos pues sólo algunas obras: J. Beaujeau, *La religion romain à l'apogée de l'empire*, Paris, 1955; J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome Antique*, Paris, 1971; Id., *La religión romana: historia política y psicológica*, Madrid, 1984; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974b; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960-1967; *Pagan Priests*, ed. M. Beard, J. North, London, 1990; J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid, 1991; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge, 1998; M. Beard, J. North, *A History of Roman Religion*, 2 vols., Cambridge, 1998. En español podemos citar la obra de J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid, 1991; J. Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984.

suponía un culto de características más jurídicas que religiosas, pues se encerraba en un culto formalista y ritualista que no diferenciaba sus formas de expresión con las de la vida civil, de hecho los sacerdotes eran en verdad magistrados⁴³. El Estado romano convencido del favor de los dioses en la vida romana y la creencia en la eficacia de los cultos romanos que ejecutaban los magistrados, facultaba a las autoridades a vigilar los asuntos religiosos, y castigar las negligencias que pudieran observarse – de ahí la persecución a quienes, como los cristianos, amenazaban la seguridad de Roma negándose a rendir a los dioses el culto debido –. El culto era, pues, imperial lo que significa que el Estado, por medio del emperador, poseía la facultad de regular la vida religiosa. La institución pasa del sacerdocio romano al emperador en la dignidad de *Pontifex maximus*, de la mano de Augusto, para terminar siendo el emperador el sacerdote supremo, que es la realidad a la que se enfrentan los cristianos. A pesar de que la identificación reforzaba la figura imperial no satisfacía las inquietudes humanas individuales, ni las necesidades de los habitantes de Roma, sobre todo de los más vulnerables. De este modo, cuando la crisis atañó a la población romana – afectando a capas de la población con motivo del colapso del Imperio, como sucedió en el siglo III –, esta no pudo encontrar alivio en el culto imperial. Ello motivó que la población romana aspirase a una religión mucho más acorde con sus necesidades íntimas y espirituales que le proporcionara no solo una estabilidad espiritual y emocional, sino respuestas a las necesidades sobre el futuro último de la existencia humana. Y, por lo tanto, a las cuestiones últimas respecto de la salvación humana. Ante tal circunstancia proliferaron los cultos soteriológicos o místéricos⁴⁴, de entre un gran y rico mosaico multicultural y multireligioso. Destaca el culto a Mitra, importado desde Persia por las legiones romanas, que llegó a tener numerosos seguidores y que tuvo un reflejo literario en el mundo grecolatino⁴⁵.

⁴³ Cfr. R. Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford, 1996.

⁴⁴ Cfr. U. Bianchi y M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982.; *Magic and Ritual in the Ancient World*, ed. M. Meyer y P. Mirecki, Leiden, Boston y Köln, 2002. Sobre las religiones orientales en Roma señalemos la colección de estudios con más de cien volúmenes: *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, Leiden, 1961ss.

⁴⁵ A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, 1997. El estudio sobre la incidencia del culto a Mitra y las religiones romanas en Hispania merece un volumen de temática especial bajo la designación de “Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio Romano”, *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981) 274pp. Cfr. A. García Bellido, *Les religions Orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden, 1967.

No es de extrañar que numerosos cristianos, según se puede observar en los martirologios, fueran legionarios romanos; en opinión de Anne Bernet algunas legiones eran cristianas en tiempos de Diocleciano⁴⁶. El culto a Mitra brindaba también un ejemplo de relaciones entre la religión no romana y el poder, pues en sus prácticas religiosas ofrecía un doble camino para un mantenimiento de las estructuras sociopolíticas. En este sentido, algunos estudios han mostrado que en el mitraísmo existía un reconocimiento jerárquico mediante la adaptación al ritual del sistema romano del patronazgo y la justificación de la sumisión del individuo respecto al ordenamiento político del poder imperial⁴⁷. Son religiones que no olvidan a través de los ritos y costumbres su faceta social, de ordenación y participación en la vida ciudadana, pero que, a su vez, invitaban a la unidad espiritual y reforzaban una estrecha relación entre el individuo y la divinidad⁴⁸. Una bipolaridad que preparó, sin duda, la llegada del cristianismo en el pueblo romano.

Cuando el cristianismo se extiende por el mundo romano amén del culto a Mitra, existía, como hemos dicho, una pléyade de cultos orientales y religiones místicas como el de los misterios eleusinos de origen griego⁴⁹, el culto egipcio de Isis (de gran difusión en la Bética⁵⁰), y Serapis (identificado por los reyes tolemeos con Osiris), el seguimiento a Asceplios o a la diosa frigia Cibele (y su hijo Atis)⁵¹ – entronizada en Roma en el año 205 durante la primera guerra púnica –. Estas religiones son resultado de la extensión de Roma hacia el este que hizo que se produjera un movimiento de población romana hacia las regiones periféricas y viceversa. Sin entrar en un análisis sobre estas religiones de diversas procedencias, pues lo que nos interesa resaltar es el clima que introdujeron en la religiosidad romana y la consecuencia que tuvo en la aceptación del cristianismo, señalaremos no obstante dos cosas. Las religiones místicas compartían en su diversidad algunas cosas comunes,

⁴⁶ A. Bernet, *Les chrétiens dans l'Empire chrétien: des persécutions à la conversion, Ier-IVe siècle*, Paris, 2003. Sobre la situación religiosa Cfr. H. –J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, 2 vols., Stuttgart, 1995-1996.

⁴⁷ R. L. Gordon, "Ritual and hierarchy in the mysteries of Mithras", *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades* 4 (2001) pp. 245-274.

⁴⁸ F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, 1987, pp. 37-38.

⁴⁹ Cfr. G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusian Mysteres*, Princeton, 1961; K. Kerényi, *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, 2004.

⁵⁰ R. Olavarría, "Arqueología de la religiones místicas paganas en la Bética", *Arqueología y Territorio* 1 (2004) p. 156.

⁵¹ M. J. Vermaseren, *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, 1981, p. 96.

como por ejemplo la apelación a un mito original que daba respuesta a las preguntas antropológicas y existenciales fundamentales y al ciclo de la vida. Contaban con un rito iniciático y formativo hasta la preparación del seguidor del culto a la comprensión del hecho trascendente, y un rito de renovación de los miembros que les preparaba para recibir el poder salvífico de la divinidad. Estas características tendieron a identificar las religiones místicas con las provenientes de Palestina, el judaísmo y el cristianismo. Ambas intervienen en esta clasificación a ojos romanos – y de algunos historiadores de las religiones respecto del sacramento del bautismo a raíz del texto de Rom 6, 1-5 –. Pero la verdad es que Pablo es crítico con dicha identificación (*I Co* 1, 12). Al menos se pueden señalar – siguiendo a G. Segalla – dos diferencias fundamentales: “1) los sacramentos cristianos apelan, no ya a un mito, sino a un hecho histórico muy concreto: la cruz de Jesús; 2) además, en el Nuevo Testamento, “misterio” no es utilizado nunca para indicar los sacramentos; este término aparece más bien en un trasfondo apocalíptico... Pero a los que miraban las cosas desde fuera – continúa diciendo –, también la religión cristiana podía presentarse como una de las religiones místicas, que procedían de oriente”⁵².

En este ambiente de confusión, François Blanchetière nos muestra cómo las religiones orientales en su diversidad conservaban en común, además de elementos religiosos formales, una confrontación con la religión tradicional del Imperio romano, manteniendo una serie de medios y vías de difusión⁵³. Siendo la religión romana como era una religión de Estado y para el Estado – “nadie tendrá dioses para sí mismo, ni dioses nuevos, ni dioses foráneos, a menos que sean reconocidos por el Estado”, afirmaba Cicerón⁵⁴ – la llegada de nuevos cultos provocó tensiones, a pesar de que hemos visto que traían elementos de jerarquización y participación ciudadana. Crossan y Reed señalan dos ejemplos respecto de la novedad importada por los nuevos cultos ante una religión estatal como la romana. La llegada del culto griego con Dionisos conocido en Roma como Baco y la de la *Magna Mater*, Cibeles, produjo una tensión respecto del control masculino, pues “ambos ejemplos atañían a mujeres que, según se consideraba, escapaban al adecuado control masculino del Senado y que por fuerza contrastaban con las vírgenes

⁵² G. Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra), 1994, p. 30.

⁵³ F. Blanchetière, “Les premiers”, *op. cit.*

⁵⁴ Cicerón, *Sobre las leyes*, 2, 19.

vestales, plenamente sometidas a dicho control”⁵⁵. Como hemos dicho, la vida espiritual romana estaba en crisis, ya que su culto significaba más una pertenencia de ciudadanía y adhesión a la visión imperial que una implicación personal. La adhesión al panteón griego coincidente con las victorias en campañas militares no era sino la expresión de la sumisión al Imperio de los pueblos vencidos. Pero con los dioses del Panteón vienen a Roma otros cultos contagiados en los miembros de las legiones romanas⁵⁶, que no son sino vistas como meras supersticiones⁵⁷. De hecho, el cristianismo difícilmente se ve que se le designe como religión (*religio*) – apelativo que sí se empleó con el judaísmo – siendo reducido a ser caracterizado como una superstición (*superstitio*)⁵⁸, que por otra parte fue causa de persecución⁵⁹. El cristianismo comparte, por lo menos hasta Tertuliano que utiliza el término de religión para referirse a la religión cristiana, elementos que en la población se veían especiales respecto de la religión oficial romana. Así, cuando el cristianismo aflora frente a la dimensión cívica, las religiones orientales ya habían empeñado un recorrido personal y establecían una relación con la divinidad que implicaba la intimidad dadora de salvación, de curación personal y que era, sin duda, un elemento de su popularidad en las gentes romanas.

El cristianismo ofrecía a los habitantes romanos una religión misteriosa y salutaria, entendida por todos, que además gozaba, como hemos visto, de una proyección organizativa que iba ganando enteros en la medida en la que va tomando conciencia de sí misma (cfr. punto anterior). En el Imperio romano la diversidad religiosa se veía con normalidad, a parte de la lectura de la oficialidad, más aún teniendo en

⁵⁵ J. D. Crossan y J. L. Reed, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella (Navarra), 2006, p. 304.

⁵⁶ F. Blanchetière, “Les premiers”, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁷ La profesora Mar Marcos señala que “*Superstitio* se refiere a) bien a prácticas religiosas irregulares, que no siguen las costumbres estatales, b) bien a un compromiso religioso excesivo, una especie de adicción a los dioses, que muchas veces se entendía que era motivado por un deseo inapropiado de conocimiento (este tipo de *superstitio* era muy difícil de delimitar, pero se asocia a menudo al género femenino¹⁰), c) bien a prácticas religiosas de determinados pueblos extranjeros, un uso que comienza desde el siglo II d.C.”. M. Marcos, “Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos 9* (2004) p. 54. Sobre la evolución histórica del término *superstitio*, cfr. D. Grodzynski, “*Superstitio*”, *Revue d’Études Anciennes* 76 (1974) pp. 36-60.

⁵⁸ Tácito, *Anales*, XV, 44; Plinio, *Epístola*, X, 96.

⁵⁹ L. F. Janssen, “‘*Superstitio*’ and the Persecution of the Christians”, *Vigiliae Christianae* 33 (1979) pp. 131-159.

cuenta que el cristianismo y el paganismo tenían en común elementos de interés en las élites romanas⁶⁰.

En cuanto a la filosofía podemos señalar dos circunstancias. Una respecto del panorama filosófico reinante que era a la vez contrario, pero con posibilidades para efectuar con esfuerzo una relectura cristiana. Y otra circunstancia, de la cual hablaremos después con más profusión aunque hagamos ahora una referencia, gira entorno a ciertos detalles de las escuelas helenistas y el pensamiento platónico como un pensamiento preparador del evento cristiano.

El helenismo fue beneficioso en suma para la difusión del cristianismo. Ello debido a elementos materiales y formales. Esto no significa que no existieran dificultades, limitaciones, conflictos y ataques del pensamiento filosófico sobre el pensamiento naciente cristiano. Sin embargo, a pesar de los inconvenientes, que fueron reales y no pequeños, a la larga nos encontramos que la homogeneización de la cultura del Imperio romano tiene un efecto parecido al de la utilización de la lengua griega que la sustentaba, es decir, le proporcionó al cristianismo un patrón común desde Oriente hasta Occidente. Si el helenismo revelaba problemas en Palestina, las mismas dificultades acaecían en la Península Ibérica. Por lo que los cristianos pudieron dar una respuesta relativamente unitaria a los conflictos que se les fueron presentando.

Además no es menos cierto que la filosofía y el pensamiento de las escuelas helenistas presentaban unos mensajes que como acontecía con las religiones místicas, fueron preparando la llegada del mensaje ético del cristianismo⁶¹ y de muchos elementos metafísicos, máximo cuando las escuelas filosóficas albergaban en su interior una amalgama de tradiciones por el uso que hacían de ellas. Así cuando el platonismo renace en Alejandría y adquiere una nueva fisonomía que perdura hasta finales del siglo II d. C. y que los especialistas designan como “platonismo medio” – entre los que destacan los nombres de Eudoro de Alejandría, Plutarco de Queronea, Albino, Apuleyo y Máximo de Tiro – nos encontramos ante una interpretación diferente del pensamiento de Platón que osciló entre la ortodoxia platónica y el eclecticismo. Sus características – siguiendo a Reale⁶² – pueden cifrarse entre otras, en

⁶⁰ P. Garnsey y C. Humfress, *L'évolution du monde de l'Antiquité tardive*, Paris, 2004, p. 152. Ed. original: *The Evolution of the Late Antique World*, Cambridge, 2001.

⁶¹ Cfr. M. Spanneut, “Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Église”, *Studia Moralia* 19 (1981) pp. 153-175.

⁶² G. Reale, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo Paradigma*, Napoli, 1991, p. 293.

la recuperación de la trascendencia frente al materialismo imperante en la época, y que provoca una orientación de la filosofía hacia temas metafísicos y teológicos, por lo que se renuevan los fundamentos de la ética. La conversión en pensamientos de Dios de la teoría de los principios – vertida oralmente a la Academia por su fundador – ubicados más allá del mundo de las Ideas; y una excesiva trascendencia divina que exige una jerarquía celeste de seres intermedios. Ello trasluce una finalidad de la filosofía que conlleva la mayor semejanza posible con Dios.

Por su parte, el platonismo también favorecía una lectura cristiana⁶³, de modo especial el neoplatonismo beneficiaba una lectura filosófica de la Trinidad⁶⁴, muy a pesar de los mismos neoplatónicos. Como recuerda Alsina la influencia de Plotino y el neoplatonismo en la teología, la filosofía y la mística han tenido profunda huella que como botón de muestra se hace patente además de en san Agustín o más tarde en el Pseudo-Dionisio, en Gregorio Nacianceno o Gregorio de Nisa⁶⁵. Este último es ejemplo de lo que queremos señalar: un pensamiento en el que se hacen presente influencias de Platón, el neoplatonismo y el estoicismo, de modo que el pensamiento filosófico pagano es campo abonado para el cristianismo, momento de dificultad y superación y, por último, herramienta de utilidad en la búsqueda virtuosa de la sabiduría:

Hay algo de verdad en la filosofía pagana que no debe rechazarse y que merece que lo apropiemos en el propósito de engendrar la virtud. En efecto, la filosofía ética y natural bien puede convertirse en esposa, amiga y compañera de la vida superior, con tal que sus partos no traigan ninguna polución extraña⁶⁶.

⁶³ Cfr. E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964.

⁶⁴ Cfr. P. Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris, 1992.

⁶⁵ J. Alsina, *El Neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona 1989, pp. 97-148.

⁶⁶ Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 2, 37-38. Ed. española, intr., trad. y not. T. H. Martín-Lunas, Salamanca, 1993. La interpretación de la preparación al cristianismo de la filosofía y el pensamiento pagano sin diferenciar entre razón humana y divina aparece ya en Clemente de Alejandría: “El mismo Platón reconoce la gran fuerza de la corrección y el excelente efecto purificador del castigo y, coincidiendo en esto con el Logos, afirma que el hombre que ha caído en las mayores impurezas, se hace incorregible y deforme por no haber sido corregido”. Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 82,3, p. 239. Ed. española, intr. trad. y not. M. Merino y E. Redondo, Madrid, 1994. Cfr. H.-I. Marrou, “Introduction”, en Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue I*, Paris, 1960, p. 48.

De las escuelas helenistas, sin duda, el estoicismo dejó profunda huella en el desarrollo teológico. Elementos que ya habían sido asimilados por el pensamiento judío y que se confirman en el cristianismo. La referencia esencial del pensamiento de la stoa al logos, la sabiduría y el estado de paz espiritual tenían una clara correspondencia con el cristianismo que inmediatamente se tradujo en criterio hermenéutico. Hablar de Logos y estoicismo es tan inmediato a la mente como hacerlo respecto a la definición Joánica de la segunda persona trinitaria. No es lugar aquí para hacer exégesis bíblica, pero sí para manifestar las relaciones en el texto evangélico entre el logos y la sabiduría. Ciertamente que esta relación se observa no de forma filosófica, sino teniendo en cuenta las fuentes judías, en concreto se ha estudiado la cercanía que podemos establecer entre el prólogo de san Juan y el capítulo 24 del Sirácida. El logos transmitido al pueblo de Israel en el Sirácida se universaliza en la encarnación del Verbo de Dios del evangelio de san Juan⁶⁷. Pero esta relación entre logos y sabiduría no era ajena al pensamiento romano por medio de la filosofía griega en general y de la importancia del estoicismo. Y también aquí el cristianismo aporta novedades importantes. Pues si al pensamiento judío (por otra parte ya en el Sirácida decididamente helenizado) universaliza el logos, al logos racional del pensamiento griego lo encarna. En el estoicismo la Naturaleza es logos, de modo que la Naturaleza está transida de logos, diferenciando entre ambos de modo que algunos objetos particulares son naturales sin conocer logos. Es decir, la Naturaleza no es similar al logos, pero la naturaleza posee el logos divino; sin ser Dios naturaleza corpórea, el logos es una ley inmanente a la Naturaleza⁶⁸. Sin embargo, en el cristianismo el logos es trascendente a la naturaleza, distinto a la misma, causa de ella, y a la vez logos encarnado en un cuerpo material y en un tiempo concreto. Podemos decir que en este tema de gran importancia teológica y filosófica se simbolizan las dimensiones espacio-temporales de las que hemos hablado en los puntos anteriores: el logos cristiano se hace universal e histórico, encarnación en los pueblos y devenir en la encarnación del Logos. Con este ejemplo podemos señalar la clave del “éxito” del cristianismo. Su discurso no era ajeno a los problemas existenciales y vitales del hombre – racionales, antropológicos, místicos, salutarios, de sentido... –, y se expresaba en una pluralidad semántica que benefició

⁶⁷ A. Jaubert, *El evangelio según san Juan*, Estella (Navarra), 1994, pp. 22-23.

⁶⁸ Cfr. A. A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid, 1977, p. 144; pp. 152-154.

su comunicación personal y social; pero lo que es más importante, dotó a lo que parecían lugares comunes de una novedad de profundidad y una vitalidad trascendente que hizo que el cristianismo superara enraizado en el hombre (a ejemplo de la encarnación de Dios), la circunstancia de una ideología o culto apegado a la temporalidad. De nuevo surge la mentalidad temporal que el cristianismo va descubriendo a través de su pensamiento escatológico y su relación con los asuntos temporales, como hemos señalado en el punto anterior: el cristianismo se proyecta rompiendo el tiempo circular del hombre, en una idea de progresión que, a su vez, supera la metáfora de la concepción lineal del tiempo en la que se pueden ver ciertas religiones apegadas al modo de vista nómada. Nos encontramos con un tiempo ya vivido, y culminado, cuya figura geométrica que nos sirve de modelo no es ni el círculo, ni la línea, sino la espiral. En Dios encarnado y resucitado, en el acontecimiento pascual, Dios ha trascendido el tiempo y lo ha perfeccionado, introduciendo la historia en la comunidad humana como momento superador. La dialéctica platónica es, a su vez, superada al sacarla de la limitación inmanente. Son categorías filosóficas que están presentes en la filosofía y la teología de la historia que subyacen a la pregunta que nos hacemos desde el principio y que nos muestran pistas de interpretación historiográfica.

Un detalle final respecto del contexto intelectual que encontró el cristianismo gira entorno a su primera recepción, pues si el cristianismo mostró una gran potencialidad filosófica con el paso de los primeros siglos, al principio este no era percibido así. El cristianismo fue tenido por insignificante por las escuelas filosóficas que reinaban en la Roma imperial y en el mundo griego, lo que supuso una circunstancia positiva, ya que esta percepción hizo que la religión cristiana no fuera ahogada inicialmente como pensamiento, más allá de sus propias fuerzas. Los intelectuales griegos y romanos pensaban que el cristianismo era una religión y un pensamiento que estaba destinado a ser un alivio de las gentes pobres. La indiferencia y el desdén se reflejan en las escasas referencias al cristianismo de autores como Tácito, Juvenal y Suetonio. Ahora bien, en la medida que la religión cristiana se desarrolló geográficamente y, sobre todo, fue ganando presencia en la literatura filosófica en autores como Plutarco, Máximo de Tiro o Apuleyo, este primer momento de menosprecio y postergación intelectual fue tornándose en crítica y en polémica. Es el caso paradigmático en el s. II de los ataques de Celso desde la propia crítica de la religión, donde aparece

también la relación entre el cristianismo y las religiones paganas⁶⁹. Este hecho manifiesta la raíz de potencialidad a la que nos hemos venido refiriendo.

MANUEL LÁZARO PULIDO

E-mail:

⁶⁹ Cfr. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le "Contre Celse" d'Origène*, Paris, 1988.