

ADALBERT G. HAMMAN

La vida cotidiana de  
**LOS PRIMEROS  
CRISTIANOS**



morgan editores

©2010 para la edición electrónica

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

#### PARTE PRIMERA

##### EL ENTORNO

###### Capítulo I

##### EL MARCO GEOGRAFICO

El mapa de la Iglesia en el siglo II

Aspecto de la Iglesia en el año 112

Bajo Marco Aurelio

###### Capítulo II

##### VÍA Y MEDIOS DE PENETRACIÓN

Los viajeros

Las hostelerías

La hospitalidad

Las cartas que estrechan lazos

###### Capítulo III

##### EL AMBIENTE SOCIAL

La procedencia social

Los oficios

Condiciones de la mujer

#### PARTE SEGUNDA

##### LA PRESENCIA EN EL MUNDO

###### Capítulo I

##### LA CONTAMINACIÓN DE LA FE

La salvación viene de los judíos

El método de la evangelización

Los motines de la conversión

###### Capítulo II

##### EL ENFRENTAMIENTO CON LA CIUDAD

El encuentro con la ciudad antigua

Las acusaciones de la calle

El asalto de la inteligencia

PARTE TERCERA  
EL ROSTRO DE LA IGLESIA  
Capítulo I  
IGLESIAS E IGLESIA  
La organización de los cuadros  
Carismas e institución  
Unidad y diversidad  
El primado de Pedro  
Capítulo II  
UN SOLO CORAZÓN Y UNA SOLA ALMA  
La acogida en la comunidad  
La viuda y el huérfano  
Justino el filósofo  
Blaudina, la esclava de Lyon  
Un obispo y un misionero: Ireneo de Lyon  
Una joven madre de África: Perpetua  
Capítulo III  
RETRATOS DE FAMILIA  
Un obispo mártir: Ignacio de Antioquía  
Justino el filósofo  
Blaudina, la esclava de Lyon  
Un obispo y un misionero: Ireneo de Lyon  
Una joven madre de África: Perpetua

PARTE CUARTA  
EL HEROÍSMO DE LO COTIDIANO  
Capítulo I  
EL RITMO DE LOS DÍAS  
La jornada: trabajo, oraciones, diversiones  
El día del Señor  
«¡Oh noche, más clara que el día!»  
Capítulo II  
LAS ETAPAS DE LA VIDA  
La iniciación cristiana  
Quienes construyen la Iglesia  
Santidad y misericordia  
Como una aurora

CONCLUSIÓN  
DEL SUEÑO Y LA REALIDAD  
NOTA BIBLIOGRÁFICA

## INTRODUCCIÓN

El historiador que explora una época tan alejada como el siglo II cristiano tiene la impresión de penetrar en una cueva, deja la luz para meterse en la oscuridad. Nada destaca, todo está rodeado de sombras. Hay que dejar que los ojos se acostumbren, antes de explorar y de descubrir. El descubrimiento llega a base de larga paciencia y la paciencia se convierte en un descubrimiento fascinante: ver y hacer que vuelva a la vida lo que parecía definitivamente enterrado.

Es como un extraordinario rompecabezas cuyas piezas — dispersas, incompletas, mutiladas— hay que encajar, si queremos ver cómo vuelve a la vida la Iglesia de los comienzos.

Además, se trata del período en el que se acaba lo que Renan llama «la embriogénesis del cristianismo»<sup>1</sup>. En esa fecha, «el niño tiene todos sus órganos; está desprendido de su madre; ahora ya vive su propia vida». La muerte de Marco Aurelio, en el 180, señala en cierto modo el fin de la Antigüedad que, todavía durante el siglo II, ha brillado con resplandor incomparable, y el adormecimiento de un mundo nuevo.

En el siglo III la situación cambiará tanto para la Iglesia como para el Imperio. Las comunidades cristianas, que ya son florecientes, dejarán impresionantes vestigios. Es una época de grandes obras cristianas, de grandes figuras cristianas, incluso de genios: Cartago, Alejandría son los lugares privilegiados en esta floración.

Nada semejante encontramos en el siglo II. Los apóstoles han desaparecido uno tras otro; Juan ha sido el último. Quienes toman el relevo cristiano, impregnados de recuerdos apostólicos, entrelazan la fidelidad con la audacia, hacen fructificar el patrimonio y abren amplios horizontes en provecho de nuevas generaciones. A finales del siglo, Ireneo de Lyon recordaba todavía palabras del apóstol Juan, recogidas de boca de un discípulo directo, Policarpo. Lejos de recluirse en un ghetto, la Iglesia se manifiesta a pleno día, se coloca cara a la ciudad y a los filósofos, se siente como estremecida por su juventud y su vitalidad. No teme enfrentarse con nada, más bien al contrario, ya que, victoria o derrota, ella sale siempre ganando.

Geográficamente, la Iglesia es mediterránea; prácticamente no llega más allá de las fronteras del Imperio. Aprovecha los medios de comunicación —carreteras y navegación— saneados por la pax romana. Industria y comercio prosperan, favoreciendo viajes e intercambios. Los primeros mensajeros del Evangelio son oscuros ambulantes, llegados de Asia Menor, que venden tapices y especias, en Marsella y en Lyon, en Alejandría y Cartago.

Tanto para la Iglesia como para el Imperio, el Mediterráneo es el gran regulador de las comunicaciones y de los intercambios, ya sean comerciales, culturales o religiosos. No se trata tanto de un mar como de una «sucesión de llanuras líquidas, que se comunican entre sí por medio de puertas más o menos anchas»<sup>2</sup>. La evangelización se amolda a las estaciones de la navegación y a los ritmos de las paradas en los puertos, en los que los barcos fondean, reponen vituallas y venden sus cargamentos, avanzando de área en área, «de promontorios a islas y de islas a promontorios»<sup>3</sup>.

Los cristianos llevan la misma vida cotidiana que las demás gentes de su tiempo. Habitan las mismas ciudades, se pasean por los mismos jardines, frecuentan los mismos lugares públicos —aunque se les encuentra menos en las termas y en el teatro—, utilizan las mismas carreteras, son pasajeros en los mismos navíos. Multiplican sus relaciones, siempre dispuestos a prestar un servicio, ejerciendo todos los trabajos salvo los que no se armonizan con su fe. Se casan como los demás, preferentemente con correligionarios, a fin de poder compartir unas mismas preocupaciones de vida moral y de fidelidad recíproca.

Esta vida de todos los días, que compone la trama de la existencia cristiana, apenas aflora en los historiadores, pues éstos están más atentos a los grandes acontecimientos y a los grandes personajes.

Para los seguidores de Cristo, no existe dificultad en armonizar el Cielo y la Tierra, pues hasta el gesto más banal está a sus ojos cargado de sentido. Unión entrelazada con el mundo visible, pero al mismo tiempo ruptura con él; de ahí una situación en cierto modo incómoda de presencia y distancia, de participación y soledad, de simpatía y enfrentamiento.

No podremos dejar de tener en cuenta en todo momento esta ambivalencia, para reconstruir la vida de los primeros cristianos; igual que no podremos perder de vista el entorno humano y social que les

tocó en suerte. Poseemos indicios, alusiones abundantes, pero no se pueden explicar si no es acudiendo a las fuentes comunes, a los historiadores, a los geógrafos, a los escritores contemporáneos, que nos permiten reconstruir el contexto social y político de la Iglesia ya en marcha.

Esta confrontación entre la antigüedad pagana y la antigüedad cristiana —confrontación que rara vez se ha analizado desde este punto de vista de lo cotidiano— nos mostrará a los cristianos en medio de sus contemporáneos, al mismo tiempo cercanos a ellos y diferentes, simpáticos para algunos, vistos con recelo por otros, pasando cada vez menos inadvertidos, a lo largo de un período decisivo para el desarrollo y la autonomía de su comunidad. Nos han quedado un cierto número de documentos de esta época: libros, cartas, inscripciones —funerarias, entre otras— actas de los mártires, a todo lo cual se añaden los testimonios de los no cristianos, funcionarios, filósofos, escritores, con frecuencia hostiles o escépticos: todos éstos han visto a la Iglesia desde fuera, a través de sus propios prejuicios de casta o de profesión, poniéndonos así ante la vista el ambiente general en el que el cristianismo creció.

Con respecto a las fuentes se planteó una cuestión: ¿Podemos utilizar los escritos de Tertuliano y de Clemente de Alejandría, al menos los que corresponden a los primeros años de la producción literaria de ambos? Estas obras reflejan con frecuencia una situación más antigua, la que los autores encontraron en el momento de su conversión. Los utilizaremos con discreción, en la medida en que corroboran o precisan las informaciones que nos proporcionan quienes les precedieron.

La lectura atenta de los autores del siglo II requiere tanta imaginación como discernimiento para descubrir la vida de entonces y percibir los temblores de esa vida, a la vez exaltante y frágil, que fue la del cristiano de aquel tiempo: mostrar, ciertamente, pero no mostrar más que lo que hubo.

Procederemos como por estratos, desde el exterior de la circunferencia hacia el centro, es decir, que arrancaremos del entorno para alcanzar hasta la organización interior de la Iglesia; de camino, esbozaremos los retratos de los miembros más caracterizados de la familia cristiana<sup>4</sup>.

Y la vida diaria, tachonada por las fiestas o los ritos, permitirá percibir el transcurso del tiempo. La conclusión surgirá sola: la fe ilumina y transfigura la existencia cotidiana, como la lámpara de la que habla la carta de Pedro, «que brilla en un lugar oscuro, hasta que apunte el día y que la Estrella de la mañana, Cristo, se levante en los corazones» (2 Pdr., 1, 19).

---

1. E. RENÁN, *Marc Auréle et la fin du monde antique*, París 1882, p. 11.

2. F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen á l'époque de Philippe II*, París 1966, t. I, p. 99.

3. Pierre Martyr, en F. BRAUDEL, *op. Cit.*, p. 94.

4. La obra básica es A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, reedición anastástica, 1965.

## LA VIDA COTIDIANA DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS

### PARTE PRIMERA

#### EL ENTORNO

##### Capítulo I

#### EL MARCO GEOGRÁFICO

Jerusalén-Roma: primera etapa de la progresión cristiana<sup>1</sup>. Nacida en la ciudad santa de los judíos, la Iglesia planta la cruz, mientras aún vivían Pedro y Pablo, en la capital del Imperio, hacia la que convergen todas las rutas terrestres y marítimas. Imaginamos el asombro del pescador de Galilea y de Pablo de Tarso cuando, al llegar a Roma, vieron todos aquellos templos, todas aquellas termas, todos aquellos palacios cuyas solas ruinas, burlándose del paso del tiempo, estremecen nuestros corazones todavía hoy.

Han bastado un apóstol genial y una sola generación de hombres para recorrer -en sentido inverso- los caminos abiertos por las legiones, para surcar todo el Mediterráneo, para evangelizar Efeso, Filipos, Corinto, Atenas y llegar, más allá de Roma, «a los límites de Occidente»<sup>2</sup>, que para cualquiera que quiera entenderlo no pueden indicar más que España.



Esta religión nueva se va implantando con tanto vigor que llega a inquietar, en el año 64, al emperador Nerón, y provoca la primera persecución, la que costó la vida a Pedro, primer obispo de la Ciudad Eterna, y al apóstol de las naciones, que fue decapitado fuera de la ciudad, en la vía Apia sin duda, en el año 67. Sólo se ataca a lo que molesta y es una amenaza.

Tácito ha trazado en los Anales el cuadro patético de una ciudad asolada por el incendio, en la que las acusaciones más infamantes eran lanzadas contra el emperador megalómano. «Para silenciar este rumor, Nerón suscitó acusados e infligió las torturas más refinadas a unos hombres, odiados a causa de sus abominaciones, a quienes las gentes llamaban cristianos. Aquel de quien provenía este nombre había sido, bajo el reino de Tiberio, entregado al suplicio por el prefecto romano Poncio Pilato»<sup>3</sup>.

Poncio Pilato-Cristo: el Imperio se nos presenta como juez del Galileo, testigo de su paso y de su acción. Llegará la hora, ya está sonando, en la que el mismo poder romano reconocerá la victoria de Cristo. Tácito confiesa la expansión de lo que él llama «execrable superstición», no solamente en Judea, en donde ha brotado, sino hasta en Roma. La redada de la policía recogió a «una multitud considerable», que fue sacrificada, según expresión del historiador romano, hábil en el empleo de la elipsis, «no por interés general, sino por la crueldad de una sola persona». Los que se escurrieron entre las mallas tomaron el relevo.

La lista de los obispos que se van sucediendo en Roma, desde el apóstol Pedro, es instructiva para penetrar en la vida concreta de la comunidad, abierta a las más diversas influencias, a veces contradictorias, crisol en el que se funden las nacionalidades y los nacionalismos<sup>4</sup>. Entre los catorce sucesores de Pedro, hasta el final del siglo II, cuatro son romanos, tres de origen italiano, cinco son griegos, uno fue anacoreta, otro, Higinio, filósofo, Aniceto procede de Emesa, el Horus actual de Siria; Víctor, último de la lista, es africano, y es el primero que escribe en latín en Roma.

Esta sucesión refleja bastante bien la extensión del cristianismo a lo largo de los dos primeros siglos. Asia está representada por un solo titular, los griegos forman una tercera parte de la lista.

La primera iglesia de Roma es tan poco latina como es posible serlo. Los cristianos de allí hablan el griego. Sirios, asiáticos, griegos apátridas han acogido en Roma con fervor el mensaje del Evangelio. Son ellos quienes forman el primer núcleo. Tras ellos siguen los autóctonos y los africanos.

La penetración cristiana se consolida ya desde el siglo II por la presencia en Roma de un obispo de ultramar, desde ese momento el pueblo de los cristianos mira, como todos los pueblos conquistados, aunque con ojos diferentes, hacia Roma, la Urbs, la Ciudad, metrópoli espiritual, consagrada por la presencia y el martirio de Pedro. El Evangelio se va liberando progresivamente de la tutela judía y pasa a las naciones.

El mapa de la Iglesia en el siglo II

La geografía cristiana, hasta el siglo II, es mediterránea y marítima. Su mapa muestra que las Iglesias están dispuestas, al final de la época apostólica, como un collar a lo largo de la costa, de puerto en puerto, desde Azoto a Antioquía, pasando por Jope, Sebasta, Cesarea de Palestina, Ptolomea, Tiro y Sidón<sup>5</sup>. Bastaban pequeñas embarcaciones de cabotaje para ir de un puerto a otro o a una ciudad de la costa oriental<sup>6</sup>.

Aspecto de la Iglesia en el año 112

A la vuelta del siglo I, la Iglesia toma un segundo impulso. Penetra hacia el interior en Siria y en Asia Menor. Plinio el Joven encuentra numerosos cristianos hasta en las orillas del Mar Muerto. Este procurador de Roma, amigo del emperador Trajano, había aceptado una misión de exploración en Bitinia, al sur del mar Negro, con el pomposo título de «legado para la provincia del Ponto y de Bitinia, con poderes consulares»<sup>7</sup>.

Una carta de Plinio, de incontestable autenticidad<sup>8</sup>, relata el progreso del cristianismo. Estamos en el año 112, apenas iniciado el siglo II, y ya, en Bitinia, a mil kilómetros de Jerusalén, a dos mil cuatrocientos kilómetros de Roma, la Buena Nueva no solamente es predicada, sino que la comunidad cristiana es tan viva que provoca envidias y denuncias, y esto coloca al legado romano en una situación difícil. Como es un funcionario concienzudo y timorato, informa al emperador.

Es un documento de la mayor importancia para calibrar, ochenta años después de la muerte del Señor, los progresos hechos por el Evangelio, pues contiene datos suministrados por un informe estrictamente administrativo. La correspondencia intercambiada define, por primera vez en un escrito, la situación jurídica de los cristianos en el Imperio.

La carta de Plinio a Trajano es al mismo tiempo un «flash» de la vida cotidiana de los fieles en Asia. El legado ha recorrido la comarca que tiene bajo su responsabilidad; ha podido observar, comparar, juzgar: los creyentes forman «una multitud considerable»<sup>9</sup>. Su masa incluso pone en peligro las instituciones religiosas y sociales oficiales. «Burgos y campiñas están invadidos»: ésta es la prueba de una sorprendente expansión, ya desde el comienzo del siglo II. En efecto, por lo general, la evangelización empezaba por la metrópoli y las ciudades, y se limitaba a las grandes arterias y a las grandes vías de comunicación. Con frecuencia hay que esperar al siglo IV, e incluso al V, para llegar al campo, tanto en Siria y en Grecia como en Italia y en la Galia. Nuestro legado, que es un hombre cuidadoso del estilo y del rigor jurídico, no emplea ninguna hipérbole cuando compara a un «contagio» la religión nueva, que ya ha infestado la provincia del Ponto.

En la época de Trajano, el centro de la difusión del cristianismo en Asia ya no es Jerusalén, sino Antioquía, plataforma desde la que las rutas irradian en todas direcciones, al este hacia Palmira, el Eufrates y Babilonia, al norte hacia Samosata y Zeugma. Merced al puerto de Seléucida, era fácil llegar a Sidón, Cesarea y Jerusalén<sup>10</sup>.

Antioquía es una ciudad bulliciosa, animada día y noche, en la que los hombres de negocios gustan de encontrarse para establecer relaciones fructíferas y comerciar. Ciudad magnífica, una de las más bellas del Imperio con sus calles enlosadas, sus templos, sus pórticos... La comunidad cristiana, aumentada con los tráfugas de Jerusalén, esta formada principalmente por fieles de origen pagano de donde, en el siglo II, saldrá el obispo Ignacio, una de las nobles figuras de su tiempo. Y la ruta de Antioquía a Roma, que va a tomar Ignacio, muchos de sus compatriotas también la tomarán, tanto por tierra como por mar. Son millares en la capital, lo cual hace decir a Juvenal: «el Oronte sirio ha volcado sus aguas en el Tíber»<sup>11</sup>. Los sirios se

extienden por todas partes, en el valle del Po, en la Galia y hasta las orillas del Rin. Uno tiene una fonda en Sicilia<sup>12</sup>, otro un comercio en Puzzuol<sup>13</sup>, donde Pablo encuentra ya cristianos<sup>14</sup>.

Toda la costa oriental del Mediterráneo, desde Antioquía hasta Pérgamo, está ya estructurada en «iglesias», que gravitan alrededor de Efeso y de Esmirna. Esta era la provincia romana de «Asia y de Frigia», abierta al norte hacia el Bósforo y Bizancio, y al sur hacia Siria.

Efeso ofrecía sus amplias atarazanas, que hacían de su puerto el mercado más próspero de Asia<sup>15</sup>: importaba los vinos del mar Egeo y de Italia, exportaba la madera y la cera del Ponto, la lana de Mileto y el azafrán de Cilicia. Ferias comerciales y fiestas religiosas atraían a multitudes. En esta ciudad era tradición una gran efervescencia espiritual. El templo de Artemisa abría sus puertas al pueblo<sup>16</sup>. Los frigios veneraban a Cibeles, «la madre de los dioses», cuyo culto extendieron a través del Imperio hasta las orillas del Rin<sup>17</sup>, en todas las ciudades donde había guarniciones romanas<sup>18</sup>.

La actividad y la influencia de Pablo y de Juan dieron lugar al establecimiento de diversas comunidades cristianas en Asia Menor. Las ciudades que cita el Apocalipsis<sup>19</sup> se encontraban todas situadas en las grandes arterias: el Evangelio seguía a la conquista romana y se aprovechaba de su red viaria. Pérgamo, al norte de Esmirna, cuna de Atala, mártir de Lyon, era una especie de «Lourdes» de la Antigüedad pagana. Tiatira era conocida por sus tintes de púrpura<sup>20</sup>; Sardes, rica en ganado, era un mercado de tejidos: su obispo Melitón la hará pronto célebre; Filadelfia era una ciudad industrial, situada en la ruta de Laodicea<sup>21</sup>, que era mercado de la lana; Hierápolis<sup>22</sup>, más tierra adentro, poseía ya desde el siglo I una comunidad. Su agua daba a las lanas teñidas el mismo lustre que el múrice.

Apenas muerto Juan Evangelista, Ignacio pasa por estas ciudades asiáticas. Sus cartas dan testimonios de la vitalidad y de la avanzada organización que poseían. A las iglesias de Efeso y de Esmirna, ya mencionadas, se añaden la de Tralles y de Magnesia, ambas en la gran vía que lleva a Efeso.

La población del Asia Menor tenía una excepcional aptitud para el comercio y para las disciplinas del espíritu. Esmirna es la capital indiscutible de la «segunda sofística». Filostrato la compara con el

caballete de la lira. El imperio le ofrecía posibilidades inagotables. Vivos de espíritu, instruidos, elocuentes, flexibles hasta el punto de saber adaptarse a todos los climas y a todas las situaciones, los habitantes de Asia se abrieron rápidamente camino en la sociedad cosmopolita de Roma. Los comerciantes de Italia no tenían más salida que asociarse con los Levantinos o desaparecer. Se los encuentra por todas partes en Roma y en Occidente, y en todas partes tienen abiertas sus tiendas. Romanos y marseleses tenían que decir: vamos a comprar a los levantinos, como en las islas Mauricio y en las islas de Reunión dicen «ir a los chinos» refiriéndose a las tiendas de ultramarinos. Las inscripciones hacen referencia a su presencia en Maguncia, en el país de los helvéticos y en Gran Bretaña<sup>23</sup>. En el siglo II los encontramos en el valle del Ródano. Son verosímilmente comerciantes originarios de Asia y de Frigia los que traen el Evangelio a Lyon, al mismo tiempo que traen los productos de Oriente y la ciencia médica. Ellos son quienes dan a la capital de las Galias su más ilustre obispo.

El Asia Menor es tierra generosa, donde los hombres son fácilmente crédulos y exaltados; ella es la que proporciona bien pronto a la Iglesia preocupaciones que ensombrecen el siglo II. En el burgo oscuro de Ardabau, en la frontera entre Frigia y Misia, Montano, un recién convertido de espíritu exaltado, se puso un día a llamar la atención a su alrededor, y después a grandes masas, con el espectáculo de sus éxtasis: acabó tomándose a sí mismo como el Espíritu Santo<sup>24</sup>. El movimiento montanista se extendió desde el Asia hasta Roma y Cartago, donde lo encontraremos más adelante <sup>25</sup>.

#### Bajo Marco Aurelio

Cincuenta años más tarde, Marco Aurelio (161-180), el emperador filósofo, sucede a Antonino. Durante su reinado, la Iglesia cubre una nueva etapa. En el tiempo que dura una generación el mapa de la Iglesia se despliega. Se abre en abanico desde Germania a Mesopotamia (el Irak actual), desde el Rin al Eufrates y al Tigris. Llega hasta las fronteras del Imperio romano y, al oriente, en dirección a Edesa y al reino de los partos, estas fronteras son superadas. Treveris y Nisiba poseen una comunidad cristiana.

La expansión se extiende principalmente a la costa africana del Mediterráneo, con sus dos «faros»: Alejandría y Cartago. La

navegación ha facilitado la evangelización. El fervor de los convertidos hará el resto hacia el interior de las tierras. Desde finales del siglo II, la iglesia de Cartago y de Alejandría producen sus propios obispos y sus genios.

En la Galia, los mejores puertos en donde desembarcan los levantinos son Narbona, Arles, Marsella y Frejus<sup>26</sup>, desde la costa se puede llegar a Lyon y a Viena por vía fluvial y terrestre. Los romanos habían hecho, de esta región del sudeste, una provincia, la Narbonesa, que subía hasta Viena. Desde Augusto, el resto del país, la «Galia cabelluda», estaba dividida en tres provincias: Aquitania, Lionesa y Bélgica, cuya capital federal era Lyon. El Rin era la frontera que cerraba el Imperio al norte.

En el interior de estos límites se estaba llevando a cabo, gracias a los intercambios comerciales, una asimilación progresiva de las costumbres y de la civilización de los vencedores. Las clases dirigentes habían adoptado rápidamente el latín, los emigrados seguían utilizando el griego, los dialectos célticos quedaban relegados al campo. Ireneo se puso a aprenderlos, pero el hombre cultivado que él era sentía repugnancia a utilizar «un dialecto bárbaro»<sup>27</sup>.

En Marsella se juntaban la ruta del norte y la vía marítima por la que aflúan las mercancías de Italia o de Oriente. Y en este puerto figuraban para la exportación la cerámica, la lana, los jamones y los salchichones, que Varrón elogia<sup>28</sup>, los quesos de Nimes y de Toulouse, el aceite y el vino de las orillas del Ródano o de Beziers. Una vasija de barro hallada en Italia lleva la inscripción: soy vino de Beziers y tengo cinco años<sup>29</sup>. Y Plinio reprocha a los marsellese que le echan agua al vino que exportan<sup>30</sup>.

Todo el refinamiento intelectual de Grecia había emigrado a Marsella<sup>31</sup>. Los romanos frecuentaban su escuela de filosofía. La «Facultad» de medicina era famosa<sup>32</sup> y mantenía relaciones con Alejandría. En esta migración económica se pudieron entremezclar adeptos de la nueva religión. Inscripciones halladas en Marsella parecen atestiguar la presencia cristiana<sup>33</sup> ya desde el siglo II. Es muy posible que Crescente, de quien habla Pablo en la segunda carta a Timoteo, fuera enviado a la Galia <sup>34</sup>.

En el siglo II, Lyon no sólo es mercado para el comercio del trigo, del vino, de la madera, sino que también es uno de los mayores

centros de manufactura del Imperio, y muchos de sus artículos han sido encontrados tanto en Germania como en Inglaterra<sup>35</sup>. Inscripciones, esculturas, bajorrelieves del siglo II nos permiten apreciar el papel que tuvo la ciudad tejedora de seda, ombligo de las Galias<sup>36</sup>.

Para dar muestras de su presencia y de su autoridad, el Imperio ha levantado un altar monumental a la gloria de Roma y de Augusto en las pendientes de la Cruz Roja<sup>37</sup>. Su consagración era celebrada solemnemente todos los años con juegos y fiestas. Estas fiestas de aniversario servirían de marco a la pasión de los primeros mártires. Y, después de las fiestas, los galos volvían a sus casas con los ojos deslumbrados por el poderío romano y los beneficios de su presencia.

La prosperidad de Lyon había atraído una numerosa colonia de orientales originarios de Asia y de Frigia<sup>38</sup>. Los primeros cristianos habían llegado, como sus compatriotas, por razones profesionales. Alejandro<sup>39</sup> era médico y se había establecido en la ciudad desde hacía ya mucho tiempo. Cuando los hermanos fueron lo bastante numerosos para constituirse en «iglesia», hacia el año 150, las comunidades madres les enviaron un obispo: Potino.

En el año 177, la iglesia de Lyon, asociada a la comunidad de Viena<sup>40</sup>, era lo suficientemente importante como para llamar la atención y desencadenar la persecución. Los mártires, cuyos nombres griegos y latinos conocemos, son un reflejo de lo que era aquella comunidad, en la que iban codo con codo asiáticos y autóctonos, comerciantes y mujeres<sup>41</sup>. Ireneo, que sucede al obispo Potino cuando pasa la tormenta, gobierna ya comunidades que se escalonan desde las bocas del Ródano hasta las orillas del Rin<sup>42</sup>. Y es que el Evangelio ha ido tras la penetración romana, ha llegado hasta Tréveis y Colonia, pero no sabemos nada de los artesanos de este gran esfuerzo<sup>43</sup>.

En la costa africana se extienden, desde el golfo de Gabes –e incluso desde la Gran Sirte<sup>44</sup>– hasta el océano Atlántico, las tres provincias romanas de la Proconsular, la Numidia y la Mauritania. Cartago<sup>45</sup>, «galera anclada en la arena líbica» (G. Flaubert), dominadora de los mares y rival de Roma, había sido fundada por los fenicios venidos de Tiro y Sidón. La ciudad dominaba el golfo, en la desembocadura del Medjerda, donde confluyen los dos Mediterráneos, en un lugar de la actual Sidi Ben Said; desde su emplazamiento se

vigila el mar y se puede cómodamente defender el istmo que une el promontorio a la tierra firme.

Junto con su comercio, los fenicios habían traído sus divinidades, contra las cuales se había levantado muchas veces el Dios del Antiguo Testamento. En Cartago, el Dios de los cristianos fue precedido por el Baal Hammón barbudo, vestido con una larga túnica, coronado con una tiara, llevado sobre tres esfinges<sup>46</sup>. Le estaba asociada Tanit: «gruesa, barbuda y con los párpados caídos; parecía sonreír, con los brazos cruzados sobre su abultado vientre pulido por los besos de las muchedumbres».

El «Tofet» de Cartago y de Susa inmolaba a Baal Hammón y a Tanit gente joven; las estelas de los sacrificios, que se pueden ver en el museo de Bardo, todavía hoy nos producen escalofríos. Los interdictos de los emperadores no habían conseguido acabar con estas prácticas bárbaras. «Pongo por testigos a los soldados de mi padre -dice Tertuliano- que ejecutaron esas órdenes de los procónsules romanos. Los propios padres acudían a ofrecer sus hijos, y lo hacían gustosos; los acariciaban para impedir que llorasen en el momento de ser sacrificados»<sup>47</sup>.

A través de todas las vicisitudes de su historia, Cartago conservó los lazos que le unían a Oriente, por medio de los navíos que hacían escala en su puerto. Escipión había destruido totalmente la ciudad; su suelo fue «execrado y rasado, y los pastores vinieron con sus rebaños sobre las ruinas de la orgullosa ciudad. Los Gracos, y después César, dando pruebas de hombres realistas, reconstruyeron Cartago, a la que Augusto devolvió el lustre de antaño.

Roma, y más tarde los númidas, pusieron en explotación esas tierras tan ricas para el cultivo del trigo. A partir del siglo II, los Antoninos amplían la red viaria, construyen monumentos de cuya importancia son testigos todavía las ruinas del acueducto, las termas y el anfiteatro, de incomparable belleza y cuyos vestigios bastan para estimar hoy día sus dimensiones y su suntuosidad<sup>48</sup>.

En el momento en que el cristianismo penetra en Cartago, la ciudad es el centro geográfico, administrativo, cultural y comercial de una Italia transmarina, rival de Alejandría y granero de Roma, como ella abierta al mar, símbolo de acogida<sup>49</sup>. «Todo en ella respira opulencia, como dice el Africano Apuleyo<sup>50</sup>. Es la época de su gran



prosperidad económica, alimentada por el trigo y el olivo. La organización militar del país va a la par de la explotación del suelo, y parece motivada por la voluntad de hacerle dar fruto hasta en las estepas y en la montaña<sup>51</sup>.

Ningún texto, ningún vestigio, ninguna alusión literaria hace referencia a los orígenes cristianos en Cartago<sup>52</sup>. Tertuliano, próximo todavía a los acontecimientos, no habla jamás de ellos. Agustín<sup>53</sup>, en el siglo IV, se contenta con afirmar varias veces que el Evangelio llegó como el fundador de la ciudad, del Oriente. Son numerosos los logros arquitectónicos y culturales que unen la iglesia africana con la iglesia oriental<sup>54</sup>. Tertuliano, que habría podido ser una figura tanto de la literatura griega como de la latina, es traducido tan pronto como publica<sup>55</sup>. La influencia de Oriente en la liturgia africana nos permite llegar a la conclusión de que ésta dependía de aquélla. La arquitectura religiosa de Africa acusa un parentesco claro con la de Oriente, particularmente con la de Siria<sup>56</sup>.

En Cartago, las primeras conversiones debieron de darse, igual que en Roma, en las colonias judías, que eran importantes en los puertos de la costa y que estaban aumentadas por los trófugos de Jerusalén, expulsados por la victoria de Tito<sup>57</sup>. En la necrópolis de Gamart, al sur de Cartago, igual que en Hadrumeto (la actual Susa), las tumbas judías y cristianas están mezcladas<sup>58</sup>. Pero estas dos religiones no vivieron largo tiempo en buenas relaciones; como en el resto del Imperio, no pasó mucho tiempo sin que se opusieran entre sí. En tiempos de Tertuliano la ruptura estaba consumada<sup>59</sup>. El autor del Apologético guarda el recuerdo del tiempo en que el cristianismo vivía «a la sombra» del judaísmo. La separación no le impide recordar aquel fugitivo maridaje.

El Evangelio, pues, atracó un día a bordo de algún barco de cabotaje llegado de Palestina, de Egipto o de Siria, a no ser que siguiera la ruta por tierra a través de Egipto y de Libia. Sus primicias fueron para algunos judíos emigrados y para los mozos de cuerda que descargaban los productos de Oriente. Imaginamos la primera comunidad cristiana de Cartago como de lo más variada, con sus judíos emigrados, sus autóctonos de clase pobre, sus griegos industriales y, más tarde, algunos latinos cultos o no. Igual que en Corinto, los más numerosos eran los pobres y los humildes, de sangre mezclada. Su

vivo temperamento, apasionado hasta la exaltación, se encuentra en sintonía con lo que el Oriente religioso aporta de fervor y de inquietud. Hablaban suficiente griego, púnico o bereber, para las necesidades de sus negocios. Los comerciantes y los burgueses preferían la lengua púnica<sup>60</sup>, sobre todo en las ciudades del litoral. Todavía Agustín se ve obligado a traducir al púnico palabras latinas que se le escapaban a una parte de su público.

El Evangelio se propaga como el fuego en un cañaveral, de prójimo en prójimo, de ciudad en ciudad, entre las poblaciones romanizadas del interior. Esta progresión coincide con la urbanización de la provincia africana. A mitad del siglo II, penetra en los burgos y en los pueblos oscuros. A las tribus gétulas, reticentes ante las influencias exteriores y a la erosión de la historia, y que bajaban de las mesetas para comerciar o intercambiar mercancías, incluso a veces para dedicarse a la rapiña, también les llega el momento de verse afectados por el Evangelio antes de fines de siglo, como nos dice Tertuliano<sup>61</sup>. El espíritu tolerante, propio de Africa, explica sin duda esta progresión rápida, que alcanza a todos los estratos de la sociedad. En tiempos de Marco Aurelio, los cristianos, son igual que en Lyon, lo bastante numerosos como para llamar la atención y despertar suspicacias. Ya en el año 180 una persecución pone a prueba a la joven iglesia. El acoso, provocado generalmente por denuncias populares, se ceba sobre todo en los humildes. Es una forma de revanchismo. Pero es llamativo que Tertuliano no fuera nunca molestado. Su categoría imponía respeto a los romanos y admiración a los africanos.

Simultáneamente, cuando los primeros mártires dan prueba de la vitalidad de la Iglesia en Africa, vemos con asombro hasta qué punto era profunda la penetración del Evangelio más allá de las ciudades de la costa, hasta los contrafuertes del Tell y hasta el desierto.

Afortunadamente poseemos el documento que relata la muerte de los primeros mártires de Scili. Es el primer texto escrito en latín y el primer documento que se conserva de la Iglesia de Africa<sup>62</sup>. En el año 180, doce cristianos, cinco campesinas y siete campesinos, de un villorrio insignificante, hasta tal punto que todavía no ha sido posible identificarlo ni localizarlo, son denunciados y detenidos, después son decapitados en Cartago el 17 de julio. Así, pues, el Evangelio ha desbordado ampliamente ciudades como Cartago, Madaura, incluso

Cirta, Lambesa y Hadrumeto, de manera que el campo es evangelizado y provoca una persecución, a causa de la vitalidad de los cristianos. Los doce mártires son gente rural, es decir, pequeños propietarios de tierras o colonos de una granja o quizá trabajadores ocasionales del campo<sup>63</sup>. Sus nombres habían sido romanizados recientemente. Fueron llevados a Cartago para morir. Africa conserva fielmente y con orgullo el recuerdo de todos sus mártires y celebra sus aniversarios. Agustín nos ha dejado dos sermones para la fiesta de los mártires de Scili<sup>64</sup>.

En tiempos de Marco Aurelio, la comunidad de Cartago, ya sólidamente organizada, atrae a un brillante abogado que se llama Quinto Septimio Florencio Tertuliano, hijo de un centurión romano. El Imperio reclutaba en el país ocupado a los funcionarios subalternos civiles y militares; los cuadros superiores eran cubiertos con gente de la península<sup>65</sup>.

En aquella época, la comunidad cristiana disponía de lugares de reunión y de cementerios. Tertuliano habla, con cierto énfasis, de «millares de personas de todo sexo, de toda edad, de todo rango»<sup>66</sup>. Afirma incluso que «en cada ciudad más de la mitad de los habitantes son cristianos». Añade con arrogancia que si los cristianos desaparecieran «las ciudades quedarían desiertas »<sup>67</sup>. Ya en el año 197, el autor del Apologético escribe: «Somos de ayer y llenamos ya el orbe y todo lo vuestro, ciudades y caserones, fortalezas y municipios y burgos, incluso campamentos y tribus, y el ejército, la corte y el Senado y el foro. ¡No os hemos dejado más que vuestros templos!»<sup>68</sup>.

Aún concediéndole una buena parte de retórica, no hay que olvidar que el concilio de Africa, convocado por Agripino, sin duda hacia el año 120 o quizás antes, reunió a setenta obispos. Por una especie de contragolpe, el Africa romanizada, hacia fines del siglo II, había conquistado a su vencedor. El Obispo de Roma Víctor y el emperador Septimio Severo son ambos africanos de origen.

Alejandría, ciudad que llega quizá a un millón de habitantes, era la segunda ciudad del Imperio y su primer mercado, por la importancia de sus negocios y de su comercio. Su doble puerto, interior y exterior, punto de conjunción entre Arabia y la India lejana y los países bañados por el Mediterráneo, era como una bisagra entre dos mundos. Por allí transitaba el marfil de Africa, las gomas y especias de Arabia, el

algodón y la seda de la India. La gran metrópoli estaba ligada al Asia Septentrional por tierra y por mar. La ruta pasaba por Pelusa, Ostracina, Rafe, Ascalón y Gaza, cuya importancia estratégica se puso de manifiesto también en la Guerra de los Seis días. Muchos viajeros, procedentes de Judea o de Siria camino de Roma, se embarcaban en Alejandría en algún convoy de trigo. Egipto abastecía al Imperio de veinte millones de celemines de trigo, la tercera parte del consumo<sup>69</sup>. Los cargos mixtos podían admitir hasta seiscientos pasajeros<sup>70</sup>.

La población de Alejandría era tan variada y de tanto colorido como lo es actualmente: griegos, sirios y árabes se codeaban con mercaderes, turistas de Roma y provincianos del Oeste, que habían llegado por motivos de negocios o para seguir cursos de filosofía o de medicina. El extranjero que entraba en la ciudad por la puerta llamada del Sol quedaba deslumbrado por el esplendor de las avenidas en las que, a ambos lados, sendas filas de columnas jalonaban la calle hasta la puerta de la Luna.

Los judíos eran tan numerosos en Alejandría como hoy en Nueva York. Su riqueza -y también se decía que la usura que practicaban- provocaba frecuentes disturbios, que se repetían cada siglo, y a los que, en el siglo V, el obispo Cirilo tratará de poner remedio. Cuando aparece el Evangelio, los judíos están en plena prosperidad y ocupan dos barrios de la ciudad, particularmente el barrio del Delta<sup>71</sup>. Sus relaciones con Palestina son frecuentes, gracias a las peregrinaciones a Jerusalén. Es posible que entre ellos se pudieran encontrar algunos de los que se opusieron a Esteban<sup>72</sup>.

Es verosímil que la comunidad judía proporcionase los primeros adeptos a la religión cristiana. Abierta a todas las influencias, curiosa de todo saber, crisol de razas y de religiones, donde la versatilidad y la inquietud iban del brazo con el escepticismo y el sincretismo, la ciudad de Alejandría debió ofrecer a los primeros evangelizadores la misma acogida que poco tiempo después hizo a las elucubraciones de Valentín y de Carpócrates, a Apeles, discípulo de Marción, y que van a emigrar a Roma y a Lyon, en donde Ireneo los combate de inmediato<sup>73</sup>. La existencia de estos disidentes ya supone la existencia de la Gran Iglesia.

¿Cuándo y cómo vino el Evangelio de Jesucristo a Egipto? Es difícil, por falta de documentación, arrojar un poco de luz sobre este

problema y desbrozar la verdad de la leyenda. El historiador Eusebio cuenta, sin hacer hincapié, una tradición que se honra con la venida del evangelista Marcos<sup>74</sup>. Y ese mismo autor nos da la lista de los diez primeros obispos<sup>75</sup>. Gracias a esta lista podemos remontarnos a los orígenes, a partir de Demetrio, que regía la comunidad en el año 189. Pero todos estos nombres son nombres oscuros sobre los que ningún vestigio ni ningún texto arrojan una luz.

Es muy posible que Apolo, al que se refiere la primera carta a los Corintios, se convirtiera en Egipto, su país, como afirma uno de los más autorizados testigos del texto<sup>76</sup>. Los primeros vestigios seguros nos los proporcionan unos fragmentos del Evangelio, que se remontan a los comienzos del siglo II <sup>77</sup>. Las páginas cristianas más antiguas que poseemos están escritas en griego. Las traducciones de la Biblia (empezando por el Nuevo Testamento y los Salmos) en lengua copta, hechas sin duda en Hemópolis la grande, aparecen en el siglo III y atestiguan que el Evangelio ya había penetrado hasta el interior del país, cuatrocientos kilómetros arriba del Nilo. El centro de partida es Hemópolis, lo cual puede dar razón de la leyenda que sitúa allí a la Sagrada Familia cuando la persecución de Herodes<sup>78</sup>. Allí hay ya un obispo, lo más tarde en el año 150, cuyo nombre es Colón<sup>79</sup>.

En la ciudad de Alejandría, donde la filosofía y la cultura eran florecientes, el cristianismo adquiere un tono intelectual que es el orgullo de la ciudad, en la que suenan grandes nombres: Clemente, Orígenes, Dionisio, Atanasio, Arrio, Cirilo. Desde fines del siglo II podemos ya hablar de una «escuela de Alejandría». Si fuera posible probar el origen alejandrino de la Carta a los Hebreos, poseeríamos un primer documento sobre la vitalidad intelectual de la comunidad<sup>80</sup>. La carta llamada de Bernabé, escrita en el siglo II, en un medio cultivado judeo cristiano, -en el que se entremezclan influencias diversas y en el que el prestigio del gran judío alejandrino Filón es innegable- podía haber visto la luz de Alejandría, lo cual explicaría en parte la estima en la que han tenido esta carta todos los teólogos de esa ciudad.

Hacia el año 180, Panteno, que seguramente llegó de Sicilia<sup>81</sup>, fijó su residencia en Alejandría después de un largo periplo que, según cuenta Eusebio<sup>82</sup>, lo había llevado hasta la India. Unía en su personalidad, que nos gustaría conocer mejor, el fervor del evangelista y la reflexión del doctor. Se hizo cargo de la dirección de la escuela

para catecúmenos, especie de universidad cristiana; en ella Clemente encontró un maestro y la luz que lo llevó a la fe.

La comunidad cristiana está organizada y tiene al frente a un obispo de gran estatura, Demetrio. Parece que éste comprendió y favoreció la exigencia intelectual de la evangelización, aunque esto le costó ciertas escaramuzas con sus más brillantes teólogos. Alejandría es ya un faro que alumbra a Oriente y a Occidente, y más en particular a Roma. Eusebio hace constar los lazos que unen la comunidad egipcia a los hermanos de Palestina, que celebran simultáneamente el mismo día la festividad de la Pascua<sup>83</sup>.

Parece que el obispo Demetrio ordenó a los tres primeros obispos que dirigieron las comunidades de Antioe, Neucrates y Ptolomea, ciudades de Egipto ya helenizadas<sup>84</sup>. Otras veinte iglesias son atribuidas a su sucesor Heraclas. Si creemos a Eusebio, cristianos de Egipto y de toda la Tebaida, la parte meridional del país, fueron martirizados en el año 202 en Alejandría, lo cual nos permite concluir que el cristianismo se extendió por el valle del Nilo a lo largo del siglo II <sup>85</sup>.

Por otra parte, debemos señalar la penetración cristiana en Asia oriental, que incluye el país del Eufrates y del Tigris (el Irak actual). Entre ambos ríos, Edesa (en el lugar que hoy ocupa la ciudad turca Urfa), era la capital de un pequeño Estado independiente, el Osroene, incrustado entre Roma y los partos<sup>86</sup>. Su situación geográfica hacía de este Estado un inmenso mercado de las caravanas de Oriente, lo cual abrió Edesa a las influencias y a las invasiones tanto del Este como del Oeste. Por lo demás, el hecho de que estuviera próximo a Harán, donde Abraham había estado establecido, había aumentado su prestigio.

Trajano conquistó Osroene el año 114, que es la época que nos interesa. El país recobró su independencia a cambio de sus halagos a Roma. El comercio de la seda había atraído desde largo tiempo a gran cantidad de judíos, que posiblemente fueron jalones en la evangelización. Incluso se encontraban allí algunos que fueron testigos en Jerusalén de Pentecostés y de la primera predicación de Pedro<sup>87</sup>. Se presume que el apóstol de ese país fue Addai, muy posiblemente de origen judío<sup>88</sup>. Eusebio recoge la leyenda según la cual el rey Abgar había escrito una carta a Jesucristo y el apóstol Tadeo había venido a evangelizar el país<sup>89</sup>.

Todos los historiadores antiguos<sup>90</sup> atribuyen a Tomás la evangelización de los partos y de los persas, cosa que ya afirma Orígenes<sup>91</sup>. A partir del siglo III se venera en Edesa el sepulcro del apóstol<sup>92</sup>. Con esta tradición, quizá legendaria, se entremezcla otra, que no es necesariamente incompatible con ella, según la cual el mismo apóstol evangelizó la Judea<sup>93</sup> y convirtió al rey Gundafar; el apóstol fue martirizado y su primer enterramiento estuvo en Mailapur, en las afueras de Madrás. En todo caso, es probable que los Hechos de Tomás fueran redactados en siríaco, en Edesa a comienzos del siglo III. Las sectas agnósticas de la época han hecho del apóstol Tomás una especie de personaje mítico, confidente de revelaciones hechas por el Salvador. Tradición o leyenda, el pretendido itinerario apostólico sigue la ruta que debió tomar el Evangelio, ya desde muy temprano, para llegar hasta el reino de la India.

Es cierto que al final del siglo II Edesa es evangelizada y posee una iglesia que podría ser parecida a la de Doura<sup>94</sup>. Durante la controversia pascual, hacia el año 190, «obispos de Osroene y de las ciudades del país»<sup>95</sup>, toman parte en ella e intervienen en Roma. Incluso nos ha llegado el nombre del obispo Palut, ordenado por Serapión de Antioquía<sup>96</sup>. Aggai, que seguramente fue un sucesor, murió mártir<sup>97</sup>.

En cualquier caso, al final del siglo II el Evangelio se extendió ampliamente por el país y se constituyeron diversas comunidades<sup>98</sup>. Si es verdad que el rey Abgar IX (179-214), contemporáneo de Septimio Severo, se convirtió al cristianismo, la lejana Osroene ofreció a la Iglesia la primera familia reinante y facilitó la penetración del Evangelio.

Hay otros dos personajes que muestran la vitalidad de la religión nueva en Mesopotamia: Taciano y Bardesán. La importancia literaria de uno y otro dan fe de que el Evangelio se predica ya eficazmente a los sabios y los filósofos, hasta en las orillas del Tigris. En el Discurso a los Griegos, Taciano confiesa: «Nací en el país de los asirios, fui instruido primero en vuestras doctrinas. Más tarde me convertí, fui iniciado en las enseñanzas que ahora profeso»<sup>99</sup>.

Tenemos que buscar la cuna de Taciano al este del Tigris. Probablemente sus padres hablaban el siríaco. Desde esos confines del mundo, el afán de saber lo llevó, como a tantos otros, a través de

Grecia hasta Roma, donde se convirtió y se hizo discípulo de Justino el Filósofo, que tenía allí una escuela. Después de la muerte de su maestro, escribió su Discurso a los Griegos, volvió al país de sus abuelos y redactó una Armonía de los cuatro Evangelios, el Diatessaron, que estuvo durante mucho tiempo en boga en la Iglesia siríaca y del que se encontró un fragmento en 1933, en Doura Europos, a orillas del Eufrates.

Otro escritor de Edesa, Bardesán, nacido el año 156, amigo de la infancia del rey Abgar IX, fue uno de los primeros poetas que compusieron himnos litúrgicos en siríaco. Parece que intentó construir, en ese punto de confluencia de culturas y de pueblos, una síntesis de la ley cristiana y de la ciencia<sup>100</sup>. Ya desde finales del siglo II Edesa aparece como una hoguera de intensa vitalidad literaria e intelectual, donde se forjó la lengua siríaca cristiana y el lugar de partida de la penetración cristiana hacia el este de Asia, a Armenia y a Persia.

Apenas dos siglos bastaron para que los herederos espirituales del «nuevo Israel», del que habla San Pablo, traigan la luz del Evangelio a la tierra de su lejano antecesor, cuya promesa hizo temblar en otro tiempo a Abraham.

Adalbert G. Hamman

La vida cotidiana de los primeros cristianos

Edic. Palabra. Madrid 1986, págs. 11-28

NOTAS

1 Habría que tener a la vista el atlas de la antigüedad cristiana de F. VAN DER MEER-CH. MOHRMANN, París-Bruxelas 1960.

2 1 Clem., 5. Cf. Rom 15, 23-28. Imaginar, como se ha hecho, que «los límites de Occidente» pudieran significar Roma es un torpe contrasentido, pues para un romano Roma es el centro y no una frontera.

3 TÁCITO, Anales, XV, 44.

4 Ver L. DUCHESNE, Liber Pontificalis, I, pp. LXXVI-LXXVIII; A. HARNACK, Mission..., pp. 817-832.

5 F. VAN DER MEER-CH. MOHRMANN, Op. Cit., d. 1; 4.

6 TÁCITO, Anales, II, 79.

7 CIL, V, 2, 5262.

8 Sobre la autenticidad y la importancia de la carta de Plinio, ver P. DE LABRIOLLE, La Réaction Paienne, París 1934, pp. 28-35.



- 9 PLINIO, X, 96, 8, trad. P. de Labriolle, op. cit., p. 34.
- 10 Para la red de carreteras y los intercambios comerciales de la época, ver M. P. CHARLESWORTH, *Les Routes et le Trafic commerciale dans l'Empire romain*, trad. Blumberg et Grimal, París 1938, pp. 61-62.
- 11 JUVENAL, *Sátiras*, III, 62.
- 12 CAGNAT-LAFAY, I, pp. 486 y 493.
- 13 CIL, I, 421. Ver también *Ibid.*, XIV, I, 25.
- 14 Hech 28, 13-14.
- 15 ESTRABÓN, *Geografía*, 641, XIV, 1, 24.
- 16 Hech 19, 20-34.
- 17 H. GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle á Rome et dans l'Empire romain*, París 1912, pp. 464-472.
18. *ibid.*, pp. 485-503 y *passim*.
19. Apoc 1, 11.
20. Hech 16, 14.
- 21 Eusebio, *Historia eclesiástica*, IV, 26, 3. Citaremos este libro *Hist. ecl.*
22. *Hist. ecl.*, IV, 26, 1.
23. CIL, VII, 190, XIII, 7239.
- 24 *Hist. ecl.*, V, 16, 7. Ha sido imposible localizar la ciudad Artabau, lo cual es prueba de su poca importancia.
- 25 Sobre el montanismo, ver P. DE LABRIOLLE, *La Crise montaniste*, París 1913.
- 26 Sobre la Galia, aparte de la obra clásica de C. JULIAN, *Histoire de la Gaule*, se encontrará un estudio reciente y documentado en E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne á l'époque romaine*, t. I: *Des origines chrétiennes á la fin du quatriéme siècle*, París 1964.
- 27 IRENEO, *Adversus Haereses*, I, pref.
28. *De re rustica*, II, 4, 10.
29. CIL, XV, 4542; cfr. 4543. Ver M. CLAVEL, *Béziers et son territoire dans l'Antiquité*, París 1970, pp. 318-319.
30. PLINIO, *Historia natural*, 14, 68.
31. ESTRABÓN, *Geografía*, 179, II, 5, 13-14.
32. PLINIO, *Hist. nat.*, 29, 9.

33. CIL, XII, 489. Ver también art. Marseille en DACL, X, 2247.

34. 2 Tim 4, 8-11. Las opiniones sobre este tema están divididas. Ver la documentación y la opinión favorable en E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, p. 17, nn. 6 y 7.

35. Hist. ecl., V, 1. ESTRABÓN, *Geografía*, 208, IV, 6, 11. Ver M. P. CHARLESWORTH, op. Cit., p. 202. Nos referimos igualmente a M. ROSTOVTZEFF, *The social and economical History of the Roman Empire*, I, Oxford 1957, pp. 165-166.

36. A. GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, 4. 2, París 1960, pp. 506-514.

37. P. VUILLEUMIER, *Lyon, métropole des Gaules*, París 1953.

38 CIL, XIII, 2005, 2007, 2448.

39 Hist. ecl., V, I, 49.

40 ¿Cuáles fueron las relaciones entre estas dos iglesias situadas en dos provincias diferentes? Se trata del diácono Sanctus de Vienne, Hist. ecl., V, I, 17. ¿Había un obispo en Vienne en esta época? P. NAUTIN (*Lettres et Ecrivains chrétiens des deuxième et troisième siècles*, París 1961, pp. 93-95) sugiere que Ireneo fue obispo de Vienne antes de ocupar la sede de Lyon sin abandonar su antiguo puesto. Es una hipótesis atractiva, pero nada hay que la apoye.

41. NAUTIN, op. Cit., p. 99.

42. IRENEO, *Adversus haereses*, 1, 13, 1.

43. *Ibid.*, 1, 10, 2. Autores como Harnack (*Mission...*, pp. 881-883) piensan que Ireneo pudo instituir otros obispos en Galia y en los territorios renanos, apoyándose en *Adv. haer.*, I, 10, 2, donde se habla de las «iglesias» de Germania. En general no son seguidos en este punto.

44. La Tripolitania, en el siglo II, pertenece todavía a Africa. No constituye una provincia autónoma hasta los años 297 ó 314. Ireneo afirma (*Adv. haer.*, I, 10) que en su tiempo existían ya cristianos en Libia.

45. Sobre Cartago, aparte de la clásica *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, de S. GSELL, ver la reciente puntualización de M. HOURS-MIÉDAN, *Carthage*, París 1964.

46. Según CH-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 28 ed; puesta al día por Ch. Courtois, París 1951, p. 88. Se encontrará en esta obra particularmente una bibliografía exhaustiva hasta 1950. Para «Africa romana» ver también el estudio de E. ALBERTINI, puesto al día por L. Leschi, Argel 1950. Mapa y grabados.

47 *Apol.*, 9, 2.

48 ESTRABÓN. *Geografía*, 832, XVII, 3, 14.

49 *Ibidem*.

50 Cfr. el elogio a Cartago, en *Florides*, sobre todo III, 16, IV, 18.

51 Hay que recurrir al estudio de J. BARADEZ, *Fossatum Africae*, París 1949, pp. 165-212, que ha renovado la cuestión del limes romano en Africa, utilizando las investigaciones aéreas.

52 Para un estudio de conjunto, ver el artículo muy notable de A. AuDo-LLENT, *Afrique*, en *DHGE*, I, 705-731. Más reciente, con una bibliografía puesta al día, el artículo de A. M. SCHNEIDER, *RAC*, I, pp. 173-177.

53 *Ep.* 43, 7 y 52, 2, PL 33, 163, 194. Ver también el concilio de Cartago, en el año 411, *MANsi*, IV, 229.

54 Baste con citar: el símbolo de la fe (F. J. BADCOCK, *RB*, 45, 1933, p. 3): el bautismo de los herejes, carta de Firmiliano, entre las de Cipriano, 75, PL 3, 1154: la liturgia de las estaciones (ver H. LECLERCO, art. Carthage, en *DACL*, II, 2206). Esta cuestión merecería una seria monografía. Para la arquitectura, ver art. Afrika, *RAC*, I, p. 175.

55 *Hist. ecl.*, II, 2, 4. Ver P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, París 1901, p. 7.

56 Cfr. art. Carthage, *DHGE*, XI, 1180-1181.

57 *CIL*, VIII, 7150, 7155, 8423, 8499. Sobre las colonias judías, leer P. MONCEAUX, *Les Colonies juives en Afrique romaine*, en *Revue des études juives*, 1902, p. 1.

58 A. DELATTRE, *Gamart*. Lyon 1895. Para Hadrumeto, A. F. LEYRAL'D, *Les Catacombes africaines: Susse-Hadrumeto*, Argel, 1922.

M. Saumagne me afirmó, en la primavera de 1971, haber visto signos cristianos en las catacumbas cuando se descubrieron. El P. Ferron es mucho más reservado y se inclina a negarlo. Ver, por

ejemplo, J. FERRON, Epigraphie juive, en Cahiers de Byrsa, VI, 1956, pp. 99-102.

59 Apol., 7,3; Ad nation., 1 14.

60 Numerosas inscripciones púnicas. Ver G. BARDY, La Question des langues dans l'Eglise ancienne, París 1948, p. 53.

61 Adv. Jud., 7.

62 Hemos publicado una traducción de esto en la Geste du sang, París 1953. Análisis de P. MONCEAUX, Histoire littéraire..., I, pp. 61-70.

63 Para la situación social, ver E. ALBERTINI, L'Afrique romaine, p. 57.

64 Sermones publicados en nuestro PLS, II, 625-637 y 788-792. Ver también el sermón 155 (PL 38, 840) pronunciado en la basílica de los mártires scilitanos.

65 E. ALBERTINI, L'Afrique romaine, pp. 37-39.

66 Ad Scapulam, 5. Ver la tesis opuesta, Celso, en ORIGENES, Contra Celsum, VIII, 69.

67 Ibidem.

68 Apol., 37,4.

69 Para la importancia de Alejandría y de Egipto en el Imperio, ver M. P. CHARLESWORTH, Les Routes et le Trafic..., pp. 31-50.

70 Es el caso del barco que tomó el historiador Josefo, Vita, 15.

71 Art. Alexandrie, en DHGE, I, 290.

72 Hech 6, 9.

73 Desde el año 100 circula entre los herejes un apócrifo de Juan, el Evangelio de los Egipcios, que San Ireneo conoció y utilizó. G. BARDY, Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie, «Viere et Penser», 1942, p. 84, n. 2.

74 Hist. ecl., II, 16, 1; 24, 1.

75 Ibid., III, 21; IV, 1, 4, 19.

76 El manuscrito de Beza.<sup>77</sup> Publicados por C. H. ROBERTS, Unpublished fragments of the 4 Gospel, Manchester 1935. Ver W. SCHUBART, art. Alexandria, en RAC, I, 282.

78 La leyenda nos la relata Sozomeno, Hist. ecl., V, 21; PALADIO, Hist. Laus., 8.

79 Hist. ecl., VI, 46.

80 Cfr. BARNARD, New Testament Studies, 1960, pp. 31-45.

- 81 CLEMENTE, Stromata, 1, 1, 11.
- 82 Afirmado dos veces por Eusebio, Hist. ecl., V, 10, 2, 3. Harnack piensa que se trata de la Arabia del Sur, sin explicar por qué, Mission..., p. 698.
- 83 Hist. ecl., V, 25. Ireneo escribió acerca de esto a la Iglesia de Alejandría, ver fragmento siríaco, ed. HARVEY, II, p. 456.
- 84 A. HARNACK, Mission..., p. 712, n.2.
- 85 Hist. ecl., VI, 1.
- 86 El análisis más reciente es el de E. KIRSTEN, art. Edessa, en RAC, IV, pp. 552-597, con una excelente bibliografía.
- 87 Hech 2, 9. Ver también JOSEFO, Antig., XI, 5, 2; XV, 3, 1. En sentido contrario ver S. WEINSTOCK, Journal of Roman Studies, 38, 1984, pp. 43, 67.
- 88 Ver A. HARNACK, Mission..., pp. 678-780, p. 689. H. LECLERCQ, art. Edesse, DAACL, IV, 2082.
- 89 Hist. ecl., I, 13; II, 1, 7.
- 90 Ibid., III, 1; SÓCRATES, Hist. ecl., 1, 19; IV, 18; JERONIMO, De apost. vi-ta, 5; RUFINO, Hist. ecl., I, 16; III, 5; EFRFN, Expl. ev. Concordia. Ver también las Recognitiones Clement., IX, 29, y las Acta Thomae.
- 91 Comentarid sobre el Génesis, hoy perdido. Ver A. HARNACK, Mission..., pp. 109-110.
- 92 ACTA THOMAE, 159. Hay que ver el estudio reciente de A. F. J. KLIJN. Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das cilteste Christentum in Syrien, trad. M. Hornschuh, Neukirchen 1965, pp. 10-14.
- 93 AMBROSIO, In Ps., 45: PL 14, 1143; JERÓNIMO, ep. 59, 5: PL 22, 589. GREGORIO NACIANCENO, Or. 33: PG 36, 228.
- 94 Ver Crónica, 1. CSCO Syr. 3, 4. Ver también HARNACK. Mission..., p. 613, así como la posición más matizada en el art. Edessa, RAC, 577.
- 95 Hist. ecl., V, 23, 3.
- 96 Doctrina Addai, ed. Phillips, p. 50.
97. Art. Edesse, DAACL, IV, 2082.
98. A. HARNACK, Mission..., p. 679.
99. Orat, 42. Para Taciano ver M. ELZE, Tatian und seine Theologie, Gotinga 1960 (bibliografía).

100 Art. Bardesanes, en RAC, I, 1180-1186, de la ploma de Cerfaux.

## LA VIDA COTIDIANA DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS

### PARTE PRIMERA EL ENTORNO

#### Capítulo II VÍA Y MEDIOS DE PENETRACIÓN

«La presencia de Roma dio la unidad al mundo. Todos los hombres deben reconocer los servicios que Roma prestó a la humanidad, al facilitar sus relaciones y permitiendo que disfrutaran todos de los beneficios de la paz»<sup>1</sup>. De hecho, en el siglo II, el Imperio romano explota plenamente la victoria y conoce una prosperidad jamás alcanzada. La pax romana no es un mito: a los cristianos de la época les parece un don del cielo, y Arístides proclama, en su famosa filípica «sobre Roma»: «El universo entero es una sola ciudad». La tierra y el mar son seguros, las ciudades están en paz y son prósperas, las montañas y los valles están cultivados, los mares surcados por navíos que transportan productos del universo entero<sup>2</sup>. Se podía ir de Oriente a Occidente<sup>3</sup>, del Rin y del Ródano al Eufrates y al Tigris sin abandonar tierra romana.

Cristianos y paganos de la época se enorgullecen de la era de paz que, desde Augusto a Marco Aurelio, favorece la organización y el aprovechamiento de las tierras conquistadas, el florecimiento de la industria y de la agricultura, los negocios y la riqueza, y también los intercambios culturales y religiosos, en lo cual Oriente se toma el desquite sobre el vencedor dándole su lengua, su arte y su religión.

Con la paz, Roma trajo la seguridad, limpiando la tierra de bandidos y el mar de piratas. El contraste era grande para quienes traspasaban las fronteras del Imperio. En tiempos de Trabajo, Dión Crisóstomo lo experimentó personalmente en un viaje que hizo a Tracia (Bulgaria) y a Rusia.

## Los viajes

El fenómeno migratorio, del que habla F. Braudel<sup>4</sup>, en tiempos de Felipe II, ya existía con los emperadores romanos. El Mediterráneo se ha sentido siempre inclinado a la aventura. Desde la Antigüedad a nuestros días no ha cambiado el sentido del viaje, sino sólo su ritmo.

La red viaria trazada a través del Imperio para el desplazamiento de las legiones romanas acabó por servir para los intercambios comerciales. Las arterias principales seguían estando protegidas militarmente. Todas las rutas por tierra y por mar convergían en Roma, capital y centro del Imperio y del mundo. Por eso, el solo hecho de que un cristiano pasase por Roma no es argumento en favor del primado de esta ciudad: pasaba por allí por necesidad, como pasó Ireneo cuando fue a Lyon.

Partiendo de Roma se podía ir hasta el extremo de Bretaña, a la desembocadura del Rin o del Danubio, a Atenas y a Bizancio, y más allá del Bósforo, se podía continuar la ruta a través de Asia Menor hasta Nínive. Una vía romana unía el Nilo con el Atlántico a lo largo de la costa africana. En Alejandría esta vía enlazaba con la ruta de Asia<sup>5</sup>. Por todo el Imperio el orden en las vías de comunicación impone un orden también humano. La historia de la ruta es la historia de la región. Si el comercio prospera, entonces también la ruta se moderniza, si no, se degrada. Las rutas han hecho nacer ciudades y facilitan el trato humano.

Existen mapas de carreteras para los viajeros, con indicación de las estaciones o postas, la distancia, los lugares donde se podía pasar la noche. En unas excavaciones se encontraron en Vicarello, cerca del lago Bracciano, en Italia, muy concurrido por las cualidades de sus aguas, tres vasos de plata en forma de columnas miliares con el itinerario completo de Gades (Cádiz) a Roma. Proviene de españoles que fueron a someterse a una cura de aguas<sup>6</sup>. También existe otra guía, el Itinerario de Antonino, que es de tiempos de Diocleciano.

La principal ruta romana era el Mediterráneo, que bañaba todas las provincias de Oriente a Occidente, las unía, las acercaba, facilitaba los intercambios y las relaciones. Es acertada la frase de un historiador: «El Mediterráneo, son rutas<sup>7</sup>. Rutas que unen la tierra a las islas, las islas a la tierra, Asia a Grecia, Egipto a África y a Italia. Las rutas marítimas crean puertos y condicionan la navegación; los barcos

encuentran a lo largo de estas rutas avituallamiento y seguridad; y durante la estación de invierno, cuando los viajes eran imposibles, encuentran tranquila espera. Por eso no es de extrañar que una isla tan frecuentada como Chipre fuera cristiana muy pronto. Lo mismo ocurre con Creta: el Evangelio le fue llevado ya en el siglo II por los barcos procedentes de Siria o de Asia, que invernaban allí. Los pasajeros cristianos, como Pablo en otro tiempo, se dedicaban durante esa estación muerta, es decir, durante cuatro meses de invierno, desde el 10 de noviembre al 10 de marzo<sup>9</sup>, a anunciar el Evangelio.

En el contorno del Mediterráneo los puertos desempeñan un papel vital. Roma, al igual que las grandes metrópolis de la época - Atenas, Antioquía, Efeso, Alejandría, Cartago- es un puerto.

Los barcos de cabotaje, de forma redondeada, no tenían más que una veintena de remos, manejados por libertos u hombres libres y que servían para colocar al navío a favor del viento, pero nunca para impulsarlo<sup>10</sup>. El barco romano era bajo de borda, sin puente, con travesaños o pasarelas<sup>11</sup>; a veces tenían unos refugios sucintos en proa o en popa. Por lo general son centenares los viajeros que no encuentran un resguardo durante la travesía.

En el Mediterráneo se navega frecuentemente durante la noche, cuando se levanta el viento, a la luz de las estrellas<sup>12</sup>, en la costa occidental de Italia, de Puzzuol a Ostia, pero también en las orillas de Grecia. A falta de gobernalle, el timonel guía al barco sirviéndose de un simple canaleta<sup>13</sup>; evita el mar abierto y navega con la costa a la vista.

El Isis, gran cargo de trigo que circulaba entre Alejandría y Roma en la época de los Antoninos, llevaba 1.146 toneladas de cereales, más que una fragata del siglo XVIII <sup>14</sup>. El barco en que viajaba Pablo llevaba 276 pasajeros. El historiador Josefo se embarcó para Roma con 600 personas a bordo<sup>15</sup>. Se juntaba en los barcos una población cosmopolita; en ellos se mezclaban sirios y asiáticos, egipcios y griegos, cantantes y filósofos, comerciantes y peregrinos, soldados, esclavos, simples turistas. Todas las creencias, todos los cultos, toda clase de clero iban codo con codo. Era una verdadera ganga para el cristiano anunciar el Evangelio como lo había hecho el apóstol Pablo, modelo de viajero cristiano.



Los barcos eran igual de rápidos que los de comienzos del siglo pasado, cuando Chateaubriand tardó cincuenta días en ir de Alejandría a Túnez y Lamartine tardó doce de Marsella a Malta<sup>16</sup>. La velocidad estaba en función del viento: si era favorable, hacían falta cinco días de Corinto a Puzzuol<sup>17</sup>, doce de Nápoles a Alejandría<sup>18</sup>, cinco de Narbona a Africa<sup>19</sup>. Catón tardó menos de tres días en ir de Roma a Africa<sup>20</sup>. A esa velocidad, habría tardado dieciocho días de Liverpool a Nueva York, sin embargo, Benjamín Franklin, tardó cuarenta y dos días en 1775. Según leemos en un papiro, una travesía de Alejandría a Roma duró cuarenta y cinco días. Todo dependía de las condiciones atmosféricas y del número de escalas. Estas eran treinta y seis de Alejandría a Antioquía, dieciséis de Alejandría a Cesarea<sup>21</sup>. Para regresar de Asia a Roma, Cicerón se embarcó en Efeso un 1 ° de octubre y llegó a la Ciudad Eterna el 29 de noviembre, después de dos meses de viaje<sup>22</sup>. Es cierto que, en este caso, la estación estaba ya avanzada y no era favorable. Hay que atribuir sin duda al reciente invento de la gavia las velocidades récord que cita Plinio<sup>23</sup>. El lino del que se hicieron las velas acortó la distancia y acercó las tierras.

Las escalas de simple fondeo y las estancias de largo invierno eran ocasión para que los viajeros se pusieran en contacto con sus compatriotas en el puerto o para hacer nuevos conocimientos. El temperamento comunicativo de los orientales, con frecuencia apoyado en la profesión o en el negocio, el uso universal de la lengua griega, que era comprendida desde Alejandría a Lyon en todas las ciudades que tenían puerto, facilitaron la progresión del Evangelio.

La comunidad de vida y a veces la participación en los viajes crea una solidaridad en un barco, unos lazos que acercan a los hombres entre sí de un modo natural. El viaje de Pablo a Roma muestra que el naufragio era en aquella época más frecuente que un descarrilamiento de hoy en día.

El viaje por tierra era menos cómodo, normalmente menos rápido; lejos de las grandes arterias y en las regiones montañosas, menos seguro. Ciertas regiones, como Córcega y Cerdeña, tenían fama por sus partidas de bandidos<sup>24</sup>. Las gentes modestas viajaban a pie, con los vestidos remangados y con un mínimo de bagaje, protegidos de la lluvia por un abrigo; otros, viajaban a lomo de mula o de caballo. El peatón hacía etapas de unos treinta kilómetros al día<sup>25</sup>.

El carruaje tirado por dos caballos era el transporte más cómodo. Como no existía el ronzal, la tracción animal perdía eficacia<sup>26</sup>. El carruaje pesado de cuatro ruedas, de origen galo, tirado por ocho o diez caballos o mulos, transportaba una buena cantidad de viajeros y de bagajes<sup>27</sup>. Las prescripciones imperiales limitaban la carga de viajeros de 200 a 330 kilos, y la carga en transporte pesado a un máximo de 500 kilos. En todos los puestos de relevo se encontraban muleteros o animales de carga, alquiladores de carruajes organizados en corporaciones.

#### Los viajeros

En esa época más que en ningún otro momento de la historia, el viaje era condición indispensable de toda la vida comercial: una inscripción nos hace saber que un hombre de negocios de Hierápolis, en Frigia, la ciudad de Papías, vino setenta y dos veces a Roma<sup>28</sup>; hazaña impresionante incluso para quien hoy viaja en avión.

La prosperidad y la paz, al mismo tiempo que facilitaban los intercambios, también agudizaban los apetitos. El Imperio del siglo II hacía gala de un lujo y de un refinamiento en la exquisitez de tejidos y de toda clase de materiales que justifican el impulso de la industria y la intensa circulación de bienes y de hombres; a todo esto hay que añadir el uso de una moneda común, es decir, la base misma de las transacciones que cada vez eran más numerosas e intensas.

Hasta en Bélgica se ha encontrado basalto negro procedente del Golfo de Suez<sup>29</sup>. La púrpura venía de Siria, la cera del mar Negro, las ostras de Efeso, las truchas de Mitilene (Asia Menor), el aceite y el vino de las orillas del Ródano, las ocas de Boulogne sur Mer, a no ser que se prefirieran las del Ponto<sup>30</sup>. Roma era insaciable y se creaba necesidades destinadas a los privilegiados por su rareza y por su precio elevado.

Los negociantes, sobre todo los de Oriente, agrupados en corporaciones, en las principales ciudades<sup>31</sup>, encontraban a lo largo de sus rutas lugares en donde hacer alto en los cuales había compatriotas suyos, que con frecuencia eran detallistas a los que les reponían mercancías y con quienes intercambiaban noticias.

Había otros que viajaban para satisfacer su curiosidad o para ampliar su cultura. Los estudiantes frecuentaban las escuelas o los maestros célebres de Atenas, de Alejandría, de Roma, de Marsella o de

Lyon. En Atenas, los estudiantes eran tan numerosos que la pureza de la lengua griega peligraba<sup>32</sup>. La curiosidad de espíritu y la viveza de la inteligencia se unen en los más nobles incitándoles a buscar el saber, como fue el caso de Justino; a otros los mueve la sola ambición -más pragmática- de hacerse maestro de retórica, sofista o médico, comediante o escultor<sup>33</sup>. No hay fronteras para el saber. El Imperio a todos concede visado para adquirir conocimientos.

Las grandes fiestas religiosas, los juegos de Roma o de Olimpia, los misterios de Eleusis y los centros de medicina como Pérgamo atraen a la muchedumbre y a los artistas. Los judíos movilizan barcos enteros (ya existía el sistema de los «charters») para celebrar la Pascua en Jerusalén<sup>34</sup>. Finalmente, algunos viajan por placer, y hay peregrinos que son, sobre todo, «turistas»<sup>35</sup>. Plinio<sup>36</sup>, señala un detalle que hoy todavía es actual: «Nuestros compatriotas recorren el mundo y desconocen su propio país».

También los cristianos, ya en el siglo II, van a Palestina, para hacer sus peregrinaciones. Melitón llega desde Asia Menor, Alejandro desde Capadocia (Turquía actual), Pionios desde Esmirna. Un siglo más tarde los peregrinos se multiplican. Etería parte de Burdeos y recorre todo el Oriente bíblico. Afortunadamente nos ha dejado el diario de su viaje<sup>37</sup>.

El viaje es un acontecimiento incluso para los que se quedan en casa: parientes y amigos escoltan hasta el puerto a quien se marcha y permanecen con él hasta que los vientos favorables permiten que el barco zarpe. Es el mismo espectáculo que hoy contemplamos en los aeropuertos de Asia y de Africa. Si el viajero es cristiano, lo acompaña la comunidad, pues él es el mensajero, el lazo vivo con los demás fieles y con las demás iglesias.

Es difícil imaginarse el bullicio de estos pueblos orientales, en los barcos, en los puertos; la aglomeración de soldados y de funcionarios, de carretas y de bestias de carga por las carreteras. Entre ellos hay quienes son cristianos o están a punto de serlo. Nada los distingue de los demás viajeros, si no es esa luz secreta que tienen encendida por dentro. De ciudad en ciudad, haciendo camino, han ido observando, escuchando y han acabado por encontrar la luz espiritual y la paz del corazón, como Justino o Clemente, discípulos ayer, maestros hoy.

Otros cristianos viajan para instruirse, como Hegesipo. Preguntan en las iglesias, en Corinto o en Roma, para conocer mejor «la doctrina verdadera en las iglesias más importantes»<sup>38</sup>. Un poco después, Julio el Africano, nacido en Emaús, descendiente de veteranos enviados allí por Tito<sup>39</sup>, visitó Edesa, Roma y Alejandría<sup>40</sup>. Abercio, obispo de Hierópolis, en Asia Menor, llegó a Roma después de haber recorrido el Oriente hasta las orillas del Eufrates<sup>41</sup>.

Roma, capital del Imperio, y pronto capital de la Iglesia, es también la comunidad más visitada, la más solicitada. Quienes se encaminan a la Galia y a España han de pasar por ella.

Policarpo llega de Esmirna; Valentín, de Egipto; Marción, de Sinope, en el mar Negro; Evelopistos, discípulo de Justino, de Capadocia; Rodón, de Asia. Algunos vienen contra su voluntad como Ignacio de Antioquía y sin duda los dos discípulos de Justino que fueron martirizados con él y fueron llevados como esclavos<sup>42</sup>. El hereje Hermógenes abandona Oriente para establecerse en Cartago<sup>43</sup>; Apeles se dirige de Roma a Alejandría<sup>44</sup>. Esta migración cristiana se extiende y se amplía. Arrastra lo mejor y lo peor. En el siglo III, Orígenes va desde Alejandría y Cesarea de Palestina a Tiro y a Sidón, a Bosra y a Antioquía, a Cesarea de Capadocia, a Atenas y a Roma. Esa virtud antigua que es la hospitalidad se hace también cristiana.

#### Las hostelerías 45

A lo largo de las grandes arterias se encontraban relevos de postas para caballos y mulos, lugares donde pasar la noche, tabernas donde comer y beber. Los Hechos de los Apóstoles, mencionan las Tres Tabernas<sup>46</sup>, unas postas en la ruta de Puzzuol a Roma, a cuarenta y siete kilómetros de la ciudad.

Las postas no tenían ni las comodidades ni la calidad de los hoteles situados al borde de las playas o en las ciudades turísticas. En la ciudad, el viajero tenía donde escoger. El dueño -o su mujer- estaba al acecho en la puerta para hacerle el artículo y pescar al cliente<sup>47</sup>, aunque este procedimiento no siempre tiene felices resultados, más bien lo contrario.

Arístides se lamenta de la incomodidad de las hostelerías que existían en el camino entre Kavela y Dirragium (Durrés), en Albania<sup>48</sup>. En su conjunto, los albergues son más rudimentarios en Europa que en Asia, pues ese mismo Arístides, haciendo un viaje entre

Esmirna y Pérgamo, considera natural alojarse en un albergue, famoso por sus comodidades, antes de instalarse en una casa amiga<sup>49</sup>. El itinerario de Antonino menciona tres tabernas en la ruta de Durrés a Bizancio.

Gran cantidad de tabernas tienen rótulos con nombres de animales: Al Camello<sup>50</sup>, Al Elefante<sup>51</sup> (Pompeya), Al Gallo, en Galia y en España<sup>52</sup>, Al Asno, en Inglaterra<sup>53</sup>. Tienen carteles con letreros tentadores: «Buenos servicios, baños, comodidad, como en la capital»<sup>54</sup>. He aquí un letrero de los más seductores en Lyon:

Aquí Mercurio te promete negocios,  
Apolo, la salud,  
Septumanus (el hostelero) acogida y descanso,  
Quien entra, se encuentra mejor:  
Piensa bien a dónde llegas<sup>55</sup>.

En el sur de Galia, los hosteleros compiten todavía más. En Antibes el viajero es rogado a que eche un vistazo a la carta de vinos, grabada en una placa de bronce en la entrada de la taberna<sup>56</sup>. Una hostelera siria, más astuta, promete: «Ambiente fresco, comida con quesos y frutas, vino, baile y amor»<sup>57</sup>. A veces, en un cuadro de cobre se indican los precios<sup>58</sup>.

- ¡Patrón, la cuenta!  
- Has bebido un sextarium de vino. (Al parecer esto no entra en la cuenta). Pan: un as.  
- De acuerdo  
- La chica, ocho ases.  
- También de acuerdo.  
- El heno para el mulo: dos ases.  
- ¡Vaya, sí que me cuesta caro este mulo!<sup>59</sup>. (Sobre los demás precios guarda una prudente discrección).

Las tabernas tienen mala reputación. El derecho romano reconoce que en ellas se practica la prostitución<sup>60</sup>, el dueño tiene fama de avaro, granuja, un poco bribón y rufián; su mujer<sup>61</sup> tiene fama de bruja; la criada, de ramera<sup>62</sup>. Al dueño de la fonda se le reprocha que echa agua al vino y que sisa del heno de los asnos<sup>63</sup>. Nada de higiene, poca honradez, mucha licencia; para alojarse había que no ser ni muy exigente ni muy formalista.

El humor popular la emprende de mil modos con el cabaretero granuja: muy pronto, se convierte en un personaje tradicional de la sátira, de la comedia y de los proverbios. La más célebre de las chicas de Taberna fue Elena, la madre del emperador Constantino<sup>64</sup>. Se convirtió al cristianismo y tuvo gran influencia sobre su hijo y en el curso de la historia.

En Pompeya se han encontrado numerosas tabernas. Una de ellas comprende un atrio, dos comedores, una cocina y una habitación decorada con pinturas eróticas, que no dejan duda del uso a que se dedicaba<sup>65</sup>. Incluso los lujosos hoteles de las ciudades termales eran considerados como casas de citas, a las que no era difícil que acudieran las buenas fortunas.

Frecuentados sobre todo por gente de clase baja, cocheros, muleros, los mesones y las hostelerías tenían una sólida reputación de suciedad, de ruido y de incomodidad<sup>66</sup>. Bien que se notaban los inconvenientes de ser extranjero o de no tener ni amigos ni conocidos. Todo esto explica la importancia que en la Antigüedad, tanto pagana como judía y cristiana, se daba a la hospitalidad privada y pública.

#### La hospitalidad

Hay que tener bien presentes las condiciones de viaje a las que nos hemos referido, para comprender mejor las abundantes exhortaciones de las cartas apostólicas<sup>67</sup> y de los escritos cristianos, que insisten en la práctica de la hospitalidad<sup>68</sup>. Toda la Antigüedad ha considerado que la hospitalidad tiene un carácter en cierto modo sagrado. El extraño que atraviesa el umbral de la puerta es una especie de enviado de los dioses o de Dios. Las ciudades, las corporaciones, los miembros de las asociaciones practicaban el deber recíproco de la hospitalidad<sup>69</sup>.

El judaísmo tenía en alta estima el recuerdo de sus padres y maestros que habían dado acogida a quienes iban de camino: Abraham, Lot<sup>70</sup>, Rebeca<sup>71</sup>, Job<sup>72</sup>, y por último Rahab la cortesana<sup>73</sup>. De Job está escrito:

Jamás un peregrino pasó la noche al raso,  
siempre estuvo mi puerta abierta para el viajero.

Vemos que estos modelos antiguos están evocados en la carta de Clemente a los cristianos de Corinto, cuando a su vez el obispo de Roma los exhorta a la hospitalidad<sup>74</sup>. El elogio de la hospitalidad lo

encontramos en el Evangelio<sup>75</sup>, y los otros escritos del Nuevo Testamento no sólo insisten en el deber de acoger a las personas, sino que explican cuál es el motivo sobrenatural para hacerlo. Quienes reciben a un extraño reciben al mismo Jesucristo<sup>76</sup>, y éste es uno de los criterios para ser acogidos en la casa de Dios.

La tercera carta de Juan, o de Juan el Presbítero, enviada a Gayo, nos introduce en una comunidad de Asia Menor, y lo que en ella vemos rompe en nosotros la idealización que hubiéramos podido hacernos de la comunidad primitiva. Parece ser que el jefe local era poco acogedor y ve con disgusto la llegada de predicadores itinerantes. Demetrio, sin duda el portador de la carta, es amigo de Juan y, probablemente, es un misionero del Evangelio. Al destinatario, conocido por el fervor de su acogida, el autor escribe<sup>77</sup>.

Queridísimo, tu conducta es la de un buen fiel en todo lo que haces con los que están de paso, y éstos han dado testimonio de tu caridad públicamente en la Iglesia; harás bien en ayudarles de una manera digna de Dios en sus viajes. Por el Nombre es por lo que han emprendido viaje, sin recibir nada de los gentiles. Nosotros debemos acoger a estas personas, a fin de colaborar con ellos en la obra de la verdad.

Si bien el lecho fraterno ponía a resguardo de malos encuentros al cristiano, cuidadoso de su vida moral, la afluencia de personas que estaban de paso debía hacer del deber de hospitalidad un deber de lo más gravoso en los grandes centros, las ciudades de paso como Corinto y con mayor motivo, en Roma misma. Imaginamos la carga que debía de representar esto para una ciudad en la que el paso de los hermanos en la fe era cotidiano. Todavía hoy algunos conventos de París, de Corinto e incluso de Estrasburgo, ven con aprensión llegar el tiempo de vacaciones.

Esto explica que los hermanos de Corinto, gran ciudad porteña, estuviesen un poco hartos, y que Clemente<sup>78</sup> los exhortara para animarlos; también explica la gratitud de Ignacio de Antioquía por la acogida que le han dispensado en todas partes. Melitón de Sardes, en el siglo II, compuso incluso un escrito, hoy perdido, sobre la hospitalidad<sup>79</sup>. La disponibilidad con la que las comunidades recibían a los hermanos que estaban de paso es algo que llena de admiración a los mismos paganos. A este propósito, Arístides pudo escribir en su

Apología<sup>80</sup>: «Si ven a un extraño, lo acogen bajo su techo y se regocijan de tenerlo con ellos, como si fuera un verdadero hermano». Mas para algunos como Luciano, esta liberalidad cristiana es objeto de burla<sup>81</sup>.

La carga de esta acogida recae sobre toda la comunidad, especialmente sobre los obispos, los diáconos y las viudas<sup>82</sup>. Desde mediados del siglo II existe en Roma y en Cartago una caja, que se alimenta con recaudaciones los domingos, destinada a la recepción de los extranjeros<sup>83</sup>. Por regla general, el huésped de paso llevaba una carta de recomendación <sup>84</sup>. Si llegaba el caso, por medio de unas preguntas discretas; se localizaba al posible «parásito». Más tarde la iglesia organizó hostelerías<sup>85</sup>.

Ya en el siglo II hay un esbozo de legislación de la hospitalidad cristiana. Las directrices de la Didaché<sup>86</sup>, hacia el año 150, van orientadas principalmente hacia las comunidades procedentes del judaísmo y nos ofrecen un conocimiento de sus problemas cotidianos. Estas directrices apuntan no a los particulares sino a la «iglesia responsable». La prudencia se impone, tanto más cuanto que los falsos hermanos y los inventores de herejías empiezan a ser numerosos. La zizaña está junto al trigo.

La Didaché distingue entre profetas itinerantes y huéspedes de paso. Los primeros, como los doctores judíos, viajaban de ciudad en ciudad, de comunidad en comunidad, principalmente en la época judeo-cristiana. Importaba mucho asegurarse de su ortodoxia y de su desinterés<sup>87</sup>. El predicador itinerante ha de atenerse a las leyes ordinarias de la hospitalidad. Si trabaja para la comunidad, tiene derecho a un salario como todo trabajador. Pero es mal síntoma que prolongue indebidamente su estancia. Cuando alguno se comporta así, al marcharse no tendrá derecho más que al pan para el camino. La Didaché prohíbe, pues, en estos casos, los regalos que habitualmente se hacía a los huéspedes cuando se iban<sup>88</sup>.

Los demás hermanos que estaban de paso y desembarcaban en Corinto o en Antioquía, debían atenerse a una reglamentación copiada en parte del judaísmo<sup>89</sup>. No faltaban gorriones que se infiltraban entre ellos, tratando de sacar partido de la piedad de unos y de la generosidad de otros.



Los más dignos de confianza eran los que llevaban una carta de recomendación de la comunidad madre<sup>90</sup>. Había otros que se conformaban con ir en busca de compatriotas o de correligionarios para pedirles ayuda. Es posible que existiera una contraseña o algo por el estilo. Esto es lo que posiblemente insinúa la Didaché, cuando dice: «el pasajero que se presenta a vosotros en el nombre del Señor»<sup>91</sup>. Griegos y romanos intercambiaban una tessera hospitalis, es decir, un objeto de diversas formas -un carnero o un pez del que cada cual poseía una parte; al juntarlos, coincidían perfectamente<sup>92</sup>.

Cuando se trata de uno de esos caminantes modestos que viajan a pie de lugar en lugar, la Didaché recomienda: «ayudadles lo mejor que podáis»<sup>93</sup>. La acogida comprende asilo y subsistencia. Los griegos invitaban al huésped a una sola comida el día de su llegada o al día siguiente. Si llega en el momento de una comida de fiesta, es invitado inmediatamente <sup>94</sup>. A mí personalmente me sucedió esto recientemente en Myconos, donde fui invitado de manera inesperada a un banquete de bodas. En Homero leemos que al viajero no se le pregunta el nombre sino después de la comida que se le ha ofrecido<sup>95</sup>.

El huésped puede prolongar su estancia dos o tres días, como es la costumbre aún hoy día entre los árabes<sup>96</sup>. Más allá de ese tiempo, el extranjero debe ponerse a trabajar y a ganar su pan. Quien no quiere trabajar o dice que no tiene oficio se comporta como «un traficante de Cristo», dice la Didache<sup>97</sup>.

La Didaché fundamenta estas reglas en motivos evangélicos<sup>98</sup>. Para un cristiano, acoger al extraño es acoger a Cristo y manifestar la fraternidad que une a todos los que llevan su nombre. Fraternidad y hospitalidad van unidas, como lo dice ya la carta a los Hebreos<sup>99</sup>. Los tiempos de denuncias y de persecuciones, que provocan la huida o el desplazamiento de numerosos cristianos, ofrecen un nuevo motivo para dar hospitalidad. El extraño ya no era sólo un hermano, sino un confesor de la fe a quien la comunidad ofrece una acogida especial.

Las cartas que estrechan lazos

La carta que viaja de comunidad en comunidad, de país en país, es ante todo un lazo que une a los hermanos dispersos y ansiosos siempre de estar juntos. Se escriben, se consultan, se ayudan entre sí. Los visitantes llevan casi siempre un mensaje de la comunidad de que proceden. Las iglesias se escriben; más especialmente los obispos,

mantienen entre sí y con las comunidades una correspondencia cada vez más abundante<sup>100</sup>.

Las excavaciones han arrancado a las arenas de Egipto cierta cantidad de cartas escritas en los materiales más diversos: metal, papiro o trozos de cerámica. Los particulares utilizaban generalmente el papiro que Egipto exportaba y se compraba en las papelerías en hojas sueltas; su precio dependía del formato. El pergamino se escribía por las dos caras, mientras que el papiro solamente por la cara interior. Los más pobres de Egipto y de Africa se servían de ostraka, trozos de cerámica, y los utilizaban para la correspondencia, para llevar las cuentas o para redactar informes<sup>101</sup>.

Una vez escrita la carta, se plegaba el papiro, se enrollaba y se ataba con una cuerda cuyas extremidades eran selladas. La dirección se escribía en la cara externa. Después de utilizada, la carta servía para que los niños hicieran ejercicios de escritura por la cara que no estaba escrita, y a los mayores les servía como papel borrador.

El concepto de carta era bastante elástico, pues iba del simple billete breve a la composición literaria, del mensaje a la exhortación. Es difícil señalar una frontera entre los diversos géneros. No hay más que ver la diferencia entre la carta a los Romanos y la carta a Filemón. Algunas cartas se conservaron en los archivos de las iglesias, como ocurrió en Corinto con las cartas recibidas y enviadas<sup>102</sup>. Se hicieron colecciones de cartas<sup>103</sup>. Clemente de Roma conoció ya una colección de cartas paulinas <sup>104</sup>.

La correspondencia de Cicerón es una obra de arte literaria y al mismo tiempo es un documento histórico de primer orden. El mismo Plinio el Joven reunió las cartas que escribió, con el fin de publicarlas y que se conservaran para la posteridad<sup>105</sup>. Lo mismo sucederá con Gregorio Nacianceno<sup>106</sup>.

Además de las epístolas canónicas, las cartas cristianas son con frecuencia mensajes de exhortación, especie de homilías que las comunidades acostumbraban a leer durante la celebración eucarística, para la edificación de todos. Las actas y las pasiones de los mártires forman parte de estos escritos y su utilización en la liturgia es manifiesta.

Esto ofrecía a los falsarios una oportunidad demasiado buena, y las cartas apócrifas empiezan a proliferar. Hasta los más callados de los

Apóstoles se sueltan de repente la lengua. Se inventa una correspondencia de catorce cartas entre Pablo y Séneca<sup>107</sup>. Hasta se hace intervenir a Jesucristo mismo y se dice que escribió una carta al rey Abgar<sup>108</sup>. A su vez, Poncio Pilato da testimonio de la resurrección del Señor, en una carta dirigida a Claudio<sup>109</sup>. No es para asombrarse en una época que cultiva lo maravilloso y en la que abundan las «cartas venidas del cielo<sup>110</sup>. Luciano, el burlón, compuso una de ellas para burlarse de la credulidad popular de su tiempo<sup>111</sup>.

Las cartas permiten a Roma informar y estar informada y, ya desde el año 97, ejercer un papel moderador. La llegada de Pedro confiere al obispo de Roma una autoridad cada vez más firme, sobre todo desde la carta que Clemente envía a «la iglesia de Dios que se encuentra en Corinto<sup>112</sup>. Enterado de las dificultades que atraviesa la comunidad, envía a ella tres emisarios, portadores de una carta en la que toma postura con tacto pero con firmeza, como quien quiere ser obedecido. Casi un siglo más tarde, Dionisio de Corinto nos dice que aún se seguía leyendo esta carta en la reunión de los domingos<sup>113</sup>.

La solidaridad entre las diversas iglesias se estrecha particularmente en tiempos de crisis. Así, en tiempos del montanismo hay una correspondencia activa entre Roma y la iglesia de Asia y de Galia<sup>114</sup>. Lo mismo sucedió en tiempos del papa Víctor, a propósito de la controversia pascual<sup>115</sup>. Dionisio de Corinto hizo una colección de cartas cruzadas entre Roma y las diversas comunidades de Grecia, de Creta y de Asia Menor, motivadas por las posturas rigoristas de algunos hermanos<sup>116</sup>.

Desde el siglo II los obispos se escriben, se consultan, dan noticias de su nombramiento, solicitan ayuda económica, ponen a los demás al corriente de las dificultades doctrinales o simplemente disciplinares<sup>117</sup>.

Esta correspondencia nos permite levantar la punta de un velo que nos oculta una época de contornos difusos. Herejes y agnósticos emplean los mismos procedimientos para divulgar sus doctrinas<sup>118</sup>.

Las siete cartas de san Ignacio a las comunidades asiáticas y a Roma son una joya de la antigua literatura cristiana. Están llenas a rebosar y al mismo tiempo son un testimonio, una exhortación y un himno al Señor. Una carta de Policarpo «a la iglesia de Dios que se

encuentra como extranjera en Filipos» nos ha sido felizmente conservada<sup>119</sup>.

En tiempos de persecución, las cartas sostienen a unos, confortan a otros en su perseverancia<sup>120</sup>. La primera gesta de los mártires nos ha llegado en forma de cartas, que sirven tanto para informar como para instruir y para calificar a los hermanos reunidos en asamblea. El martirio de Policarpo se nos narra como una liturgia<sup>121</sup>.

Las iglesias de Vienne y de Lyon enviaron una de las cartas más conmovedoras a las iglesias de Asia y de Frigia<sup>122</sup>. El ejemplo de los mártires de Lyon es un ejemplo para los confesores de Efeso, que al parecer se niegan a conceder la penitencia a los apóstatas de la comunidad<sup>123</sup>; a su modo, esta carta es una expresión de la fraternidad, que sabe pasar por encima de las debilidades humanas.

¿Cómo llegó la carta de Lyon hasta Efeso? Las postas imperiales, creadas por Augusto<sup>124</sup> y que duran hasta el final del Imperio, estaban reservadas a la función pública. Eran como una especie de «valija diplomática». Para utilizar este correo se necesitaba un diploma especial, llamado combina, marcado con el sello del emperador. Los soldados utilizan la comunicación entre sus guarniciones para enviar sus cartas. Es el caso de un joven egipcio, que lleno de orgullo por su nuevo nombre romano, le escribe a su padre, y le envía su retrato, que ha pagado con las tres primeras monedas de oro que ha cobrado: la «fotografía» del militar pasa a ocupar un lugar destacado en el hogar paterno<sup>125</sup>.

El medio más sencillo y más corriente para hacer llegar una carta a su destinatario consistía en confiarla a un mensajero. Se podía contratar a un mensajero a portes pagados o a portes compartidos. También se podían solicitar los servicios de agentes de sociedades para enviar el correo. Existían tabellarii privados, como sabemos por autores de esa época<sup>126</sup>; sabemos de su existencia también por una inscripción, entre otras, hallada en Puzzuol<sup>127</sup>, en la Italia meridional, lo cual no tiene nada de extraño, puesto que era una ciudad en la que se embarcaban gran cantidad de viajeros. Mediante una propina a la salida y a la llegada, era fácil confiar una carta a un conocido, a un compatriota o a un viajero comerciante. Un obsequio «al portador», cuando se recibía el mensaje, era garantía del cumplimiento del

encargo. Comerciantes llevaron las cartas de Ignacio a las diversas iglesias<sup>128</sup>.

La carta de los hermanos de Lyon, debió de llegar primero a Roma, pues las relaciones entre ambas ciudades eran frecuentes. Hacia esa misma época, Ireneo se encuentra en la capital llevando una carta de la comunidad<sup>129</sup>. Desde Roma, era fácil confiar la misiva a cualquier hermano o compatriota que se embarcaba en Puzzuol o en Ostia camino de Efeso.

Si la estación era favorable, la carta podía llegar a su destino al cabo de unos cincuenta días. Una carta enviada a Cicerón desde Capadocia tardó cincuenta días en llegar a sus manos<sup>130</sup>. Otra, desde Siria a Roma, tardó el doble<sup>131</sup>. Una carta comercial del 23 de julio de 174, procedente de una fábrica de Puzzuol, llegó a Tiro el 8 de diciembre, después de ciento siete días de viaje<sup>132</sup>. El hijo de Cicerón recibió en Atenas una carta de su padre que tardó cuarenta y seis días, y le pareció que había tardado poco<sup>133</sup>.

De todas esas cartas se han perdido una gran cantidad. Y no es de extrañar, sino que por el contrario hay que admirarse de que algunas hayan llegado hasta nosotros. Oficiales o privadas, literarias o íntimas, estas cartas nos permiten «echar una ojeada» a la vida cotidiana de las comunidades, las dificultades y las crisis, las tiranteces y las defecciones. Las más modestas, como la carta de un tal Ireneo a su hijo para notificarle que un cargamento de trigo egipcio había llegado bien a Roma <sup>134</sup>, o la carta de negocios de un cristiano de Egipto, donde un obispo parece servir de «contacto» entre algunos cristianos y un armador de Roma <sup>135</sup>, nos sirven para contemplar la vida como «en bata de casa», sin maquillaje ni énfasis, con la conciencia aguda que tienen los hermanos de formar una sola y gran familia.

Adalbert G. Hamman

La vida cotidiana de los primeros cristianos

Edic. Palabra. Madrid 1986, págs. 29-45

.....

#### NOTAS

1 IRENEO, Adv. haer., IV, 30. 3. Sobre el mismo tema se puede ver lo que dicen los contemporáneos paganos: PLINIO, Hist. nat., 14, 2; EPICTETO, Dissert., III, 13, 9; ARÍSTIDES DE ESMIRNA, Eis Basileia, ed. Gebb, p. 66; TERTULIANO, De anima, 30. Inscripción

de Halicarnaso, en A. CAUSSE, *Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation*, París 1920, p. 28.

2 FILÓN, *Legatio ad Caium*, 2 (8).

3 EPICTETO, *Diss.*, 111, 13, 9.

4 F. BRAUDEL, *La Méditerranée á l'époque de Philippe II*, p. 78.

5 Sobre las carreteras romanas, ver R. J. FORRES, *Notes of the History of Ancient roads*, Amsterdam 1934; V. CHAPOT, art. *Via*, en *Dictionnaire des Antiquités*, V, pp. 777-817.

6 CIL XI, 3281-3284. En el museo Termini, Roma.

7 L. FEBVRE, *Annales d'hist. soc.*, 11 de enero de 1940, p. 70. Citado por F. Braudel.

8 W. M. RAMSAY, en el artículo que sigue siendo actual *Roads and Travel*, en *Dictionary of the Bible*, V, pp. 475-403.

9 PLINIO, *Hist. nat.*, II, 450.

10 C. TORR., art. *Navis*, *Dictionnaire des Antiquités*, IV, p. 25.

11 Ct. LEFEBVRE DES NOETTES, *De la marine antique á la marine moderne*, París 1935, p. 67.

12 FILOSTRATO, *Vita Apollonii*, VII, 10 y 16.

13 D. DE SAINT-DENIS, *La vitesse des navi res anciens*, en *Revue archéologique*, 18, 1941, p. 90.

14 H. DE SAUSSURE, *De la marine antique á la marine moderne*, en *Revue archéologique*, 10, 1937, p. 9.

15 Hech 27, 37. JOSEFO, *Vita*, 15.

16 Sobre esta cuestión, H. DE SAUSSURE, *De la marine antique á la marine moderne*, en *Revue archéologique*, 10, 1937, p. 95.

17 FILOSTRATO, *Vita Apollonii*, 7, 10.

18 PLINIO EL VIEJO, *Hist. nat.*, 19, 3.

19 Sulpicio Severo, *Diál.*, 1, 3, 1.

20 PLINIO, *Hist. nat.*, XV, 74.

21 Sulpicio Severo, *Diálogos*, 1, 8.

22 En LEFEBVRE DES NOETTES, *De la marine antique á la marine moderne*, París 1935, p. 72.

23 PLINIO, *Hist. nat.*, XIX, 3, cf. E. DE SAINT-DENIS, *Revue archéologique*, 18, 1941, p. 135.

24 ESTRABÓN, V, 42, 7-8. Tacito, *Anales*, II, 85.

25 CH. LÉCRIVAIN, art. Viator, en Dict. des Antiquités, V, 817-820.

26 CT. LEFEBVRE DES NOETTES, L'attelage, le cheval de selle, París 1931, pp. 13, 84.

27 CICERÓN, Pro Milone, 10, 28; 20, 54. Ver E. SAGLIO, art. Rheda, en Dict. des antiquités, IV, p. 862.

28 CIG, III, 3920.

29 M. P. CHARLESWORTH, Op. Cit., p. 40.

30 Se les hacía llegar «a pie» hasta Roma. PLINIO, Hist. nat., X, 53.

31 CIL, X, 1634, 1759; III, 860, 1394,

32 FILOSTRATO, Vita Apoll., VIII, 15.

33 CIG, 1233; 5774. Ver, por ej., ESTRABÓN, Geografía, IV, 1, 5. FILOSTRATO, Vita Apoll., VIII, 15; QUINTILIANO, Declam., 333.

34 Cfr. W. M. RAMSEY, art. Roads and Travel, Dict. of the Bibel, V, p. 399.

35 Es el caso de un egipcio del siglo II, que visitaba las fuentes del Nilo, cuya carta se conserva en el Museo Británico. Greek Papyri in the British Museum, III, Londres, 1907, p. 206, n. 854.

36 Ep. VIII, 20.

37 Diario de Eteria. Texto y trad. francesa en «Sources Chrésiennes», n. 21.

38 Hist. ecl., IV, 22.

39 JosEFO, Guerra Judía, VII, 6, 6.

40 Hist. ecl., VI, 31, 2.

41 Epitafio.

42 Acta Justini, 4.

43 TERTULIANO, Contra Hermogenem.

44 De praescriptione, 30.

45 Para esta cuestión, ver T. KLEBERG, Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine, Upsala 1957.

46 Hechos, 28, 15.

47 PLUTARCO, Moralia, De vitioso pudore, 8.

48 Orat., 27.

49 Ibidem.

50 ARTEMIDORO DE EFESO, Onirocritique, 1, 4.

- 51 CIL, IV, 806, 807.
- 52 CIL, XII, 4377. Ver las reservas de T. KLEBERG, op. Cit., pp. 66 y 72.
- 53 T. KLEBERG, op. Cit., p. 66.
- 54 CIL, XI, 721.
- 55 ORELLI, Insc. lat., 4329.
- 56 CIL, XII, 5732.
- 57 PS. VIRGILIO, Copa.
- 58 CIL, XII, 5732.
- 59 CIL, IX, 2689.
- 60 PLUTARCO, De carnium esu, I, 5. NOTAS DE LAS PAGINAS 37-42
- 61 Dig., XXIII, 2, 43, 9.
- 62 APULEYO, Metam., I, 7, 8.
- 63 Dig., III, 2, 4; XXIII, 2, 43 pr. 99.
- 64 TERTULIANO, De fuga, 13, CIL, IV, 3948. T. KLEBERG, op. Cit., pp. 111-112.
- 65 Ver T. KLEBERG, op. Cit., 89-90.
- 66 Ps. VIRGILIO, Copa, 2; HORACIO, Ep., I, 14, 21; Ausonlo, Mosella, 124.
- 67 Rom 12, 13; 1 Tim 5, 10; Tit 1, 8; Hebr 6, 10; 13, 2; 1 Pdr 4, 9.
- 68 Ver entre otros, para nuestra época, HERMAS, Similitude, 9, 27; Prec. 8, 10. Ps. CLEMENTE, Hom., 9.
- 69 Visión de conjunto y bibliografía en G. STAEHLIN, art. Xenos, en ThWNT, V, pp.16-24; 2, en nota.
- 70 Gen 18-19.
- 71 Gen 24, 15-28.
- 72 Job, 31, 32.
- 73 Josué, 2.
- 74 1 Clem., 10-12.
- 75 Por ej., Lc 10, 34; 11, 5, 14, 12.
- 76 Mt 25, 34 y 10, 40.
- 77 3 In 5-8.
- 78 1 Clem., 1, 1.
- 79 Hist. ecl., IV, 26, 2.
- 80 Apología, 15.



- 81 De peregrin. morte, 11-13; 16.  
82 1 Tim 3, 2; 5,10; Tit 1, 8. HERM., Sim., IX, 27, 2.  
83 JUSTINO, Apología, 67. TERTULIANO, Apol., 39.  
84 Por ejemplo el portador de la tercera carta de Juan.  
85 Acta Archelai,4.  
86 Didaché, II, 1-13, 2.  
87 Ver por ej., F. CUMONT, Les Religions orientales dans le paganisme romain, París 1929, pp. 96-101.  
88 Didaché, 12, 5.  
89 Textos en STRACK-BILLERBERCK, II, 183; IV, 565, 568.  
90 Tésera enviada por el obispo, dice Tertuliano, De praescriptione, 20.  
91 Una tésera que se conserva en el museo de Viena lleva los dos nombres de los huéspedes; otra, encontrada en Trasacco, en Italia, lleva los dos nombres unidos por la palabra hospes. Reproducción en Ch. LÉCRIVAIN, art. Hospitium, en Dict. des antiquités, III, 298.  
92 Didaché, 12, 1.  
93 Ibid., 12, 2.  
94 CH. LÉCRIVAIN, loc. Cit., p. 298.  
95 Odisea, 9, 18.  
96 R. MONTAIGNE, La Civilisation du désert, París, p. 87.  
97 Did., 12, 5.  
98 Ibid., 11, 1.  
99 Hebr. 13, 22.  
100 TERTULIANO, De praescriptione, 20.  
101 Ver H. LECLERQ, arts. Ostrakon y Papyrus, en DA CL, XII, 70-112; 1370-1520 (bibli.); A. DEISSMANN, Licht von Osten, Tubinga 1923, pp. 116-213; J. SCHNEIDER, art. Brief, RAC, II, pp. 564-585 (bibliografía hasta 1954).  
102 P. NAUTIN ha analizado estas cartas en Lettres et Ecrivains chrétiens, París 1961, pp. 13-32.  
103 El autor conservaba el borrador de su carta. Cfr. Greek Papyri, III, Londres 1907, p. 904.  
104 J SCHNEIDER, IOC. Cit., p. 570.  
105 1 Clem., 47, 1.  
106 GREGORIO NACIANCENO, Ep. 53.

- 107 Compuestas en latín, no son posteriores al siglo III. Publicadas por C. W. BARLOW, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam quae vocantur*, Roma 1938, PLS, I, pp. 673-678.
- 108 *Hist. ecl.*, I, 13. Ver E. Kirsten, *RAC*, 4, pp. 588-593.
- 109 P. VANUTELLI, *Actorum Pilati textus synoptici*, Roma 1938; son de la Edad Media.
- 110 J. SCHNEIDER, *IOC. Cit.*, pp. 572-574.
- 111 *Ibidem*.
- 112 Traducción en *L'Empire et la Croix*, París 1957, pp. 29-71.
- 113 *Hist. ecl.*, IV, 23, 11.
- 114 *Ibid.*, II, 25, 6; III, 28, 1; 31, 4; V, 3, 4.
- 115 *Ibid.*, V, 24.
- 116 *Ibid.*, IV, 23.
- 117 Ver la lista en A. HARNACK, *Mission...*, pp. 382-383.
- 118 Para Valentín, ver CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 8, 36; 20, 114; III, 7, 59.
- 119 Traducción francesa accesible en *L'Empire et la Croix*, París 1957.
- 120 Pasión de los mártires de Lyon, *Hist. ecl.*, V, 2, 2. Cartas de Cipriano, en particular las nn. 6, 10, 13, 15.
- 121 Ver nuestro libro *La Prière*, t. II, pp. 96-104; 134-141; 268-269.
- 122 Traducción en *L'Empire et la Croix*, pp. 181-194. *La Geste...*, pp. 46-59.
- 123 Ver P. NAUTIN, *Lettres et Ecrivains chrétiens...*, pp. 33-39.
- 124 SÜETONIO, *De via Caesarum*, Octav., 49.
- 125 Papiro de Fayum conservado en el museo de Berlín, *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin*, 1896-1898, II, n. 423. Ver también A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, pp. 145-153.
- 126 PLINIO, *Carta*, II, 12, 6; IV, 17, 2; VIII, 32.
- 127 *CIL*, I, 29, 2.
- 128 IGNACIO, *Rom.*, 10, 1.
- 129 *Hist. ecl.*, V, 4, 2.
- 130 *Carta*, XII, 10, 12.
- 131 *Ad Att.*, XIV, 9.

132 En L. FRIEDLAENDER-G. WISSOWA, op. Cit., I, Leipzig, 1922, p. 341.

133 Ad fam., XVI, 2 (383).

134 En A. DEISSMANN, Licht vom Osten, p. 178.

135 Publicado por GRENFELL y HUNT, The Amherst Papyri, 1, n. 3a. En A. DEISSMANN, ibid., pp. 172-177.

### Capítulo III

#### EL AMBIENTE SOCIAL

Apenas nacido, el cristianismo se extiende como el fuego en los matorrales. Si bien, como en la misma vida, la mayoría son los humildes y los pobres, ya desde la primera hora se adhieren a él discípulos de todos los estratos de la sociedad. Esta circunstancia no es menos notable que su expansión geográfica; tanto la una como la otra derriban las barreras sociales, étnicas y culturales, no por oponerse a ellas, sino por la fraternidad.

#### La procedencia social

El filósofo griego Celso se burla de la nueva religión cuyo fundador ha nacido de una madre trabajadora y cuyos primeros misioneros son pescadores de Galilea<sup>1</sup>. En esa misma época, los paganos se pitorrean porque las comunidades cristianas se reclutan principalmente entre la gente insignificante.

El Evangelio —dicen— no ejerce su seducción más que sobre «los simples, los pequeños, los esclavos, las mujeres y los niños»<sup>2</sup>. El mismo Taciano hace un retrato del cristiano de su tiempo: huye del poder y de la riqueza; es ante todo «un pobre y sin exigencias»<sup>3</sup>.

Una interpretación política del éxito del cristianismo pretende que se debe a una «revancha» del proletariado sobre el Imperio capitalista. Hay que precaverse contra una extrapolación tan tendenciosa y unos esquemas desmentidos por un análisis más riguroso<sup>4</sup>. San Pablo convierte en Tesalónica al procónsul de Chipre, Sergio Paulo<sup>5</sup>, y en Berea «a muchas mujeres nobles»<sup>6</sup>. Los judíos convertidos Aquila y Priscila poseen una casa en Roma y otra en Efeso; ambas son lo suficientemente amplias para acoger en ellas a la iglesia local en el triclinio o en el atrio<sup>7</sup>. Desde su origen la Iglesia

convierte a personas acomodadas, a veces con fortuna. En Corinto, el tesorero de la ciudad se suma a la comunidad<sup>8</sup>.

Menos de un siglo más tarde, Plinio el Joven, poco sospechoso de tener prejuicios, envía al emperador Trajano, después de haberse informado, una imagen detallada de las comunidades cristianas en Bitinia, en las que se encuentran fieles de todas las edades, jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, esclavos y ciudadanos romanos, habitantes de las ciudades y del campo. Señala especialmente «su gran número» y la diversidad de su procedencia social<sup>9</sup>.

Lo que sabemos acerca de las comunidades contemporáneas de Cartago, Alejandría, Roma y Lyon, nos muestra grupos igualmente abigarrados<sup>10</sup>. La fe nivela las clases y elimina las distinciones sociales, cuando la sociedad romana lo que hacía era dividirse en compartimientos estancos y levantar barreras. Amos y esclavos, ricos y pobres, patricios y filósofos se agrupan y se funden en una comunión más profunda que la de la sangre o la de la cultura. Todos se aúnan en la elección común y personal, que les lleva a llamarse con toda verdad «hermano» y «hermana»<sup>11</sup>. Lo que produce una especie de «trauma» en el pagano socarrón es que todas las condiciones humanas se funden en la fraternidad cristiana. Esclavos o ciudadanos libres, todos tienen un alma de hombre libre<sup>12</sup>, y la conciencia de esa igualdad es tan fuerte que casi nunca se hace alusión a la condición servil en los epitafios cristianos<sup>13</sup>.

Tres ojeadas a las comunidades de Roma, de Lyon y de Cartago, nos permitirán obtener un panorama de su composición social.

La comunidad romana tiene el aspecto de una parroquia de gran ciudad: la lana basta del manto de los artesanos y de los esclavos se roza con los tisús de oro, suntuosamente orlados, que llevaban las matronas y los notables. Si bien los extranjeros y las gentes modestas fueron los primeros en abrazar el Evangelio, ya desde el siglo II la corte imperial se abre también con el cónsul Clemente y su mujer Domitila<sup>14</sup>. En tiempos de Cómodo encontramos al rico maestro de Calixto, un cristiano llamado Carpóforo, que pertenece «a la casa del César»<sup>15</sup>. Ireneo afirma incluso que existe un grupo importante de fieles en la corte imperial, donde se codean caballeros y esclavos<sup>16</sup>. Uno de los compañeros de martirio del filósofo Justino, Evelpisto, venido de Capadocia, es esclavo en la corte<sup>17</sup>. La favorita del

emperador Cómodo, Marcia, si bien ella misma no es cristiana, mantiene relaciones con la comunidad de Roma<sup>18</sup>. En tiempos de Septimio Severo, la presencia de cristianos en la corte imperial es notoriamente pública, puesto que Tertuliano alude varias veces a ella<sup>19</sup>. Igualmente, es muy verosímil que cristianos formasen parte de la guardia pretoriana<sup>20</sup>.

En tiempos de Marco Aurelio, el Evangelio gana adeptos en la aristocracia. El mártir Apolonio —Jerónimo cree equivocadamente que es senador— pertenece a la nobleza. Varios miembros de la familia de los Pomponii son cristianos<sup>21</sup>. En el reinado de Cómodo, los romanos más distinguidos por nacimiento y por riquezas, con su familia y su casa, se unen a la comunidad cristiana<sup>22</sup>. Justino relata la conversión de unos esposos, que pertenecían a la sociedad rica de Roma y que llevaban un gran tren de vida, junto con sus servidores y las gentes de su casa<sup>23</sup>.

Roma, abierta a todas las influencias, y a todas las escuelas ve cómo afluyen a ella sofistas y filósofos. A mitad del siglo II Justino es el primer filósofo conocido de la comunidad cristiana. Simple miembro de la iglesia local, funda una escuela de filosofía cristiana cercana a las Termas de Timoteo, en casa de un tal Martín<sup>24</sup>. Justino otorga derecho de ciudadanía al pensamiento cristiano y, a los convertidos, el derecho a pensar. Gracias a él, pensadores como Taciano, el Sirio, engrosan las filas de la Iglesia. Marción, un rico armador llegado a Roma desde las orillas del mar Negro, atraído por la ebullición intelectual de la comunidad se une a ella y le hace donación de 200.000 sextercios, que le serán devueltos cuando él también se erige en fundador de una escuela y de una iglesia rival<sup>25</sup>.

El rostro de la comunidad romana ha cambiado mucho desde la muerte de Pedro y Pablo. Si la mayoría de los cristianos citados por la Carta a los Romanos tienen nombres de esclavos y de libertos<sup>26</sup>, ahora son numerosas las familias acomodadas y con fortuna, que proveen de fondos una caja para subvenir a las muchas necesidades de los hermanos de Roma y del Imperio. Su generosidad es proverbial ya entonces. Ignacio de Antioquía y Dionisio de Corinto los alaban de un modo conmovedor<sup>27</sup>. Los ahorros son tan abundantes que los cristianos los colocan en el banco: por desgracia, eligen mal al banquero<sup>28</sup>, lo cual se repetirá frecuentemente a lo largo de la historia.

Aunque llega muy lejos, la generosidad romana sostiene en primer lugar a los pobres y a las viudas de su propia comunidad. Ricos y desheredados se complementan. El Pastor de Hermas los compara «al rodrigón y a la parra, que se sostienen mutuamente »29.

El contrapeso de la riqueza de los que poseían muchos bienes eran los esclavos y los artesanos, los campesinos llegados de los alrededores de Roma cargados de impuestos. El lujo iba a la par que la miseria hasta tal punto que la asistencia a los pobres se había convertido en una institución del Estado. La fraternidad inspiraba un equilibrio en el reparto, como lo cuenta Justino: «Quienes están en la abundancia y quieren dar, dan libremente, cada cual lo que quiere, para asistir a los huérfanos, a las viudas, a los enfermos, a los pobres, a los prisioneros, a los huéspedes, en una palabra, a todos los que están necesitados» 30.

Apenas cien años más tarde, el diácono Lorenzo podía mostrar al emperador, que estaba decidido a apoderarse de las riquezas de la Iglesia, las mil quinientas viudas y los desheredados de la fortuna que subsistían gracias a ella31. Aunque sea exagerado, este dato es ilustrativo de la actividad que la comunidad desarrollaba para ayudar a sus miembros que estaban en la carencia.

Los hermanos llegan desde los lugares más diversos y se instalan en los barrios de la ciudad entre sus compatriotas, formando grupos nacionales32, y todos ellos entienden la lengua griega, que les mantiene unidos. Hablan esta lengua más o menos correctamente, a juzgar por los textos que leemos en los epitafios. Son simultáneas la lengua maltratada de un Apolonio, la ruda de un plebeyo procedente del campo y el hablar incorrecto de un africano recién instalado en Roma. Y la lengua griega es la que se utiliza en la liturgia hasta el siglo III, cuando el latín se impone33".

Más que cualquier estadística hay un hecho que muestra hasta qué punto en la comunidad romana se vive la fraternidad: dos obispos, con seguridad Pío y Calixto, eran esclavos de origen. ¡Podemos imaginar a los nobles Cornelii, Pomonii, Caecilii, recibiendo la bendición de un papa que todavía lleva el sello de su antiguo amo! Esta es la revolución del Evangelio. Influye en las estructuras sociales transformando el corazón de los hombres.

La comunidad de Lyon, mucho menos importante numéricamente que la de Roma, nos ofrece un cuadro social más matizado. Lyon no es Roma. En pleno apogeo de Roma, la comunidad, en su conjunto, se nos presenta joven. Está compuesta de extranjeros venidos sobre todo de Asia y de indígenas de todas clases. La matrona se encuentra con su esclavo en la asamblea. Al parecer, la Iglesia ha reclutado mucha gente entre la burguesía, cuya posición acomodada y cuya fortuna provocan envidias y explican las denuncias. La clase acomodada parece haber propagado el Evangelio entre empleados y esclavos. Todos los escritos de la comunidad que han llegado a nosotros están compuestos en griego, que es la lengua de la mayoría de los cristianos y de la liturgia.

La historia de los primeros mártires de Lyon especifica la composición social de la comunidad. San Gregorio de Tours nos ha conservado sus nombres: son una mezcla de latín y de griego<sup>34</sup>; no hay ningún nombre céltico. Atius y Atala —éste, originario de Pérgamo, había llegado a Lyon por asuntos de negocios— son personajes destacados<sup>35</sup>. Vetio Epagato es de nacimiento noble y habita la ciudad alta; el populacho no se ha atrevido a denunciarlo. Alejandro es un médico oriental muy conocido en la ciudad, Blandina es una simple esclava arrestada al mismo tiempo que su ama, sin duda una noble matrona, que ha propagado discretamente el Evangelio en su casa<sup>36</sup>. Incluso fueron apresados algunos servidores paganos, pues se daba por supuesto que los criados y los esclavos profesaban la misma religión que sus amos<sup>37</sup>.

El nivel social de los cristianos explica en parte el comportamiento odioso de la multitud cuando aparece Atala; éste había evidentemente prosperado, lo cual le permitió contribuir a sostener financieramente a la comunidad y hacer que participara de su fortuna<sup>38</sup>. Las mujeres debían de ser numerosas en la comunidad, y al gnóstico Marcos le llaman la atención, sobre todo las que llevan en sus mantos franjas de púrpura, lo cual era un signo externo de poseer fortuna<sup>39</sup>.

Pero en la comunidad lionesa, en donde los cristianos de buena posición económica lo sacrifican todo a su fe, no es la rica matrona, cuyo nombre incluso se desconoce, la que fija la atención de la historia, sino la insignificante Blandina, esclava de condición, en quien

—según nos cuenta el relato de su martirio— la Pasión de Cristo parecía renovarse ante los ojos de los mártires y de los espectadores<sup>40</sup>. Los compartimientos clasistas se rompen y quedan abolidos por la práctica de una sola fraternidad en Cristo.

«De esta manera se abría el poema extraordinario del martirio cristiano, esa epopeya del circo que durará doscientos cincuenta años, y de donde surgirá el ennoblecimiento de la mujer y la rehabilitación del esclavo»<sup>41</sup>; a partir de entonces, los hombres eran juzgados por su fidelidad y por una cierta nobleza moral, fruto del Evangelio, y no por sus orígenes.

Los datos que Tertuliano nos ha dejado sobre la comunidad de Cartago son algo posteriores a los de Roma y Lyon. No obstante, nos permiten al menos conocer el medio ambiente en el que el Evangelio es anunciado. Los mártires de Scili son campesinos, granjeros o trabajadores rurales<sup>42</sup>. Lo que impresiona a Tertuliano de los cristianos de Cartago y lo que determina a este hombre de leyes a unirse a ellos es el espectáculo de su caridad y de su unidad, cuya descripción nos ha dejado en el Apologético<sup>43</sup>. Cartago es una comunidad muy variada, en la que las personas con fortuna, o al menos las bien situadas económicamente, son suficientemente numerosas para abastecer con regularidad la caja común. «El depósito de la piedad» servía para asistir a los hermanos pobres o perseguidos, especialmente, como dice Tertuliano, a los huérfanos, a las muchachas que no tenían dote para casarse, a los sirvientes que llegaban a la ancianidad, a los naufragados que siempre eran numerosos en un puerto, a los confesores de la fe, a los condenados a trabajar en las minas, a los encarcelados y a los desterrados.

Por esa misma época, la comunidad cristiana de Tuburbo, acaba de acoger a una mujer joven de la aristocracia local, Perpetua, y a su hermano pequeño, ante la desesperación de su padre que es pagano. La comunidad, que es reciente, está compuesta de gente joven. Se arresta a los jóvenes, que en su mayoría son catecúmenos, a quienes sus catequistas van a ver a la cárcel<sup>44</sup>.

El énfasis que el relato pone en la condición noble de la joven es prueba de que esto era excepcional. Los otros detenidos no se distinguen por su nacimiento, sino por su piedad, que es la única cualidad que en definitiva importa. Revocato y Felicidad eran de



condición modesta, pero eran ciudadanos libres, probablemente casados<sup>45</sup>, de la forma que se casaban los humildes, bajo la chimenea y no con el rito de las matronas.

Las diferentes condiciones sociales se funden en una emulación de fraternidad: la noble Perpetua acude en ayuda de su compañera plebeya. Los tabiques que separan las clases se desvanecen en Cristo, que forja la unión de todos. Esto hará que Lactancio pueda decir hacia finales del siglo III:

Entre nosotros no existen esclavos ni amos. No hacemos diferencias entre nosotros, y todos nos llamamos hermanos, porque todos nos consideramos iguales. Sirvientes y amos, grandes y pequeños, todos son iguales por su modestia y por la disposición de sus corazones, que los aparta de toda vanidad<sup>46</sup>.

#### Los oficios

La profesión de cada cual señalaba a cada cristiano su lugar en la sociedad. Podía resultar un «impacto» o un obstáculo para el Evangelio, según comprometiera al cristiano o favoreciera su difusión. Todo dependía de la profesión o el oficio y de sus implicaciones sociales.

En Grecia, el trabajo manual era despreciado y en tiempos del Imperio todavía no era tenido en alta estima<sup>47</sup>. En los Estados colonizadores, que se enriquecen a costa del trabajo ajeno, el trabajo tiene algo de poco honorable. Para Apolonio de Tiana comerciar era venir a menos<sup>48</sup>. En Israel, incluso el mismo doctor de la ley tenía un oficio. Pablo fabricaba tiendas. Siguiendo esta línea, la Iglesia rehabilita el trabajo y la condición del obrero. En los epitafios, el obrero, la obrera, son alabados por haber sido unos buenos trabajadores<sup>49</sup>. Trabajar para vivir, sin espíritu de codicia, ni de avaricia, es el ideal cristiano<sup>50</sup>

Ya desde el siglo II, la cuestión del oficio plantea al cristiano un problema de conciencia: ¿Hay oficios honestos y oficios no honestos?<sup>51</sup> ¿Cómo vivir en el mundo y evangelizarlo sin estar mezclados en el trabajo y en las diversiones, en los campamentos y en los comercios? Hay una búsqueda de legislación cristiana, que se va fijando lentamente hasta el siglo III. Esta legislación se va desprendiendo de la experiencia vivida y no se adelanta a ella.

En el siglo II, los fieles y la misma Iglesia buscan el modo de abrirse paso, mezclándose lo más posible con la vida de los demás, ejerciendo los mismos oficios que ellos, es decir, en una palabra: permaneciendo en el mismo trabajo que se tenía antes de la conversión. Esta lo que cambia es el espíritu y no el entretejido cotidiano de la vida:

Habitamos con vosotros este mundo —dice Tertuliano<sup>52</sup> con arrogancia, en el año 197— utilizamos el foro, los mercados, los baños, las tiendas, los talleres, las hostelerías, las ferias y todos los demás lugares vuestros de comercio. Navegamos también con vosotros, y con vosotros servimos en el ejército y trabajamos la tierra y practicamos el comercio; igualmente con vosotros realizamos nuestros trabajos y vendemos nuestras obras para uso vuestro.

Son afirmaciones llenas de orgullo y pronto el polemista de Cartago se moderará. La primera actitud de quienes se convertían era conservar su oficio, una vez convertidos, como lo había recomendado el apóstol Pablo<sup>53</sup>, a quien Clemente de Alejandría<sup>54</sup> parafrasea cuando escribe: «labra, decimos, si eres labrador, pero confiesa al Dios de las labores; navega, tú que disfrutas navegando, pero invoca al piloto del Cielo; la fe te ha sorprendido en el ejército, escucha al general que te ordena la justicia».

El trabajo de la tierra y del mar, los oficios manuales que servían a la colectividad, escultor, panadero, carpintero, sastre, tallador de piedras, alfarero, tejedor, ninguno de ellos planteaban problemas, siempre que no se trabajara para los templos paganos. Son numerosos los cristianos que ejercen estos oficios de poca categoría, por lo que Juvenal se permite tratarlos de gente de poca monta<sup>55</sup>. A los jóvenes cristianos se les anima a que aprendan uno de esos oficios<sup>56</sup>

El valor humanitario de la medicina, que parecía inspirado por Jesús mismo, estimulaba a los cristianos para ejercer esa profesión. Alejandro, en Lyon, la ejerce y a ella le debe su popularidad<sup>57</sup>. Dionisio, en Roma, simultanea el ejercicio de la medicina con el sacerdocio<sup>58</sup>. Lejos de ser un obstáculo, la Facultad de Medicina sirve a la Iglesia. En Frigia, un cristiano es al mismo tiempo bouleute y médico<sup>59</sup>.

La profesión de jurista o de juez no parece provocar reservas a los cristianos. A Minuncio Félix y a Tertuliano, les habría resultado

difícil poner en tela de juicio la legalidad de su propio oficio. Arístides se limita a recomendar a los jueces «que hagan un juicio recto». Uno de los mártires africanos del año 259, Flaviano, es retor<sup>60</sup>, en términos de hoy, profesor de letras.

A primera vista, el comercio es admitido sin reticencias. Era la manera de mantenerse de numerosos cristianos. Ireneo, obispo de una ciudad comercial por excelencia, en donde muchos fieles prosperan en los negocios, tanto en aquellos tiempos como actualmente, en donde las esposas se visten de púrpura, reconoce sin reservas «la legitimidad de los bienes adquiridos por el trabajo de otros o antes de la conversión. E incluso, una vez admitidos en la fe, seguimos haciendo negocios. ¿Quién vende sin procurar sacar beneficio del comprador? Y recíprocamente quien compra procura aprovecharse del vendedor. ¿Quién se dedica a los negocios sin buscar en ellos el beneficio propio?»<sup>61</sup>. Sano realismo de un levantino que se ha hecho lionés.

Y mismo Tertuliano, en un libro que no peca de moderado reconoce que es legítimo dedicarse al comercio, siempre que se mantenga a raya a la codicia<sup>62</sup>. Los cristianos, por haber limitado el margen de beneficios a lo que hacía falta para la vida cotidiana, incurrieron al parecer en el reproche de ser improductivos y de no prosperar suficientemente<sup>63</sup>. Pero es posible que el enojo pagano estuviera provocado simplemente porque los cristianos pagaban honradamente sus impuestos<sup>64</sup>, cosa que siempre le ha parecido mal a un mediterráneo<sup>65</sup>.

El Pastor de Hermas<sup>66</sup> la emprende con los hombres de negocios que han prosperado, dejándose absorber por sus riquezas hasta el punto de ahogarse en ellas y de deslumbrar a los mismos paganos, y se han distanciado de los negocios de Dios. Son como contratestimonios del Evangelio, pues pierden de vista que habitan una tierra extranjera. Frente a los cristianos enriquecidos e «instalados», el Pastor recuerda la incompatibilidad de la Iglesia con el mundo de aquí abajo. Esta advertencia se resiente todavía de la espera escatológica y recuerda a los cristianos de todos los tiempos su condición de peregrinos.

Clemente matiza más en momentos en los que el cristiano ya ha adquirido derecho de ciudadanía, y deja entender, en la rica metrópoli de Alejandría, que los comerciantes corren el riesgo de crearse

necesidades falsas. La riqueza adquirida da origen a la inclinación por el lujo<sup>67</sup>.

Comerciar con el dinero, ya sea a base de transacciones bancarias ya sea con préstamos a interés, despierta inmediatamente reticencias, tanto más enérgicas cuanto que era una tentación constante para clérigos y laicos<sup>68</sup>. Todos los que manejaban dinero caían en la tentación de traficar. El diácono de quien habla el Pastor no se resiste<sup>69</sup>. ¿Cómo encontrar tesoreros honrados? Calixto, el futuro Papa, esclavo empleado al servicio de un banquero romano, si hemos de creer a Hipólito, que no le echa precisamente flores, se dio a la fuga con la caja de la banca en la que «las viudas y los hermanos» habían colocado sus economías. Acreedores y acreedoras acuden a Carpóforo, amo de Calixto, para que intervenga. El culpable, que fue apresado por los pelos, fue condenado a las minas de Cerdeña, lo cual le hizo sentar cabeza<sup>70</sup>. Aprovechó el favor de Marcia, favorita de Cómodo, fue puesto en libertad, fue hecho diácono de Ceferino y por último fue obispo de Roma.

«Banqueros, sed honrados». Esta exhortación, formulada por primera vez por Clemente de Alejandría<sup>71</sup>, y que fue atribuida a San Pablo y a Jesucristo mismo, introducida en la Constitución apostólica<sup>72</sup>, era una recomendación a la que se hacía poco caso. Había cristianos a quienes viudas y rentistas confiaban sus economías, incluso siendo clérigos —obispos o diáconos—, encargados de la caja común, y que estuvieron convictos de aprovecharse sin reparos de la generosidad de los hermanos<sup>73</sup>. La escalada del dinero, el ganarlo por todos los medios, incluida la usura en la que «mojan» hasta los mismos obispos africanos, va a acabar trágicamente por el perjurio de un gran número a la hora de la persecución<sup>74</sup>.

El servicio al Estado, ya se trate de funcionarios imperiales o municipales y hasta de soldados, no planteó de entrada ningún problema de conciencia a los cristianos del siglo II. Una vez convertidos, unos y otros continúan, según el consejo paulino, ejerciendo sus funciones anteriores de las cuales vivían. Un camarero de Trajano, llamado Jacinto, muere mártir<sup>75</sup>. Hasta un siglo más tarde la Iglesia no expresará determinadas reservas: La Tradición Apostólica<sup>76</sup> prohíbe a los cristianos ocupar cargos municipales.

El servicio militar<sup>77</sup> se había convertido en una especie de servicio voluntario. Las clases subalternas se reclutaban en las capas modestas de la sociedad, y así se hacía de manera natural en regiones como Asia y África, que ya habían sido conquistadas por el Evangelio. El servicio militar exigía lealtad al Imperio y llevaba consigo el riesgo de hacer derramar sangre y de ofrecer incienso al emperador.

Desde el Apóstol Pablo hasta Justino e Ireneo, la lealtad al Imperio no ofrece reservas. Orgullosos de pertenecer al Estado romano, beneficiarios de su paz y de su prosperidad, los cristianos admiran al ejército que es el principal artífice de ambas. Se mueven en el simbolismo militar como pez en el agua. Las cartas paulinas resuenan de entrechocar de armas de la panoplia romana<sup>78</sup>. Clemente, en nombre de la comunidad de Roma, pone con orgullo como ejemplo el ejército a los fieles de Corinto: «Consideremos a los soldados que sirven a las órdenes de nuestros jefes; ¡qué disciplina, qué docilidad! ¡Qué sumisión para obedecer las órdenes! No son todos prefectos, ni tribunos, ni centuriones, ni cincuenturiones, pero cada cual según su rango ejecuta las órdenes del emperador y de sus jefes»<sup>79</sup>. ¿Y la Iglesia no se parece al Imperio, cuyo emperador es el alma y la cabeza?<sup>80</sup>. Estamos cerca de un Cristo imperator, revestido con la clámide de oro de los emperadores bizantinos<sup>81</sup>.

El filósofo Justino, hijo de colonos y quizá de veteranos romanos, no pierde su fibra militar. Evoca noblemente a los soldados del Imperio que comprometen su fidelidad y sacrifican su existencia<sup>82</sup>. Los objetores de conciencia no salen a relucir hasta un siglo más tarde.

En la época de Marco Aurelio, son numerosos los cristianos que sirven en las legiones romanas, especialmente en la XII, establecida en Melitene (Turquía), y en la III, establecida en Lambese (África del Norte). «Llenamos vuestros campamentos»<sup>83</sup>, alardea Tertuliano, sin duda en cargos subalternos la mayor parte; el ejército significaba la promoción de los modestos, para quienes el cargo de centurión era como el bastón de mariscal, y la pensión de veterano representaba la seguridad.

El milagro ocurrido en la legión de Melitene, en tiempos de Marco Aurelio<sup>84</sup>, inmortalizado en la columna aureliana de Roma, da testimonio de la presencia de cristianos en el ejército romano. Los autores cristianos nos dicen concretamente que el Dios de los cristianos

vino a socorrer a todos los soldados sin excepción. Tertuliano quizá habría visto con mejores ojos que aplastase «el campamento del diablo», y tanto peor para los suyos.

Los soldados que se hacían cristianos no tenían ningún escrúpulo en servir al Imperio<sup>85</sup>. En el siglo III, Tertuliano, Lactancio y con más matices Orígenes, se interrogan: ¿Puede un cristiano escoger la carrera de las armas? Pregunta casi bizantina, si consideramos la proporción de soldados entre los mártires del siglo III<sup>86</sup>. Además era una cuestión un poco académica, en la medida en que los soldados cristianos vivían como al margen de las comunidades. En las reuniones litúrgicas se veían pocos uniformes. Y en la época constantiniana los martirologios serán expurgados: los soldados objetores de conciencia serán eliminados de ellos<sup>87</sup>.

Es cierto que la Iglesia del siglo II procura apartar a los fieles de la profesión militar, cuando no la prohíbe. Es éste uno de los agravios que el patriota Celso<sup>88</sup> echa en cara a los cristianos: les dice que están zاپando los fundamentos del Imperio. «¿Qué ocurriría si todos hicieran lo mismo?: El emperador se encontraría pronto solo y el Imperio quedaría a merced de los bárbaros». Pero para Orígenes<sup>89</sup> el emperador tiene más necesidad de cristianos que de soldados.

El oficio de las armas no es más que un caso particular de un principio más amplio. ¿Es que la situación del soldado es diferente de la de la Iglesia, que vive en el mundo? ¿Cómo mantenerse en la vocación sin resentirse de las contaminaciones y de los compromisos? ¿Está el cristiano condenado «a vivir como un eremita o como un gimnosofista?»<sup>90</sup>. Es curioso comprobar que Tertuliano es quien se levanta contra una reclusión semejante. Tarde o temprano, los cristianos mezclados en la vida del mundo se preguntarán cómo conciliar la vida de las dos ciudades. Lo veremos pronto.

En el siglo II, filósofos y sofistas son adulados por las ciudades y los príncipes. En la persona de Marco Aurelio, la filosofía dirige el Imperio. Cansados de una religión sin poesía y sin alma, los romanos se dirigen desde hace mucho tiempo hacia los maestros del pensamiento<sup>91</sup>. La filosofía se convierte en una escuela de espiritualidad y el filósofo se convierte en un director de conciencias y en un maestro de vida interior. Muchos de entre ellos, como escribe Clemente de Alejandría<sup>92</sup> por experiencia, se acercan al cristianismo.

Esta brusca invasión de la «intelligentia», en una Iglesia mal preparada para asimilarla, representa una riqueza y un explosivo. Junto a un Justino, ¡cuántos filósofos mal convertidos que ponen en peligro la ortodoxia!

Los filósofos como Justino, que se hacen cristianos, lejos de considerar que la fe y la razón son incompatibles, alardean de llevar el manto de filósofo. La búsqueda de la verdad los condujo al Evangelio<sup>93</sup>, Platón es el pedagogo del Logos<sup>94</sup>. La Iglesia otorga carta de nobleza a la corporación.

¿No reclutaba la Iglesia gentes selectas como testimonio de la sabiduría evangélica? Taciano se muestra agresivo y Tertuliano, como es habitual en él, paradójico<sup>95</sup>. La efervescencia de los gnósticos y el pulular de las sectas hacen que la Iglesia aprenda el difícil diálogo entre la fe y el pensamiento. Los filósofos profesionales en la joven Iglesia emprenden una tarea de altos vuelos: «Platón, para predisponer hacia el cristianismo», según frase de Pascal; el encuentro del alma platónica con el alma cristiana marca una fecha.

La conversión de los filósofos y de los juristas plantea a la Iglesia el problema de la cultura y del estudio de la fe y de la filosofía, del lenguaje y de la comunicación. ¿No están las letras paganas tan contagiadas de parásitos por la idolatría como la ciudad? ¿Pero cómo no tener en cuenta la más noble de las herencias humanas? «¿Cómo rechazar —dice el mismo Tertuliano, en su tratado De la idolatría<sup>96</sup>— los estudios profanos sin los que no pueden existir los estudios religiosos? Y ¿cómo podríamos instruirnos en la ciencia humana, cómo sabríamos pensar y actuar, puesto que la educación es la clave de la vida?».

En esta cuestión aflora por primera vez el enfrentamiento entre la fe y la cultura. Tertuliano no condena el estudio, con tal de que no se tome el veneno de los autores paganos<sup>97</sup>. Se empieza a dibujar desde el siglo III una cierta reserva ante los maestros de escuela y los gramáticos, que enseñan las letras profanas. La Tradición apostólica<sup>98</sup> señala como línea de conducta: «Quien enseña a los niños haría mejor en dejar su oficio. Si no tiene otro oficio, se le permitirá enseñar». De hecho se encuentran pocos epitafios cristianos de gramáticos o de profesores<sup>99</sup>.

En cambio, la Iglesia desaconseja todos los oficios que tienen relación con la magia y la astrología<sup>100</sup>, los que tienen que ver con los juegos del circo: yóqueis, gladiadores o simples empleados en la organización de los juegos. Los oficios del teatro y la danza no eran mejor tratados: comediantes, mimos, pantomimas, danzantes y danzarinas eran con frecuencia reclutados en un ambiente mediocre o acababan cayendo en él<sup>101</sup>.

La simple moral excluía a los prostituidos de uno y otro sexo, y con mayor razón a quienes negociaban con «el más antiguo oficio del mundo». Sin embargo, llama la atención que en la Tradición apostólica<sup>102</sup> se hable de ello explícitamente como si no fuera así de por sí mismo. La sensibilidad de la época no era la nuestra.

Desde los primeros momentos los cristianos excluyen todos los oficios que tiene algo que ver con los cultos paganos, tales como la construcción o embellecimiento de los templos, proveer a las ceremonias o proporcionar ministros<sup>103</sup>. En este punto se produjo algún relajamiento: —«Hay que vivir»—, lo cual explica la réplica de Tertuliano<sup>104</sup>: «¡Tú adoras a los ídolos, puesto que facilitas que sean adorados!». La indignación de un sacerdote de Cartago llega al colmo cuando se entera de que un fabricante de ídolos ha sido promovido a cargos eclesiásticos<sup>105</sup>.

Estas exclusiones llevaban al paro a muchos convertidos a quienes la comunidad tenía que volver a procurar trabajo o debía mantener. Fuera de los cultos paganos, el arte venía a carecer casi de objeto<sup>106</sup> y muchos artistas y artesanos perdían su medio de sustento.

Para los cristianos ¿cómo vivir en una ciudad invadida por las divinidades? Era inevitable el enfrentamiento.

### Condición de la mujer

¿Es la Iglesia misógina? No sería difícil formar un dossier tanto para afirmarlo como para negarlo. La realidad es más compleja. Por otra parte, no hay que perder de vista que conocemos la antigüedad sólo a través de lo que han dichos los hombres; las mujeres han estado mudas. Ciertamente juegan un papel activo en las comunidades cristianas. Tanto en Oriente como en Roma, y tanto en la Iglesia como en las sectas disidentes, mujeres, con frecuencia ricas de fortuna, contribuyen a la expansión cristiana, hasta tal punto que podemos



preguntarnos si la Iglesia, en sus orígenes,<sup>6</sup> no era de predominancia femenina, como lo fue en la sociedad burguesa del siglo XIX.

Es sabido que en la época imperial las mujeres dan el tono del fervor y de la práctica religiosa<sup>107</sup>, pero ¿cómo explicar la seducción que el cristianismo ejerce sobre ellas? Tanto más cuanto que la frecuencia de los templos, sobre todo el de Isis, podía satisfacer las aspiraciones más variadas<sup>108</sup>. En ellos las mujeres buscaban —y encontraban— con mayor frecuencia hombres que la divinidad.

Una de las novedades del Evangelio consistía en enseñar la igualdad del hombre y de la mujer, la grandeza de la virginidad, la dignidad e indisolubilidad del matrimonio. El Evangelio asociaba la práctica religiosa a la pureza de los hombres. Estas afirmaciones se oponían a las ideas recibidas: condenaban la moral pagana.

Bajo el Imperio, la muchacha joven era desposada a una edad en la que todavía jugaba con las muñecas. Los matrimonios eran concertados por terceros o por agencias especializadas<sup>109</sup>. Concluida sin ningún atractivo, la unión se vivía sin dignidad. La fidelidad conyugal era maltratada: espectáculos, termas y festines favorecían encuentros que no tenían mañana<sup>110</sup>.

Tanto a las mujeres desenfadadas como a las de nobles exigencias, el Evangelio les trae un aire más puro, un ideal. Patricias y plebeyas, esclavas y matronas ricas, muchachas jóvenes y pelanduscas arrepentidas, en Oriente como en Roma o en Lyon, acuden a las filas de las comunidades<sup>111</sup>. Las mujeres que tienen fortuna mantienen a las comunidades con sus riquezas. Tanto en la Iglesia como en la disidencia gnóstica y sobre todo montanista, la mujer se impone hasta el punto de suscitar reticencias o mal humor un tanto misógino de hombres laicos y de clérigos. Para un cierto número de Padres, empezando por Tertuliano<sup>112</sup> —que además estaba casado— la tentación es mujer y la mujer es tentación.

En Hierápolis, Asia Menor, las dos hijas de Felipe, que no es ciertamente el Apóstol, se ven rodeadas de veneración<sup>113</sup>. El obispo Papías las escuchaba estupefacto. Otra profetisa, Ammia, en Filadelfia a fines del siglo II, es muy influyente. Los Hechos apócrifos de diversos apóstoles otorgan un lugar preeminente a las mujeres en el apostolado de Juan, de Pablo<sup>114</sup> y de Tomás. Es una hermosa rehabilitación de Eva, acusada de todos los males.

La conversión de Flavia Domitila, hermana del emperador Domiciano, si está probada, muestra que la corte imperial está tocada ya en el siglo I. En represalia, su marido fue ejecutado y Domitila fue exiliada a una isla<sup>115</sup>. Es posible que Marcia, favorita del emperador Cómodo, en cuyo harén había trescientas mujeres y trescientos muchachos<sup>116</sup>, haya sido cristiana, por muy desorbitado que esto pueda parecer a nuestra sensibilidad actual. Por lo menos Marcia demostró simpatía a los cristianos haciendo que fuesen liberados los confesores condenados a las minas de Cerdeña". J. B. de Rossi<sup>118</sup> ha encontrado entre los epitafios cristianos los nombres de familias romanas emparentadas con los emperadores antoninos.

La evangelización de la mujer revoluciona profundamente a la sociedad antigua. Hubo otros, como Plutarco, que lucharon por la igualdad de la cultura. Los estoicos preconizaban la misma formación para los dos sexos. Pero esto fueron sólo aspiraciones sin impacto en la sociedad. El cristianismo actúa más que enseña. Otorga a la mujer carta de nobleza cristiana, dignidad de una existencia maltratada por el paganismo; enseña con insistencia su igualdad con el hombre<sup>119</sup>.

El celibato voluntario por el reino de Dios daba fuerza a la libertad y autonomía de la mujer y a la primacía de la esperanza cristiana sobre los deseos de la carne, en una época que seguía considerando a la prostitución como una consagración religiosa. Los paganos tropiezan continuamente con un testimonio que es superior a la bastedad de sus sentidos. El mismo Galieno no puede explicarse «esta especie de pudor que inspira a los cristianos el recato en el uso del matrimonio». Si bien es cierto que existe una corriente cristiana que no está conforme con la restauración de la dignidad del matrimonio sino que considera sospechosa su legitimidad, esto no es jamás expresión de la postura de la Iglesia, «los cristianos se casan como todo el mundo —afirma la Carta a Diogneto<sup>120</sup>-. Tienen hijos, pero no abandonan a sus recién nacidos». Indisolubilidad y fidelidad restablecidas, sobre todo para el marido, parecen exigencias inauditas. Minucio Félix<sup>121</sup> podía sin dificultad clavar una puya a las calumnias: «¡Nos acusáis de falsos incestos, pero vosotros los cometéis verdaderos!».

Pero es cierto que la armonía conyugal, la igualdad de los esposos son menos acentuadas que la sumisión de la mujer y su papel

de educadora. La rehabilitación de la condición de la mujer se va realizando lentamente, progresivamente.

Al mismo tiempo que la dignidad de la mujer, el cristianismo exige el respeto a la vida, en una época en que el aborto es moneda corriente en todas las clases de la sociedad, tanto en Egipto como en Roma. El emperador Domiciano obligó a su sobrina a que abortara; ésta murió a consecuencia de ello<sup>122</sup>, lo cual provocó una gran conmoción. La exposición de los niños no era una plaga menor. Poseemos la carta de un obrero egipcio a su mujer encinta, de la que está alejado, porque ella trabaja en Alejandría; le pide que haga desaparecer al retoño, si es niña<sup>123</sup>.

Hay que poner cuidado en no idealizar a la Antigüedad cristiana a toda costa, y menos al precio de la verdad. El Evangelio no cambió milagrosamente a los hombres ni suprimió todas sus debilidades. El Pastor<sup>124</sup> aconseja saber perdonar y, si es preciso, volver a convivir con la persona arrepentida. Mejor es perdonar que ver cómo el cónyuge vuelve a la idolatría.

Este realismo contrasta con el espíritu exaltado de ciertas sectas que prohíben a la mujer su función maternal. Tomás, en los Hechos que usurpan su nombre, enseña a la hija del rey Gundafar el día de su matrimonio, junto con la fe, la continencia absoluta. «He venido a abolir las obras de la mujer»<sup>125</sup>.

Hay gnósticos que llegan a presentar el matrimonio como una prostitución. En el extremo opuesto, otras sectas gnósticas, Simón, Apeles, Marcos, explotaban la credulidad de las mujeres hasta confundirlas de tal modo que consentían familiaridades que la simple moral reprueba<sup>126</sup>.

Las dificultades son mayores para la mujer casada cuando se convierte al cristianismo ella sola y no su marido. Situación ciertamente frecuente a lo largo de los primeros siglos en todas las clases de la sociedad. La Didascalia<sup>127</sup> no dramatiza esta situación y hasta los tiempos de Mónica y Agustín la mujer cristiana ha de mostrar a su marido el verdadero rostro del cristianismo; su calidad de alma puede finalmente llevar también al marido hasta el Evangelio. De todas maneras, los paganos iban repitiendo: «Introducen la discordia en las familias»<sup>128</sup>.

Los ejemplos abundan. Justino<sup>129</sup> cuenta la historia de una romana de la buena sociedad que, convertida al cristianismo, se esforzaba en vano por sacar a su marido del libertinaje. Acabó divorciándose. Despechado, el marido la denunció como cristiana. Resentimiento conyugal que arroja una luz sobre los dramas domésticos de cada día. Tertuliano<sup>130</sup> relata el caso del gobernador de Capadocia, Claudio, quien para vengarse de la conversión de su mujer, persigue a los cristianos.

La experiencia explica la reticencia de la Iglesia hacia los matrimonios mixtos entre un pagano y una cristiana. Tertuliano<sup>131</sup> describe el riesgo y el desafío para la mujer casada: «Le será imposible cumplir sus deberes con el Señor, teniendo a su lado un servidor del Diablo, encargado por tal maestro de trabar su fervor y su piedad. Si ella desea asistir a la asamblea litúrgica, su marido la citará temprano en los baños. Si quiere ayunar, su marido organizará ese día un festín. Si debe salir, jamás tendrá tanto que hacer en casa». Y éste es un cuadro descrito por un hombre casado.

La conversión de una muchacha ensombrecía su porvenir. ¿Cómo encontrar partido en un grupo en el que la mayoría eran mujeres? Si la muchacha pertenecía a la aristocracia o a las clases dirigentes, su elección era todavía más limitada, en una comunidad donde los jóvenes casaderos eran de condición más modesta. En tiempos de Marco Aurelio, la patricia perdía su título de «clarísima» si se casaba con un villano. Por esta razón se veía a muchachas aristocráticas vivir en concubinato con libertos o incluso con esclavos, para no perder su título<sup>132</sup>.

Tertuliano reprueba esta manera de comportarse y exhorta vivamente a la muchacha cristiana a que prefiera la nobleza de la fe a la nobleza de la sangre. La armonía de la fe en un amor auténtico compensa ampliamente la diferencia social<sup>133</sup>. El papa Calixto tolerará esta práctica morgánica y llegará incluso a autorizarla, a pesar del derecho romano, entre una persona de condición superior y un villano nacido libre o incluso un esclavo.

A las mujeres sin marido y en la plenitud de la edad, que arden por un hombre indigno de su propio rango y no quieren sacrificar su propia condición, les permitió —cuenta Hipólito escandalizado— como cosa lícita unirse al hombre, esclavo o libre, que hubieran

escogido como compañero de lecho, y sin estar casados ante la ley, considerarlo como marido<sup>134</sup>.

Estas uniones libres, frecuentes en esa época, las autoriza el papa con la condición de que sean sancionadas por la Iglesia y se sometan a las reglas comunes de la fidelidad y de la indisolubilidad<sup>135</sup>. El riesgo de estos matrimonios, legítimos en el fuero interno, contraídos más o menos en la clandestinidad —pues el derecho no los reconocía—, consistía en que fueran estériles o en que llevaran a los cónyuges a practicar el aborto, antes que reconocer al hijo de un liberto o de un esclavo. El concubinato mismo autorizado por la ley disponía a la esterilidad voluntaria.

Aunque le disguste a Hipólito, que la emprende cruelmente contra el papa Calixto, hay que descubrirse ante el realismo de un pastor que supo liberar a la conciencia de los cristianos, que luchaban contra situaciones sin salida.

Los escritos de los autores cristianos de la época abundan en recomendaciones que constituían la levadura en un mundo decrepito. Tertuliano dedica todo un tratado al «velo de las vírgenes» para imponer y motivar su uso a las jóvenes cristianas. La Didascalía<sup>136</sup> recomienda a las mujeres casadas que lleven cubierta la cabeza con un velo en la plaza pública y en la asamblea, para celar su belleza y no despertar malos deseos. Los baños mixtos, que las disposiciones del Digesto<sup>137</sup> no pudieron suprimir, donde se encontraban mujeres de costumbres dudosas, están formalmente desaconsejados a los cristianos de uno y otro sexo<sup>138</sup>.

Las jóvenes viudas, a las que Pablo ya recomendaba que se casaran para evitar convertirse en víctimas de su ociosidad, son tomadas a cargo de la caja común. Las más fervorosas se agrupan en comunidades<sup>139</sup>.

En ningún sitio la dignidad y la igualdad de la mujer con el hombre resaltan mejor que en la gesta del martirio. El número de mujeres que encontramos en el martirio está en función de su heroísmo. Casi no existe relato que no mencione la presencia de mujeres o de muchachas<sup>140</sup>. Los paganos parece que con sadismo se ensañan especialmente en ellas, como si personificaran la victoria del cristianismo.

A pesar de las debilidades y de los tropiezos en el fervor de la fe, la comunidad cristiana buscaba hacer surgir otra sociedad, una sociedad nueva en la que las barreras sociales, étnicas, sexuales se derrumbaban ante la voluntad impetuosa de vivir con toda verdad la fraternidad cristiana. El hermano, la hermana, rico o pobre, aparece, a la ley del Evangelio, no según las categorías humanas, sino en la comunidad de una misma vida y de una misma acción de gracias.

---

- 1 ORIGENES, *Contra Celso*, I, 28.
- 2 *Ibid.*, III, 39; I, 62.
- 3 *Orat.*, II. Ver A. DEMAN, *Science marxiste et histoire romaine*, en *Latomus* 1960, pp. 781-791.
- 4 A. BIGELMEIR, *Die Beiteilung der Christen am Of fentlichen Leben*, Munich 1902, pp. 211-216.
- 5 *Hechos*, 13, 6-12.
- 6 *Hechos*, 17, 4, 12.
- 7 *Cfr.* Rom 16, 5; 1 Cor 16, 19.
- 8 Rom 16, 23.
- 9 *Carta*, 10, 96.
- 10 *Contra Celso*, III, 9.
- 11 MINUCIO FELIX, *Octavio*, 9, 3; ARISTIDES, *Apol.*, 15; LUCIANO, *Peregrin.*, 1, 13; TERTULIANO, *Apol.*, 39.
- 12 *Contra Celso*, III, 24.
- 13 Para las excepciones, ver H. LECLERCO, art. *Esclaves*, *DAFL*, V, pp. 390-391. *Cfr.* también P. ALLARD, *Les esclaves chrétiens*, París 1900, p. 240.
- 14 DION CASIO, *Hist.*, 67, 14; SUETONIO, *Domitianus*, 15; EUSEBIO, *Hist. ecl.* III, 17. Ver A. HARNACK, *Die mission und Ausbreitung...*, p. 572.
- 15 *Cfr.* HIPOLITO, *Philosophoumena*, IX, 12: CIL, VI, 13 040. Ver también para los «Cesariani equites», *Acta Petri cum Simone*, 4. Ver A. HARNACK, *Mission...*, p. 562.
- 16 *Adv. haer.*, IV, 30, 1.
- 17 *Acta Just.*, 4. Sobre la importancia de los esclavos orientales, ver M. L. GORDON, *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire*, *JRT*, 14, 1924, pp. 93-111.

18 HIPOLITO, *Philosophoumena*, IX, 12. Ver B. AURE, *Le christianisme de Marcia*, en *Revue archéologique*, 37, 1879, pp. 154-175.

19 *Apol.*, 37, 4; *Ad Scapula*, 4.

20 *De corona*, 12.

21 G. DE ROSSI, *Roma sotterranea.*, II, tabl. 49/50, n. 22. 27; tabl. 41, n.

22 IRENEO, *Adv. haer.*, IV, 30, 1.

23 2 *Apol.*, 2.

24 *Acta Just.*, 3, 3.

25 TERTULIANO, *De praescript.*, 30.

26 H. LIETZMANN, *ad loc.*

27 IGNACIO, *Ad Rom.*, 1; *Hist. ecl.*, IV, 23, 10; cfr. VII, 5, 2.

28 HIPOLITO, *Philosoph.*, IX, 12.

29 HERMAS, *Similitudes*, II, 1-8.

30 *Apol.*, 67.

31 *Passio Sixti et Laurentii*, ed. Delehaye, *Analecta Boli.*, 51, 1933, pp. 33-98.

32 G. LA PIANA, *Roman Church at the end of 2 Century*, en *Harvard Theol. Review*, 18, 1925, pp. 201-277.

33 G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, París 1948, pp. 87-94.

34 BARDY, *ibid.*, p. 116.

35 *Hist. ecl.*, V, 1, 10, 43.

36 *Ibid.*, V, 1, 18.

37 *Ibid.*, V, 1, 14.

38 *Ibid.*, V, 1, 17.

39 *Adv. haeres.*, I, 13, 3.

40 *Hist. ecl.*, V, 1, 18-19; 41-42.

41 E. RENAN, *El Anticristo*, París, p. 175.

42 *Relato publicado en nuestra Geste du sang*, París 1953, pp. 60-62.

43 *Apol.*, 39.

44 *La pasión de Perpetua y Felicidad está traducida al francés en nuestra Geste du sang*, pp. 70-86. De ahí tomamos estos detalles.

- 45 El texto no dice que Felicidad fuera de condición servil, y menos que fuera esclava de Perpetua. Ver la demostración de M. POIRIER, *Studia Patristica*, X, TU, 107, pp. 306-309.
- 46 LACTANCIO, *Inst. div.*, V, 16.
- 47 LUCIANO, *Fugitiv.*, 12 y ss.
- 48 FILOSTRATO, *Vita Apoll.*, IV, 32.
- 49 G. DE Rossi, *Inscriptiones christ.*, I, 49, 62.
- 50 Basta con volver a leer las cartas de san Pablo.
- 51 IGNACIO, *Ad Polycarp.*, 5, 1.
- 52 *Apol.*, 42, 2-3.
- 53 *1Cor*7,17.
- 54 *Protréptico*, X, 100.
- 55 *Sat.*, IV, verso 150.
- 56 *Didascalía*, XIX, 11, 1.
- 57 *Hist. ecl.*, V, 1, 49-51.
- 58 G. DE Rossi, *Roma sotterranea*, I, p. 342, pl. XXI, n. 9.
- 59 El bouleute es el miembro de un consejo. Ver F. CUMONT, *Les inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure*, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 15, 1895, n. 162.
- 60 Ver la pasión de Montano y Lucio, en la *Geste du sang*, p. 161.
- 61 *Adv. haer.*, IV, 30, 1.
- 62 *De idolatr.*, 11.
- 63 TERTULIANO, *Apol*, 42, 1.
- 64 *Ibid.*, 42, 9.
- 65 Sobre esta cuestión, ver A. BIGELMEIR, *Die Beteiligung der Christen am Sündlichen Leben*, p. 121.
- 66 HERMAS, *Sim.*, VIII, 1; 20, 1-2; cfr. *Sim.*, 1, 1-11, sobre todo, 5.
- 67 PAEDAGOGUS, II, 3.
- 68 Grave problema planteado con frecuencia a lo largo de la historia de la Iglesia, desde la Antigüedad hasta nuestros días.
- 69 HERMAS, *Sim.*, IX, 26, 2. Ver nuestras *Vie liturgique et vie sociale*, París 1968, p. 97.
- 70 Se puede leer el relato bastante tendencioso en *Philosophoumena*, IX, 12.



71 Stromata, 1, 28, 177; ORIGENES, In Matth., 22. 23. 24; Ps. CLEM. ROM., II, 51; III, 50; XVIII, 20.

72 Const. ap., II, 36. NOTAS DE LAS PAGINAS 57-61

73 Ver por ej. HERMAS, Sim., IX, 26, 2.

74 CIPRIANO, De lapsis.

75 Ver H. DELEHAYE, Etude sur le légendaire romain, Bruxelles 1936, pp. 171-186.

76 Trad. ap., 16. Ver también TERTULIANO, De idolatr., 17; MINUCIO FÉLIX, Octavio, 8; ORIGENES, Contra Celso, VIII, 75.

77 Sobre los cristianos y el servicio militar, ver el libro clásico de A. HARNACK, Militia Christi, reed. Darmstadt 1963. Más reciente, J. M. HORNUS, Evangile et Labarum, Ginebra 1960. Ver bibliografía razonada en J. Fontaine, en Concilium, 7, 1965, pp. 95-105.

78 Militia Christi, de Harnack es muy ilustrativa sobre este tema.

79 1 Clemente, 37.

80 SÉNECA, De clementia, II, 2, 1; I, 5, 1. En M. SPANNEUT, El estoicismo de los Padres de la Iglesia, París 1957, p. 388.

81 Ver A. HARNACK, Militia Christi, pp. 41-42, que ofrece un buen muestreo militar.

82 1 Apol., 39, 5.

83 Apol., 37, 4.

84 En TERTULIANO, Apol., 5, 6; Ad Scapul., 4; EUSEBIO, Hist. ecl., V, 5, 1-3; DION CASTO, Hist. Roman., VI, 71.

85 Ver J. GuEY, Encore la pluie miraculeuse, dans Revue de philologie, 22, 1948, pp. 16-62; 105-127. Poseemos varios epitafios de soldados romanos cristianos de los siglos II y III, cfr. Inscriptiones latinae christianae, ed. Diehl, n. 1593A, I593B.

86 Textos de HARNACK, Militia Christi, pp. 57-73.

87 Cfr. H. ACHÉLIS, Das Christentum in den drei ersten Jahshunderten, Leipzig 1912, II, p. 442.

88 Contra Celsum, VIII, 68.

89 !bid., VIII, 73.

90 Apol., 42.

91 La obra clásica sobre este tema es el estudio de H. I. MARROU, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, París 1948, sobre todo, pp. 283-296.

- 92 Strom., VI, 16.
- 93 IRENEO, Adv. haer., III, 25, 1.
- 94 1 APOL., 46; 2 Apol., 10.
- 95 Tertuliano escribe, no obstante: «Seneca saepe noster», De anima, 20.
- 96 De idolatr., 10.
- 97 Ibidem.
- 98 Trad. apost., 16.
- 99 Algunas inscripciones en G. DE ROSSI Inscriptioes christ., I, nn. 1242, 1167.
- 100 TACIANO, Orat., 8-11.
- 101 H. DAVENSON, Traité de la musique, Neuchâtel 194, p. 104.
- 102 Trad. apost., 16. Ver también TERTULIANO, De spectaculis, 4.
- 103 CIPRIANO, Ep. 2; TACIANO, Orat., 22, 23.
- 104 De idolatr., 6.
- 105 Ibid., 7, 3.
- 106 Ver el tratado de TERTULIANO, Contra Hermogenem.
- 107 ESTRABÓN, Geografía, 337, VII, 3, 4.
- 108 JUVENAL, Sátiras, IX, 22-26.
- 109 Código de Justiniano, V, 1, 6; Dig., L, 14, 3.
- 110 Una de las razones que explican la severidad contra los espectáculos era la puesta en escena de mujeres ligeras, que ponían en peligro la fidelidad conyugal. La mujer honesta perdía atractivo. Ver nuestra Vie quotidienne en A f rique du Nord au temps de saint Augustin, París 1979, cap. 6.
- 111 Para las reacciones paganas, ver por ejemplo ATENÁGORAS, Legatio, 11; ORIGENES, Contra Celso, III, 44.
- 112 Léase la excelente introducción de Fr. QUERE-JAULMES a La femme, col. Ictys, n. 12, París 1968.
- 113 Eusebio, Hist. ecl., V, 17. Ver las observaciones de P. NAUTIN, Lettres et écrivains chrétiens, París 1961, pp. 66-68.
- 114 Hist. ecl., V, 17, 24. Leer también las observaciones de E. PETERSON, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Friburgo 1959, p. 214.

- 115 Eusebio, Hist. ecl., III, 16, 4; Dion Casio, Hist. Rom., LXVII, 14, 1.
- 116 S. H. A. Commodien, Hist. August., 5, 4.
- 117 Hipólito, Philosophoumena, IX, 12.
- 118 Roma sotterranea, I, pp. 309, 315; II, p. 366.
- 119 Por ejemplo Justino, Dial., 23; Clemente de Alejandria, Paed., 1, 4.
- 120 Diogneto, 5, 6.
- 121 Octavio, 30, 2.
- 122 Suetonio, Domit., 22; Plinio, Carta, IV, 10, 6. Ver art. Abtreibung, RAC, I, 55-60.
- 123 Publicado por Grenfell y Hunt, The Oxyrhynchos Papyri, IV, n. 744, en A. Deissmann, Licht vom Osten, Tubinga 1923, p. 134. Otros testimonios: Didaché, 2, 2; Bernab., 19, 5; Justino, 1 Apol., 27-29; Minucio Félix, Octavio, 32, 2; Atenagoras, Suppl., 35; Tertuliano, Apol., 9; Clemente de Alejandria, Paed., II, 10, 95-96. Ver también F. J. Doelger, Antike und Christentum, 4, 1930, pp. 23-28.
- 124 Herm., Mand., IV, 9.
- 125 Acta Thomae, 11-12.
- 126 Ireneó, Adv. haer., I, 13, 4.
- 127 Didascalia, III, 10, 1.
- 128 Aristides, Oratio platonica, 2, ed. Dindorf, II, p. 394. Ver no obstante P. de Labriolle, La réaction paienne, París 1934, p. 83.
- 129 2 Apol., 2.
- 130 Ad Scapul., 3.
- 131 Ad uxor., II, 4, 1, Ver también Apol., 3, 4. Ver Cipriano, De lapsis, 6; Testim., 3, 62.
- 132 Tertuliano, Ad uxor., II, 8.
- 133 J. B. De Rossl encontró en las catacumbas mujeres de la gran familia de los Cecilios llamadas simplemente honesta femina, porque seguramente sus maridos eran de rango inferior (Roma sotterranea, II, p. 144). El cementerio de Domitila tiene un epitafio que un tal Onesíforo, posiblemente un liberto, hizo para Flavio Speranda, su clarissima faemina coniux.

134 HIPÓLITO, Philos., IX, 12. Cfr. A. L. BALLINI, Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana, Milán 1939, p. 24.

135 Cfr. Trad. apost., 16. NOTAS DE LAS PAGINAS 66-77

136 Didasc., III, 8, 24. Ver ARISTIDES, Or., 15; Trad. apost., 18.

137 Cfr. QUINTILIANO, Inst. or., V, 9, 14; DION CASIO, Hist. rom., 49, 8.

138 Didasc., 111, 19, 1-2. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, Paed., III, 5, 32-33; CIPRIANO, De hab. virg., 19; De lapsis, 30.

139 Ver nuestra Vie liturgique et vie sociale, pp. 140-143.

140 Por ejemplo EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1, 17, 41, 55; VI, 5; VIII, 3, 14.

## PARTE SEGUNDA

### LA PRESENCIA EN EL MUNDO

#### Capítulo I

#### LA CONTAMINACIÓN DE LA FE

La rápida expansión del cristianismo, en contraste con la decadencia de las religiones paganas, sorprendió y a veces aterró a los paganos. El mundo greco-romano no se convirtió al culto de Mitra ni de Cibeles, no se convirtió al judaísmo, a pesar de la propaganda desplegada, pero se convirtió al Evangelio. Menos de dos siglos después de la muerte de Jesucristo, los cristianos ocupan en el Imperio una posición arraigada. Próxima ya la paz constantiniana, el número de cristianos se estima en un 5% e incluso en un 10% de la población del Imperio<sup>1</sup>.

El efecto sorpresa para el Estado romano explica la dificultad que tuvo para valorar el peligro y su lentitud en reaccionar. Cuando el Imperio se tambalea, el contagio ha alcanzado al universo. Las medidas jurídicas que se elaboran llegan con retraso respecto de los acontecimientos.

¿Cómo explicar el éxito donde todas las demás religiones venidas de Oriente habían fracasado? La rapidez y la profundidad, que

va a la par con la universalidad a la vez social y geográfica de la progresión, merecen reflexionar sobre todo ello, si queremos descubrir cuáles fueron sus resortes y sus motivos.

La manera de ser occidental casi no puede concebir una evangelización si no es por medio de una estrategia bien planeada, de métodos de actuación debidamente controlados por los sociólogos de turno. La escuela, la prensa, las organizaciones, los movimientos, se nos han aparecido a lo largo de los siglos como el instrumento indispensable de la evangelización.

La penetración evangélica en el transcurso de los dos primeros siglos, en los que la Iglesia, lejos de tener el favor del Estado, se encuentra frente a la suspicacia y a la hostilidad de la población, se debe más a la vida misma que a la estrategia. La Iglesia es consciente de la juventud de su historia. «Abril está en sus ojos»<sup>2</sup>. Trompetea la buena nueva en las fronteras del mundo<sup>3</sup> con el mismo entusiasmo con el que ella la ha acogido, con el fervor de un primer amor que el tiempo va haciendo más profundo, pero que no vuelve más. Para describir esta primavera que florece en el universo habría que emplear colores pastel.

Para convencerse de ello basta con comparar lo que sabemos, a veces lo que adivinamos, de la situación y de los hombres del siglo II con la generación siguiente, que nos es mejor conocida. El clima es muy diferente en tiempos de Tertuliano y de Orígenes. Algo del impulso primero se ha desvanecido. La Iglesia ha pasado por sus primeras experiencias, ha conocido defecciones; está magullada por las herejías y tiene el aliento cortado por las persecuciones. Está despertando a lo cotidiano.

Se alzan las llamadas de atención por parte de los obispos, la intransigencia agresiva de Tertuliano, la legislación que establece caballos de frisa.

La Iglesia se defiende, protege su retaguardia, lo cual se explica cuando medimos lo que hay en juego y el riesgo de tempestades, pero lo cierto es que no encontramos el impulso de los comienzos.

Con respecto a la Iglesia apostólica, el período que sigue a la desaparición de los Doce consuma la ruptura con la Sinagoga, que favoreció la primera etapa de la expansión cristiana, pero podía comprometer la siguiente.

La salvación viene de los judíos<sup>4</sup>.

En un primer tiempo, que puede abarcar el siglo I, el desarrollo del cristianismo aprovechó la organización de las juderías dispersas por el mundo entero, desde el Ebro hasta el Eufrates. Pablo y sus colaboradores, procedentes del judaísmo, tenían la seguridad de encontrar acogida entre sus correligionarios en las principales ciudades del Imperio. Sus huéspedes fueron quienes primero escucharon «la buena nueva» que llegaba desde el país de sus antepasados. ¿Cómo no vibrar al enterarse que el tiempo de los profetas no había pasado en Israel?

Hubo en el judeo-cristianismo una primera generación de misioneros, apóstoles y doctores itinerantes, de quienes habla la *Didaché*<sup>5</sup>, que se pusieron espontáneamente al servicio del Evangelio, según la tradición del judaísmo. Judíos convertidos en Jerusalén o en el transcurso de sus viajes de negocios, pudieron llevar a casa, a Alejandría o a Cartago, la «buena nueva» y propagar la religión de Cristo. Los numerosos «fieles» —hombres y mujeres— que Pablo saluda al final de su Carta a los Romanos<sup>6</sup>, antes de ir a verlos, pudieron en parte haber sido convertidos de esa manera. Aquila y Priscila, cuando volvieron a Roma, no se quedaron de brazos cruzados. ¿Cómo no extender el mensaje después de haberlo escuchado de labios del Apóstol! De Junia y de Andrónico, de origen judío, la Carta a los Romanos afirma explícitamente que la han precedido y sobre todo que son «misioneros» activos<sup>7</sup>.

De los sucesores de Pedro en Roma, Evaristo es el único de quien se especifica que era de origen judío<sup>8</sup>. Los demás obispos de Roma parece que ya provienen de familias paganas. Igual sucede en Antioquía, donde todos los sucesores de Pedro tienen nombres griegos<sup>9</sup>. En Edesa, en Alejandría, en Africa del Norte, el mensaje evangélico, llevado allí por algún judío convertido en Jerusalén o por algún peregrino que había abrazado la fe nueva, se extiende en las juderías locales. Las primeras generaciones cristianas de Cartago duermen junto a sus hermanos judíos su último sueño<sup>10</sup>.

Durante el primer siglo, la vida cristiana estaba tan mezclada con el judaísmo que el Estado romano no distinguía una de otro todavía, sino que los confundía hasta tal punto que les reconocía los mismos privilegios: libre ejercicio del culto, dispensa del ejercicio

militar, exención de todos los cargos, obligaciones y funciones incompatibles con el monoteísmo<sup>11</sup>. La dispensa de culto al emperador se suplía con una oración por él. Los cristianos permanecerán fieles a esta práctica<sup>12</sup>.

Dejando a parte la breve persecución estrictamente urbana de Nerón, la joven Iglesia se benefició del estatuto judío hasta el final del siglo I. Es posible que los judíos, conscientes de la novedad del cristianismo, procurasen eliminar toda ambigüedad cara a las autoridades romanas. Otros convertidos al cristianismo pero nostálgicos de su pasado se secesionan y se organizan en comunidades separadas.

Las cosas cambian a comienzos del siglo II, cuando la distinción se puede hacer con nitidez. El Estado reconoce, como lo muestra la carta de Plinio, la originalidad de la autonomía del movimiento cristiano<sup>13</sup>. Cuando la tempestad se desata sobre el judaísmo, en el año 135, los cristianos no son molestados en absoluto, viven en paz y prosperan<sup>14</sup>.

Los mismos cristianos procuran tomar sus distancias del judaísmo y afirman su independencia. En Jerusalén, el obispo Marcos, que en esa época dirige la Iglesia, es de origen pagano. La Iglesia, alimentada con la experiencia paulina, tomó conciencia de la ambigüedad de esa situación, que podía perjudicar mucho al Evangelio.

No obstante, el judaísmo de la Diáspora había jalonado la ruta para el cristianismo, afirmando al Dios único, Creador del cielo y de la tierra y observando la Ley<sup>15</sup>. En tierras paganas, Israel había tomado conciencia del sentido providencial de su dispersión y de la responsabilidad misionera de su presencia. El proselitismo judío había despertado la atención de las élites, había abierto el surco de una exigencia a la vez doctrinal y moral, a las que responde el mensaje evangélico, y éste se aprovecha de ello<sup>16</sup>.

La autonomía de la Iglesia con respecto de la Sinagoga no significa ruptura. El diálogo entre una y otra prosigue durante todo el siglo II. Los cristianos no rehúyen la conversación. Se entablan controversias sobre los libros santos y más particulamente sobre las profecías que se cumplen en Cristo. Los judíos son interlocutores privilegiados para los apologistas Aristón de Pela y Justino. El Diálogo

con el judío Trifón es un modelo del género y un homenaje rendido a Israel. Durante los siglos siguientes el diálogo prosigue sobre nuevas bases.

Pero para entonces la discusión tiene ya algo de académica, pues las fuerzas vivas de los cristianos actúan a partir de entonces en medio de los paganos. Libre por fin de toda tutela, la Iglesia, que ya es adulta, se enfrenta con el mundo greco-romano.

#### El método de la evangelización

El Evangelio se beneficia de lo que es a la vez movimiento y cohesión del mundo mediterráneo. La facilidad de las comunicaciones, la importancia de los intercambios comerciales y culturales provocan la migración. El Orontes y también el Nilo y el Bagradas vierten sus aguas en el Tíber y en el Ródano. La Iglesia es mediterránea, habla el griego, la lengua de las relaciones literarias y de las transacciones comerciales. Esta lengua, que era comprendida en todas las ciudades del Imperio, favorece la progresión, permite los intercambios y mantiene la cohesión entre las comunidades evangelizadas. La lengua es siempre un poderoso factor de unidad: dejamos de entendernos cuando dejamos de comprendernos<sup>17</sup>.

El hecho de haber abandonado el arameo para sustituirlo por el griego fue una intuición genial y una inserción de la levadura evangélica en plena masa humana. Con eso la Iglesia tomó una opción misionera, escogió la lengua de todo el mundo, la que más posibilidades tenía de hacer repercutir su mensaje hasta las fronteras del Imperio. El griego jugaba el papel que hoy juega el inglés, permitía que se circulara y hacerse comprender en todas las metrópolis y centros urbanos del mundo. Lo peligroso habría sido limitarse sólo al griego, pues en las mismas puertas de Antioquía se hablaba el siríaco. Y para evangelizar a los galos Ireneo tuvo que usar «su dialecto bárbaro»<sup>18</sup>; la evangelización merecía que se renunciase a la bella lengua de los griegos.

El primer impulso a la expansión misionera fue dado por Pablo y los demás Apóstoles. Las comunidades de origen apostólico, como Corinto o Efeso, conservan vivo el recuerdo y el orgullo de su fundación. El genio misionero de Pablo sacudió los espíritus: su don innato de simpatía, su sentido de comunicarse con las personas más diversas. Como un río sabe rodear los obstáculos y baña todos los



terrenos, fluyendo hacia su meta. ¡Cuántos nombres se acumulan en sus saludos, cuántos rostros de mujer afloran en sus cartas; él, a quien se ha querido hacer pasar por un misógino!

Cuando los Apóstoles desaparecieron, las comunidades en vez de llorarlos los imitan. El patrimonio está ahora confiado a sus manos. La responsabilidad descansa sobre la comunidad entera. Convertirse significa misión, fe significa compartir. Si bien el carisma del apostolado caracteriza a algunos, todos se sienten solidarios en la misión. El cristianismo cuenta con «tantos apóstoles como fieles. La predicación se extiende ella sola casi por todas partes, por la actividad de gentes desconocidas, sin misión instituida. Los gérmenes de la fe se contagian por las actuaciones libres de voluntades individuales»<sup>19</sup>.

Rara vez la iniciativa misionera procede de la jerarquía, cuya preocupación en aquellos momentos era establecer la autoridad episcopal y hacerla aceptar. No conocemos ningún caso de misionero enviado por un jefe de comunidad.

La actividad misionera, sin mandato particular, por el solo dinamismo de la fe bautismal, brota habitualmente de las mismas filas de los cristianos. Vemos que hay sacerdotes, pero los laicos son la gran mayoría. El cristianismo es como una mancha de aceite, se extiende por las mallas de la familia, del trabajo, de las relaciones. Es una predicación modesta, que «no se hacía bajo la luz de los focos, públicamente en plazas y mercados, sino sin ruido, a la oreja, por medio de palabras dichas en voz baja, al amparo del hogar doméstico »<sup>20</sup>.

Nada más exacto que la palabra «contagio» empleada por Tácito y Plinio para caracterizar la nueva religión y su propaganda, de boca a oreja, de esposa a marido, de esclavo a ama y de amo a esclavo, de zapatero remendón a cliente, en la intimidad del tienducho, como lo prueban los testimonios llegados hasta nosotros.

El concepto reciente de evangelización del medio por el medio es demasiado estrecho para tener en cuenta la paradoja del esclavo evangelizando al amo y el amo al esclavo, el médico al enfermo y el comerciante a su cliente. En el entorno de Justino el filósofo, encontramos los hombres más diversos: otro filósofo, Taciano, se codea con el esclavo EVELPISTO, y vemos a CARITO, una mujer, junto con los demás discípulos.

En Lyon, Atala y Vetio, personajes de la buena sociedad, son bien conocidos por las gentes modestas que abarrotan el anfiteatro, a quienes les han prestado servicios al mismo tiempo que les anunciaban la buena nueva. El médico Alejandro se ha mantenido activo mientras ejercía su profesión con los enfermos que acudían a él más que con sus colegas, de quienes no se hace mención alguna<sup>21</sup>.

Hay entre los cristianos quienes consagran su existencia a la evangelización, como lo habían hecho en el judaísmo quienes ya se llamaban «apóstoles» y son mencionados en la Didaché<sup>22</sup>. Son itinerantes como los profetas y los doctores; van de ciudad en ciudad. Unos viven de su trabajo, pero otros, sin duda más numerosos, son alimentados, cuando existe una comunidad, por los hermanos que los emplean, pues todo obrero tiene derecho a su salario<sup>23</sup>. A falta de organización hospitalaria, los misioneros mismos subvienen, con su oficio, a las necesidades cotidianas, como ya lo hizo el Apóstol Pablo. Su desprendimiento y su desinterés eran ya de por sí una predicación y la piedra de toque que permitía discernir a los verdaderos apóstoles<sup>24</sup>.

El historiador Eusebio<sup>25</sup> nos enseña que los apóstoles itinerantes no desaparecieron con la primera generación.

Un número muy grande de discípulos de entonces sentían su alma tocada por el Verbo divino y como arrebatada por un violento amor por la filosofía (la doctrina cristiana). Empezaban por cumplir el consejo del Salvador. Distribuían sus bienes a los pobres y después, abandonando su patria, partían para cumplir con su misión de evangelistas. Iban a porfía a predicar y transmitir el libro de los divinos evangelios a quienes todavía no habían oído la enseñanza de la fe. Se limitaban a poner las bases de la fe en los pueblos extranjeros, establecían pastores y les confiaban el cuidado de quienes acababan de traer a la fe. Después volvían a partir hacia otras regiones y otras naciones.

Aquí Eusebio idealiza y esquematiza. Nos gustaría tener mayores concreciones acerca de las primeras generaciones de misioneros que toman el relevo de los Apóstoles. ¿Las poseía Eusebio? Lo ignoramos. ¿Cuáles eran los nombres de esos misioneros, que habían ido a anunciar el Evangelio dejando tras de sí comunidades organizadas con pastores encargados de cultivar donde ellos habían roturado? El historiador nos ha conservado al menos el nombre de uno

de ellos: Panteno, heraldo del Evangelio de Cristo, que llevó el mensaje recibido a las naciones de Oriente y llegó incluso a las Indias<sup>26</sup>.

Verosíblemente él no fue el único, pues Eusebio añade: «Había también en esos tiempos un gran número de evangelizadores de la palabra, que se empeñaban, llenos de celo divino, en imitar a los Apóstoles para acrecentar y edificar la palabra divina. Panteno era uno de ellos»<sup>27</sup>. Fue misionero antes de ser catequista en Alejandría, sin duda para adaptarse a la tarea en el ambiente de la gran metrópoli.

Orígenes hace la misma afirmación: «los cristianos no desaprovechan nada de lo que está en su mano para extender su doctrina en el universo entero. Para conseguirlo los hay que se han dedicado a ir de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo, para llevar a los demás al servicio de Dios»<sup>28</sup>. La expansión misionera se desarrolló —señala en otro lugar Orígenes— sin que el número de evangelizadores aumentara»<sup>29</sup>. Parece que tiene ante los ojos algunos de esos predicadores, pues habla de ellos en presente y los compara a quienes, todavía en su tiempo, circulan a través del mundo entero.

Entre la renuncia total y la vida cotidiana, todavía quedaba sitio para la acción espontánea de quienes, sin salir de su ambiente propio, siguiendo con su oficio o a lo largo de viajes no específicamente apostólicos, predicaban la buena nueva<sup>30</sup>. A Celso se le calienta la boca contra estos evangelizadores improvisados, porque no han frecuentado las escuelas y carecen de cultura.

Observamos en las casas particulares tejedores, zapateros, bataneros, gentes de extrema ignorancia y desprovistos de toda educación; en presencia de maestros, hombres de experiencia y de juicio, se guardarían bien de abrir la boca. Pero como se encuentran con los niños de la casa o con mujeres, tan estúpidas como ellos, parlotean sus maravillas<sup>31</sup>.

Salta a la vista que Celso entra a la carga, sus ataques son brutales. Da golpes bajos para ganar con más facilidad. Su cultura «insolente» la emprende con la «quimera» nueva, que conmociona a la sociedad y a la civilización, a la que él está profundamente apegado.

De todas maneras, Celso, antes de escribir ha observado; ha tomado contacto con grupos cristianos para descubrir los métodos y la táctica de la expansión. Dejando aparte su insolencia y su prejuicio, la

observación de Celso es acertada. Ha observado atentamente en qué medios y con qué procedimientos opera generalmente el proselitismo cristiano.

La regla general es la actuación individual, que está al alcance de cualquiera. Cada cristiano puede compartir su descubrimiento con las personas de su familia, sus compañeros de trabajo o sus amigos. Los primeros en maravillarse de la buena nueva son los humildes, los pobres, los cargadores del muelle y los artesanos, cercanos unos de otros, entrelazados por una comunidad de destino, solidarios en las mismas pruebas y acogedores de quien les habla de salvación y de libertad<sup>32</sup>, de paz y de dignidad. También es cierto que entre estas pequeñas gentes es donde circulan las calumnias más ignominiosas. La acogida hecha al Evangelio es en definitiva cuestión de generosidad y ésta no se concede según la escala social.

Los primeros evangelizados son los miembros de la familia propia. No son raros los casos en que el Evangelio se extiende a todo el hogar, al cónyuge y a los hijos. Justino cita el ejemplo de cristianos que lo son «desde la infancia»<sup>33</sup>. Uno de los compañeros del mártir-filósofo afirma al prefecto Rústico de Roma: «Hemos recibido este mismo credo de nuestros padres»<sup>34</sup>. Policarpo confiesa que sirve a Cristo desde hace ochenta años, lo cual permite suponer que fue bautizado a una edad muy temprana<sup>35</sup>. Igualmente, Papilos, de Pérgamo, responde al procónsul que «sirve a Dios desde su infancia»<sup>36</sup>.

Polícrates, obispo de Efeso, contemporáneo de Ireneo, nos dice en la carta que envía al papa Víctor<sup>37</sup>, que nació en una familia típicamente cristiana; siete de sus parientes próximos fueron obispos y él es el octavo. Afirma tener setenta y cinco años, lo que significa que, nacido en una familia creyente, encontró la fe en la cuna, en un hogar que dirigía a la comunidad desde hacía generaciones, en una época en la que existía un solo obispo para la Galia y la Germania.

Desde San Pablo conocemos familias en las que los padres se convierten junto con sus hijos y con los domésticos; a este conjunto, judíos y paganos lo designaban con el nombre de «casa»<sup>38</sup>. Esta «contaminación» familiar es lo que explica la asombrosa difusión del Evangelio en Bitinia, que Plinio describe y que alcanza a jóvenes y adultos.

Ignacio de Antioquía, en su carta a los de Esmirna «saluda a las casas de los hermanos con sus mujeres y sus hijos»<sup>39</sup>. Así se llama en concreto la familia de Tavia y la de la viuda de Epitafos, cuyos hijos ya casados fundaron a su vez hogares cristianos<sup>40</sup>

Esta conversión está en el origen de esas familias cristianas que proporcionan a la Iglesia mártires y personalidades del temple de Orígenes, de Basilio, de Gregorio de Nisa. La fe del jefe de la familia tenía un papel decisivo y normalmente arrastraba a toda la familia con él.

En otros casos era la mujer la que se convertía ella sola; no necesariamente llevaba tras de sí a sus hijos a la nueva comunidad. Las inscripciones cristianas nos han conservado el nombre del joven Aproniano, de padre sin duda pagano, que fue bautizado a instancias de su abuela<sup>41</sup>. En bastantes hogares se debieron producir tiranteces entre la madre cristiana, los hijos y el padre<sup>42</sup>. En el siglo II hijos e hijas de hogares cristianos son bautizados al nacer, como fue el caso de los nietos de Epitafos, a quien saludaba Ignacio de Antioquía en Esmirna. Los epitafios conservan el nombre y el recuerdo de numerosos niños cristianos bautizados en el seno de familias creyentes<sup>43</sup>.

En una casa de nivel desahogado, servidores y esclavos son integrados normalmente en la familia y participan de la vida religiosa del hogar. Tenemos una prueba de ello en el relato de una esclava denunciada como cristiana. «¿Porqué, siendo esclavo, le pregunta el juez, no sigues la religión de tu amo?»<sup>44</sup>. Al juez le parece que seguirla sería lo natural.

Los amos cristianos evangelizan a los sirvientes y a los esclavos que tienen a su servicio, lo cual es una revolución para sus relaciones y echa por tierra las barreras. Un fragmento de la Apología de Arístides, recientemente descubierto en un papiro, afirma: «Los amos cristianos convencen a sus esclavos o a sus sirvientas y a los hijos, si los tienen, para que se hagan cristianos, y así se aseguran su amistad, y cuando se han hecho cristianos los llamas «hermanos», sin discriminación, pues ya están unidos en una misma comunidad»<sup>45</sup>.

Sin duda fue así como la joven Blandina encontró la fe. Igual debió ser para el esclavo Proxeno, liberto de Marco Aurelio y de Vero,

ascendido a chambelán y tesorero. Cuando murió, los antiguos esclavos le construyeron un mausoleo que se conserva en Roma, en Villa Borghese. Uno de los esclavos, que estaba ausente en el momento en que murió, se empeñó, al volver, en añadir un testimonio personal de la fe de su amo. Escribió en el sarcófago estas palabras, que hoy se ven mutiladas: Proxeno fue acogido en el seno de Dios. Cuando volvió a Roma su liberto Ampelio, le rindió este homenaje<sup>46</sup>.

¿Fue Ampelio quien llevó la buena nueva a su amo, o fue el amo quien encontró en él un discípulo y después un hermano? Debieron darse ambos casos. Este proselitismo exigía tacto y discreción, para evitar las conversiones simuladas o las delaciones. El noble Apolonio, de Roma, fue denunciado por uno de sus esclavos<sup>47</sup>. Atenágoras, nos dice que, sin embargo, estas delaciones fueron raras<sup>48</sup>. Esto prueba que muchos esclavos de amos cristianos siguieron siendo paganos. La historia de los mártires de Lyon nos lo afirma así, puesto que los esclavos paganos fueron detenidos junto con sus amos cristianos sólo porque se presumía que también eran cristianos<sup>49</sup>.

La gesta de los mártires nos relata la conversión de un alto funcionario romano, Hermes, debida a una anciana esclava ciega<sup>50</sup>. Aunque este dato no fuese histórico, no obstante simboliza lo que ocurrió más de una vez: un esclavo, conmovido por la bondad de su amo, le desvela los misterios de la nueva fe. ¿Cuál fue la influencia de la nodriza cristiana sobre el emperador Caracalla? No sin razón la historia ha conservado este detalle<sup>51</sup>.

Desde los orígenes cristianos la mujer desempeña un papel insustituible en la difusión evangélica. Es una mujer, Priscila, quien evangeliza a Apolo<sup>52</sup>. San Lucas nos narra este detalle con todo cuidado. El mismo Pablo, a lo largo de sus viajes, es mantenido por mujeres solícitas, que sirven a las comunidades y las amplían. Los Hechos apócrifos encarecen a Tecla y la presentan como la evangelista del Apóstol. Las mujeres propagan el Evangelio con discreción en la Iglesia, con desmesura en las sectas.

Plinio, Celso y Porfirio, con tanta ironía como despecho, reconocen la rápida profusión de conversiones entre las mujeres. Más que en Roma, en Oriente, donde las esposas llevan una existencia bastante retirada, la mujer evangeliza a otras mujeres. Clemente de Alejandría describe el papel de estas cristianas, que ayudaban a los

primeros apóstoles y que son las únicas que pueden entrar en los gineceos, servir de intermediarias y llevar a esas habitaciones estrechas, oscuras y sofocantes, la doctrina liberadora del Señor, «sin que la mala intención haya podido vituperarlas ni levantar sospechas injustas»<sup>53</sup>.

Desde muy pronto, la Iglesia instituye diaconisas, encargadas del servicio de las mujeres, que van a visitar a domicilio a las cristianas que viven en casas paganas<sup>54</sup>. La condición más bien reclusa de la mujer griega explica el hecho de que esta institución naciera en Oriente y casi no se implantara en el Occidente romano, donde la mujer es más libre.

La participación de las diaconisas en la evangelización del mundo femenino no origina ninguna dificultad en Oriente. No se reglamentará sino más tarde<sup>55</sup>, como veremos.

El ejército romano no es impermeable al Evangelio. Sin llegar al extremo de querer ver una connivencia entre el ejército del César y el de Cristo, los hechos prueban que hay soldados que, en el transcurso de su larga carrera militar se convierten al cristianismo. Se encuentran cristianos en las legiones romanas, al menos desde el siglo II. El milagro ya aludido, que se sitúa en tiempos de Marco Aurelio, es prueba suficiente de ello<sup>56</sup>.

Es posible que los primeros soldados hayan sido evangelizados, como insunúa Celso<sup>57</sup>, por misioneros itinerantes, que «recorrían las ciudades y los campamentos». Pablo ya predicó a las cohortes pretorianas<sup>58</sup>. Hay pretorianos cristianos en tiempo de Nerón<sup>59</sup>. Y el mismo Tertuliano reconoce que, en su época, los cristianos llenaban el ejército<sup>60</sup>.

La penetración cristiana debió de ser al mismo tiempo ocasional y fluida, casi sin dejar rastro y llevándose a cabo fuera de las comunidades organizadas. Un soldado cristiano, a la caída de la tarde, habló confidencialmente con un camarada de la «feliz nueva» recibida, que nada tenía que ver con el culto de Mitra o de Cibeles, extendido en el ejército<sup>61</sup>. Por otra parte, las virtudes militares: obediencia, disciplina, servicio, desprecio a la muerte, eran un punto de partida para las virtudes cristianas.

La vida de los campamentos, el trato de hombre a hombre y, bien pronto, el espectáculo de los mártires, favorecieron la expansión

del Evangelio entre los soldados. El ejército proporciona mártires en Italia, en Africa, en Egipto y hasta en las orillas del Danubio. Incluso la última persecución comenzó por una depuración de las legiones<sup>62</sup>.

Paradójicamente, esta difusión del cristianismo entre los militares va a la par de un aumento en el pueblo de sentimientos anticristianos, lo cual es explicable teniendo en cuenta que el ejército está sustraído a las influencias civiles. Pero, al mismo tiempo, hay muchos soldados que viven alejados de sus unidades, en puestos de servicio en *stationes* y *officii*, como agentes de policía o empleados de las oficinas imperiales. El soldado, en sus contactos con la vida civil, ha oído habladurías, ha recogido informaciones, se ha encontrado con cristianos, ha detenido a sospechosos, ha juzgado a acusados y a acusadores. ¿Cuántos como Pudente, encargado de vigilar a Perpetua y sus compañeros, no sintieron la atracción de la fe?<sup>63</sup>.

Lo que choca en los cristianos del siglo II es su presencia en la vida de los hombres, en los bazares y en los talleres, en los campamentos y en las plazas públicas. Participan de la vida social y económica, se mezclan con la vida cotidiana y viven como todo el mundo. Los paganos conocen perfectamente a los cristianos de Lyon, se encuentran con ellos en las termas, en los dos foros, uno de ellos situado donde ahora está Notre Dame de Fourvière el otro sobre el altillo de la Sarra.

Policarpo, el obispo de Esmirna, cuenta que el mismo Apóstol Juan había frecuentado las termas de la ciudad, puesto que se encuentra con el herejarca Corinto en el momento de salir de ellas<sup>64</sup>. Los cristianos de Lyon frecuentan los baños y las plazas públicas, lo cual explica su popularidad. No abandonan esos lugares sino porque son expulsados por el movimiento popular.

Las termas de la época imperial, parecidas a nuestros casinos, eran amplias construcciones con numerosas salas, con pórticos para los juegos y la conversación, una biblioteca<sup>65</sup>, galerías de arte. En Dougga (Africa del Norte) vemos que hay incluso un pequeño teatro adyacente.

En este compartir la vida cotidiana es donde se preparan las conversiones. ¿Cómo habrían podido los cristianos ser la sal de la tierra, si no hubieran estado en contacto con ella, sino hubieran sido el alma del mundo, sin mezclarse con él? La Carta a Diogneto lo



afirmaba ya, con intención apologética, para defender a los cristianos contra las calumnias.

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su país, ni por la lengua, ni por el vestido. No habitan ciudades que sean exclusivas de ellos, no se sirven de ningún dialecto extraordinario, su régimen de vida no tiene nada de particular. Están repartidos por las ciudades griegas y bárbaras, según le ha tocado en la vida a cada uno; se adaptan a las costumbres locales en cuanto a la forma de vestir, a los alimentos y al estilo de vida, al mismo tiempo que manifiestan las leyes extraordinarias y paradójicas de su manera de vivir<sup>66</sup>.

En su libro el Pedagogó, Clemente de Alejandría describe con cierta complacencia la forma de vestir del cristiano. No lleva telas bordadas en Mileto o en Italia, ni brocados de oro, sino ropas sencillas de colores naturales, ordinariamente blanco, iguales para los hombres y para las mujeres. Todo lo más, la mujer es más elegante en el corte del vestido y escoge una tela más suave<sup>67</sup>.

Los hombres no llevan calzado en absoluto, precisa Clemente; lo cual se refiere a Alejandría. A las mujeres les recomienda que lleven zapatos sencillos y condena los «coturnos persas y etruscos» <sup>68</sup>, y con mayor razón las botitas con clavos que hacían sonar sobre el pavimento las mujeres ligeras de cascos y que repicaban en el suelo como si dijeran: sígueme, sígueme<sup>69</sup>. El moralista de Alejandría describe a los cristianos sentados en las tabernas, donde también hay paganos que acechan a las pelanduscas que pasan<sup>70</sup>.

Tertuliano, con su rigor de costumbre, prohíbe hasta llevar anillo, y el uso de perfumes y de coronas<sup>71</sup>. En Cartago, no obstante, los cristianos llevan anillos que les sirven de sello. El mártir Saturio, compañero de Felicidad, entrega su sello al soldado Pudente como muestra de agradecimiento<sup>72</sup>. Las pinturas de las catacumbas nos muestran mujeres ricamente adornadas, lo cual nos da a entender que era limitada la audiencia que en esto tenían los moralistas tanto cristianos<sup>73</sup> como paganos<sup>74</sup>.

Voluntad de estar presentes y compartir la condición común; pero estas afirmaciones están sin duda matizadas por un «sí, pero». Pues comienzan las reservas, que aumentarán en Tertuliano. Si es cierto que en la época en que escribió el Apologético está como en vanguardia eufórico, sin embargo, en sus obras posteriores se hace más

rígido, condena al mundo y lo priva de los cristianos. Al final del siglo II se van poniendo las cosas en su sitio.

Podemos distinguir como dos tiempos en la evangelización de la cuenca mediterránea en la época de los Antoninos: el primero es un tiempo sin complejos, con el frescor del descubrimiento evangélico y la alegría de compartirlo; en el segundo momento, ante la resistencia que ofrece la ciudad antigua, los cristianos sienten hasta qué punto este mundo, contaminado por la idolatría, inclinando a la calumnia y al prejuicio, es impermeable al Evangelio. El optimismo inicial se modera y los cristianos se hacen más circunspectos.

Los más atrevidos se lanzan al diálogo e incluso provocan la discusión. Responden a las objeciones y refutan las calumnias. Es el método que emplea Justino en Roma, y también Panteno y Clemente, en Alejandría<sup>75</sup>. La afluencia de filósofos de oficio inicia una nueva etapa de la evangelización. La iniciativa de Justino parece ser puramente privada y no recibió nunca una investidura oficial. En cambio, en Alejandría, Panteno, y después Clemente, enseñan en la escuela de «ciencia sagrada» organizada por los jefes de la comunidad. Los apologistas toman el relevo de los primeros misioneros.

A mitad del siglo II, con la conversión de espíritus cultivados, la Iglesia conoce un florecimiento intelectual que explica la extraordinaria efervescencia de la gnosis, es decir, de la voluntad de saber; pretendido saber, por otra parte, y esencialmente intelectual. Enriquecimiento intelectual. Enriquecimiento y amenaza a la vez. La ciencia sin el fervor es estéril, pero el fervor sin la ciencia es más peligroso todavía, como lo demuestra el gnosticismo en hombres y mujeres exaltados.

En Roma, Justino se esfuerza en demostrar el carácter existencial de la sabiduría que él ha descubierto y que reparte. Se enfrenta con el filósofo cínico Crescente, que enseñaba revestido con su manto, con el zurrón al hombro, el cayado en la mano y los cabellos largos, más preocupado por tener clientes que por hacer discípulos.

El filósofo cristiano practica la mayéutica del pórtico. Tiene abierta escuela, como los demás filósofos que vivían de la enseñanza. La escuela es conocida del público y acoge a los más diversos espíritus, cristianos y paganos. Los unos encuentran en la doctrina cristiana la respuesta a su búsqueda interior; los otros se acercan para

consolidar y profundizar su fe. De los compañeros de martirio de Justino, sus discípulos, sabemos que había quienes eran cristianos de nacimiento o desde hacía mucho tiempo, otros parece ser que se habían convertido en su escuela. Por lo demás, la iniciativa de Justino no fue la única; Taciano, discípulo suyo, ciertamente lo imitó.

Además, Justino no es el único que evangeliza en Roma, puesto que, según él mismo dice, en ese mismo tiempo otro laico, Ptolomeo, convirtió a una mujer casada que llevaba una vida disoluta<sup>76</sup>. La historia nos ha conservado el nombre del presbítero Jacinto, que ejercía una influencia buena en la corte imperial<sup>77</sup>.

Parece que la mayor parte de los maestros cristianos eran laicos. Un siglo más tarde, un cierto número de catequistas lo son también<sup>78</sup>. Prolongan sus enseñanzas con sus escritos, que habitualmente son «apologías» del cristianismo, dirigidas a las autoridades civiles, a los magistrados y hasta a los emperadores. Estas valientes dedicatorias, a veces presuntuosas, prueban al menos que los cristianos, lejos de estar confinados en ghettos, hacen frente sin complejos a la sociedad y a los filósofos.

Los motivos de la conversión<sup>79</sup>.

La evangelización cristiana procede más de la vida que de la táctica. ¿De dónde le viene su eficacia, en medio de tantas religiones y sectas que se abaten sobre el Imperio? ¿Por qué el mundo se hace cristiano?

Las numerosas conversiones de esa época no se deben a un motivo único. Sólo podemos explicarlas en la medida en que los mismos convertidos nos exponen las causas de su transformación. Los testimonios que poseemos son escasos y provienen principalmente de cristianos instruidos, de apologistas, que conceptualizan las razones intelectuales. ¿Pero qué ocurrió con las gentes corrientes, esclavos y comerciantes, artesanos y soldados?

Es difícil encontrar argumentos en las condiciones históricas, pues eran tales que igual podían facilitar que dificultar el desarrollo del cristianismo. Roma que por una parte acogía con facilidad los cultos nuevos que le llegaban desde orillas del Oronte, por otra parte estaba muy apegada a las tradiciones de la religión romana que sostenía a la ciudad. En esa época, el capricho admirativo por la filosofía y los

filósofos iban de la mano con un escepticismo general cuyo típico representante era Marco Aurelio. Ese mismo capricho provoca una explosión de sectas que amenazan la integridad y la unidad de la fe cristiana.

Los observadores del fenómeno cristiano en el Imperio, de quienes nos podemos informar, dan fácil acogida a chismes y calumnias. No obstante, hay dos testimonios que parecen menos superficiales y merecen que nos detengamos en ellos.

Primero, Luciano de Samosata, poco posterior a Justino y a Taciano, una especie de «volteriano»; es originario de Siria y está instalado en Atenas, que es su puesto de observación. Reacio a lo sobrenatural, no corre el peligro de juzgar al cristianismo desde dentro. En su escrito la Muerte de Peregrino pone en escena a un personaje que debió de existir, que estuvo en contacto con los cristianos y que incluso se inscribió en sus filas.

De su trato con los cristianos, Luciano esboza un cuadro que da toda la impresión de ser caricaturesco, pero en el que algunos trazos son acertados. Señala la importancia que los cristianos dan a los libros sagrados, el respeto hacia los confesores de la fe por parte de una comunidad que trata de suavizarles su situación, los rodea y les ayuda; la fraternidad enseñada por su fundador que une a los miembros entre sí incluso por encima de los grupos locales; el poco caso que hacen del dinero, empleándolo en las necesidades de los que sufren; por último, su desprecio por la muerte ante la esperanza de vivir eternamente<sup>80</sup>.

Aunque superficial, la descripción de Luciano se fija en lo que ha llamado la atención a los espíritus y ha arrastrado a los más generosos hacia el cristianismo. Poseemos otra descripción de autenticidad reconocida, casi contemporánea de la de Luciano: la del célebre médico Galeno, a quien Justino pudo haber conocido en Roma. Nos proporciona un diagnóstico del hecho cristiano a la vez agudo y desapasionado, como hombre de ciencia que ha hecho su análisis antes de hablar, que ha estudiado antes de juzgar, sin fiarse como tantos otros de las habladurías que a su alrededor podían circular.

La mayor parte de la gente no puede seguir una demostración con una atención mantenida, por eso tienen necesidad de que se le sirvan parábolas. Así hemos visto en nuestros días a esos hombres llamados cristianos extraer su fe de parábolas. No obstante, de vez en

cuando actúan como verdaderos filósofos. A decir verdad, tenemos ante nuestros ojos su desprecio a la muerte. Otro tanto podemos decir del hecho de que una especie de pudor les inspire el recato para el uso del matrimonio. Hay entre ellos, hombres y mujeres, que se abstienen de las relaciones sexuales durante toda su vida. Y también los hay que, por medio de una dirección, de una disciplina del alma y por una rigurosa aplicación moral, han adelantado hasta tal punto que no tienen nada que envidiar a los verdaderos filósofos<sup>81</sup>.

Es un análisis del hecho cristiano que vale su peso en oro. Lo que llama la atención de Galeno no es la doctrina, de la que no hace comentario, pues seguramente no ha tenido ocasión de profundizar en ella, sino la actitud existencial de los cristianos que él ha observado, que ha visto vivir «ante sus propios ojos», como él mismo dice. Ha querido ver cómo se conducen cotidianamente. De sus observaciones, lo que destaca es el desprecio a la muerte, la vida casta tanto en los hombres como en las mujeres —que, en algunos, llega a la continencia absoluta—, la disciplina y el rigor de las costumbres.

Estas observaciones de Galeno coinciden con los informes que han llegado hasta nosotros. Nos encontramos con tres motivaciones principales, que explican la rápida difusión del cristianismo bajo los Antoninos: el mensaje evangélico en sí mismo, la fraternidad vivida por todos, el testimonio de santidad que llega hasta el martirio. Son motivaciones que, lejos de yuxtaponerse, se coordinan y actúan multiplicando sus efectos.

El cristianismo aparece primero como la religión del Libro<sup>82</sup> y la afirmación de una fe<sup>83</sup> frente al escepticismo ambiental, lo cual la emparenta con el judaísmo. Mejor que en este último las promesas desembocan en realizaciones. La venida de Cristo, de la que se burló Celso, pone a los hombres en contacto con Dios y les ayuda a caminar por el buen camino. La fe cristiana se presenta al mismo tiempo como una proximidad de Dios, como una sabiduría de vida y como una fuerza del Espíritu que ilumina, sostiene y conduce.

La resurrección de Cristo, fundamento de la esperanza cristiana y de lo que Luciano y Celso llaman el «después de la muerte», templan la reciedumbre de una verdadera invulnerabilidad<sup>84</sup>, tanto más cuanto que ofrece una respuesta a la angustia de la muerte y de la vida del más allá, particularmente viva en esa época. Arrio Antonino no quiere ver

en esa valentía más que una forma de suicidio: « ¡desgraciados, que queréis morir!, ¡como si no tuvierais bastantes cuerdas y precipicios! »85. Marco Aurelio se siente visiblemente molesto por el heroísmo cristiano que la resurrección inspira; trata de interpretarlo como un fanatismo y como un gusto por lo trágico86. El emperador filósofo, que todo lo refería a la razón universal en la que se iba a diluir en su última hora, parece que llegó a percibir bien que la valentía de los cristianos ante la muerte y el secreto de su vida moral se apoyaban en esta esperanza.

Lo que había impresionado a los paganos de Lyon en la doctrina cristiana era la espera de esa resurrección, punto crucial de la religión nueva. Por eso dispersan las cenizas de los mártires, para «triunfar sobre Dios y privar a los mártires de la inmortalidad». «Es necesario —decían—arrancar a estos hombres hasta la esperanza de la resurrección. Por causa de esta creencia, introducen entre nosotros una religión nueva y extranjera, desprecian los tormentos y corren gozosos a la muerte»87.

La dignidad de la vida cristiana llevada hasta la no transigencia y a la santidad impresionó a los paganos. La conversión exige un cambio de vida, pero también proporciona la fortaleza para concretar sus exigencias. Galieno señala el rigor de la vida sexual, no solamente entre las mujeres a quienes los maridos les exigen que sean puras y fieles, sino también entre los hombres, lo cual asombra visiblemente al clínico, que no estaba acostumbrado a ver eso en Roma.

La práctica de la ascesis abunda en la literatura apócrifa y caracteriza los excesos del montanismo. Si bien no todos los cristianos practican una ascética tremendista, como lo da a entender el Pastor de Hermas88, es cierto que la exigencia moral es la regla común.

Aunque es unos cincuenta años posterior al reinado de los Antoninos, la confesión de Cipriano de Cartago, es rica en información. De entre los relatos de conversión que poseemos es uno de los raros que expone las motivaciones. Este aristócrata rico, brillante, está cegado por pasiones invencibles. «¿Cómo, me decía a mí mismo, se puede hablar de convertirse?89. Sin embargo, es eso lo que le sucedió. Se hizo santo, comprensivo para los demás, intolerante consigo mismo.

Justino y Taciano, que se convirtieron ya en edad adulta, destacan en sus Apologías<sup>90</sup> la pureza de costumbres solamente porque primero les había impresionado y luego la experiencia de la vida no les había defraudado acerca de esa «imagen característica» del cristianismo. El filósofo cristiano de Roma relata cómo una romana rica, de costumbres depravadas, se convirtió; cambió de vida y puso todo su empeño en arrastrar tras de sí a su marido. La integridad de vida de los cristianos, afirmada por todos los escritores cristianos<sup>91</sup>, provocó numerosas adhesiones.

El testimonio cristiano se muestra de manera espectacular y cotidiana en la fraternidad que aún a los miembros de las comunidades y anuda lazos entre ciudad y ciudad, entre país y país. Aquellos que andaban buscando, Justino, Taciando, Panteno, pudieron observar esto en sus viajes. Y esto es lo que hizo que se decidieran a dar el paso. El «ved cómo se aman» es una apología viva a la que escritores e historiadores tuvieron que rendir homenaje.

Es una fraternidad que se expresa en la perfecta igualdad de todos y en la dignidad de cada uno, especialmente de aquellos a quienes la Antigüedad aplastaba: los niños, las mujeres, los esclavos. Fraternidad sin promiscuidad —aunque otra cosa digan los calumniadores—, que echa por tierra todas las barreras y aún los corazones en grupos donde todo el mundo se conoce porque tienen una dimensión humana.

El nombre de «hermano» y de «hermana» que se dan<sup>92</sup> expresa las nuevas relaciones entre ricos y pobres, entre amos y esclavos, hasta poner al servicio de todos los recursos y el mantenimiento de todos aquellos que, temporal o definitivamente, están necesitados. El espectáculo de esta fraternidad vivida es lo que, verosímilmente, convirtió a Tertuliano, según podemos deducir leyendo con atención la descripción que nos ofrece en su primer libro, el Apologético<sup>93</sup>

El brillante jurista de Cartago no tuvo que buscar y encontrar respuesta a una angustia metafísica. En el mundo desgarrado y decadente que lo rodea, ha visto florecer ante sus propios ojos, en la metrópoli africana, un grupo de hombres y de mujeres en quienes la fortuna de los unos no provoca la envidia de los otros, sino que da lugar a repartir y a distribuir equitativamente, según las necesidades, todos atentos a los más pequeños de entre ellos; en donde los pobres,

lejos de ser despreciados o considerados como seres de segunda clase, son miembros privilegiados, «los niños de pecho de la fe», confiados a la ternura de los demás y llevados por la caridad de todos. A través de la descripción que nos hace Tertuliano circula una vibración, una admiración que no nos deja duda acerca del choque recibido y que decidió su conversión. ¿Cuántos fueron los que, en Roma, en Efeso, en Lyon o en los villorrios apartados encontraron en el resplandor de un amor compartido el camino de la Iglesia?

Fraternidad no cerrada, sino abierta; la fe hace que la fraternidad se comparta con todos, aunque sean paganos. «Decimos a los paganos —especifica Justino—: sois hermanos nuestros»<sup>94</sup>. Y Tertuliano concluye su descripción de la comunidad dirigiéndose al mundo pagano: «Somos hermanos incluso de vosotros»<sup>95</sup>, a pesar de las calumnias que circulan.

La epidemia de peste en Cartago y en Alejandría ofrece a los cristianos la ocasión de demostrar esa fraternidad a los apestados, tanto paganos como cristianos. Predicación más eficaz que las declaraciones más estrepitosas; esto permitirá que «las cuerdas de las tiendas» cristianas se alarguen<sup>96</sup>.

Pero de la vida de los cristianos lo que más profundamente impresionó al entorno en que vivían, hasta ganarlo para el Evangelio, fue la firmeza y el heroísmo de los mártires. La fórmula lapidaria de Tertuliano lo expresa de manera inolvidable: «Más nos multiplicamos cuanto más nos segáis. La sangre de los mártires es semilla de cristianos»<sup>97</sup>. Pascal se hace eco: «Creo con facilidad las historias cuyos testigos se dejan degollar»<sup>98</sup>.

El argumento no se apoya sobre el número de mártires, como una mala apologética ha repetido con frecuencia, sino sobre el significado del sacrificio. Tertuliano lo explica así en la conclusión de su Apologético:

¿Quién ante este espectáculo no se siente sacudido y no busca qué es lo que hay en el fondo de este misterio? ¿Quién ha habido que ha buscado y no se ha unido a nosotros? ¿Quién se ha unido a nosotros sin aspirar a sufrir para apoderarse de la plenitud de la gracia divina, para obtener de Dios su perdón completo al precio de su sangre? <sup>99</sup>.

Los ejemplos abundan e ilustran las afirmaciones de Tertuliano. El que condujo al apóstol Santiago, hermano de Juan, ante el tribunal,



se siente removido cuando le oye dar testimonio. Confiesa ser cristiano y muere con el Apóstol<sup>100</sup>. El martirio de Perpetua también provoca conversiones<sup>101</sup>. El soldado Basírides, de la escolta del prefecto, encargado de llevar a la joven Potamiana al suplicio, ante un valor tan grande confiesa que él también es cristiano y muere junto con la virgen mártir<sup>102</sup>. El filósofo Justino afirma que el hecho de haber visto a los cristianos intrépidos ante la muerte es lo que le ha convencido de las doctrinas cristianas<sup>103</sup>. El testimonio de Tertuliano<sup>104</sup> es parecido. E Hipólito concluye<sup>105</sup>: «Quienes lo ven quedan admirados. Muchos encuentran la fe ante este espectáculo y a su vez se convierten en testigos de Dios».

La gesta de la sangre está plagada de hechos como éste<sup>106</sup>. Las exageraciones literarias no quitan nada a la fuerza impulsiva del testimonio, al menos para los hombres de buena fe. El ejemplo y el valor de los mártires, desde los más humildes hasta los más importantes, daban que pensar. En el alma, igual que en la Iglesia, hay que dejar tiempo a la semilla para que brote y acabe por dar fruto.

La eficacia del Evangelio procede de que viene a colmar el hambre espiritual de la época —y sin duda de todas las épocas—, cansada de tantos retores y de tantos filósofos, deprimida por el pesimismo del ambiente y dispuesta para acoger un ideal. La masa, semejante a la población de nuestras grandes aglomeraciones, aplastada por el trabajo, amontonada, mal alojada, vivía penosamente, no conocía más que una vida de sufrimiento. No hubo poeta ni hubo filósofo que percibiera ese sufrimiento ni expresara ese lamento silencioso. El cristianismo venía a devolverle, junto con la salvación y la esperanza, un remanso de paz en la conciencia de su dignidad.

---

1 En E. MOLLAND, *Opuscula Patristica*, Oslo 1969, p. 105.

2 La expresión es de Shakespeare.

3 Ver ORIGENES, *Contra Celso*, III, 9.

4 Sobre esta cuestión se han sucedido los estudios: citemos J. JUSTER, *Les Jui fs dans l'Empire romain*, París 1914; J. PARKES, *The conflict of the Church and the Synagogue*, Londres 1934; y sobre todo M. SIMON, *Ve rus Israel*, París 1964.

5 *Didaché*, 11-12. Ver más arriba pp. 3941.

6 Rom 16, 1-16.

- 7 Rom 16, 7.
- 8 Liber Pontificalis, ed. Duchesne, p. 126.
- 9 EUSEBIO, Hist. ecl., III, 22; IV, 20.
- 10 Ver más arriba, p. 21.
- 11 M. SIMÓN, Verus Israel, pp. 125-126.
- 12 Ver por ejemplo 1 Clem., 61, 1.
- 13 M. SIMÓN, op. Cit., p. 128.
- 14 EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 6, 4.
- 15 Rom 2, 17-24.
- 16 Leer detenidamente A. HARNACK. Mission..., pp. 6-23.
- 17 Ver un buen estudio en G. BARDY, La question des langues dans l'Eglise ancienne, París 1948, pp. 1-78 y passim.
- 18 IRENEO, Adv. haer., I, pret., 3.
- 19 B. AUBE, Les chrétiens dans l'Empire de la fin des Antonins au milieu du III siècle, París 1881, p. 145.
- 20 B. AuBE, Histoire des persécutiones, París 1875, p. 378.
- 21 Ver EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1.
- 22 Didaché, 11, 3-4.
- 23 Lc 10, 7.
- 24 Didaché, 11-13.
- 25 EUSEBIO, Hist. ecl., III, 37.
- 26 Ibid., V, 10, 2.
- 27 Ibidem.
- 28 ORIGENES, Contra Celso, III, 9.
- 29 De princ., IV, 1, 2.
- 30 B. AuaE, Histoire des persécutions, p. 378.
- 31 ORIGENES, Contra Celso, III, 55.
- 32 Bien observado por G. BARDY, La conversión au christianisme durant les premiers siècles, París 1949, p. 263.
- 33 1 Apol., 15, 6.
- 34 Acta Justini, 4, 7; La geste du sang, p. 173.
- 35 Martyr. Poi, 9, 3.
- 36 Acta Papyli, 34. La geste du sang, p. 178.
- 37 En EUSEBIO, Hist. ecl., V, 24, 6.
- 38 Sobre esta cuestión, ver J. JEREMIAS, Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles, Le Puy-Lyon 1967, pp. 25-30; 52-55; 112-125.

- 39 Smirn., 13, 1.  
 40 Ad Polyc., 8, 2.  
 41 E. DIEHL, *Inscriptiones christianae veteres*, I, n. 1343.  
 42 ORIGENES, *Contra Celso*, III, 55.  
 43 Ver J. C. DIDIER, *Le Baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise*, Paris-Tournai 1960, pp. 45-53.  
 44 En P. ALLARD, *Les esclaves chrétiens*, Paris 1900, p. 253.  
 45 Apol., 15, 6. En J. JEREMIAS, op. Cit., pp. 139-140.  
 46 J. B. DE ROSS1, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, I p. 9.  
 n. 5  
 47 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 21.  
 48 Supl., 35.  
 49 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 1.  
 50 *Acta S. Alexandri*, en *Acta SS. Maii*, 1, p. 375.  
 51 Tertuliano, *Ad Scapulam*, 4.  
 52 Hech 18, 26.  
 53 *Stromata*, III, 6, 53.  
 54 Ver *nuestra Vie litúrgica et vie sociale*, p. 143.  
 55 *Didasc.*, XVI, 12, 1-4.  
 56 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 5, 1-3.  
 57 ORIGENES, *Contra Celso*, VII, 9.  
 58 Filip 1, 13.  
 59 Art. Nérée, *DACL*, XII, 1111-1123.  
 b0 Apol., 37.  
 61 Ver F. CUMONT, *Le mystères de Mithra*, pp. 13-34; H. GRAILLOT, *Le culte de Cibéle mère des dieux*, Paris 1912.  
 62 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, VIII, 4.  
 63 *Mart. Perp.*, 9, 1; 21, 1-2; *Geste*, 85. Ver G. LOPUZANSKI, en *Antiquités classiques*, 20, 1951, p. 46.  
 64 IRENEO, *Adv. haer.*, III, 3, 4.  
 65 En las termas de Caracalla había estadio, palestra, gimnasio, biblioteca, salas de conversación y audición literaria y musical, teatro. Cfr. L. Hollo, *Rome impériale et l'urbanisation de l'Antiquité*, 1951, p. 460.  
 66 Diogneto, 5, 1-4. Ver también Tertuliano, que se inspira en el anterior, Apol., 42.  
 67 CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Paed.*, II, 10, 111 y 11, 53.

- 68 Ibid., II, 11, 116. Cfr. Const. ap., I, 3.
- 69 Paed., II, 116, 1. La observación de Clemente ha sido confirmada por la arqueología. Ha sido encontrada una vasija con forma de zapato, que tiene escrito: «Acompañadme». Reproducción 4968, en el Dictionnaire des Antiquités, III, 1828. Un estudio de la prostitución en la Antigüedad se encuentra en H. HERTER, Jahrbuch für Antike und Christentum, 3, 1960, pp. 70-111.
- 70 CLEMENTE DE ALEJANDRIA, Paed., III, 11, 80.
- 71 De idolat., 16.
- 72 Pasión de S. Perpetua, 21.
- 73 NOVACIANO, De bono pud., 12; COMODIANO. InSt., II, 18; CIPRIANO. De lapsis, 5, 6.
- 74 LUCIANO, Epigr., 37, 38; FILOSTRATO, Vita Apollonii, I, 13.
- 75 EusEBio, Hist. ecl., V, 10, 1. Sobre el método de Alejandría, ver G. BARDY, Aux de origines de l'école d'Alexandrie, en Recherches de science religieuse, 27, 1937, p. 65.
- 76 2 Apol., 2.
- 77 HIPOLITO, Philosoph., IX, 12.
- 78 Trad. apost., 19.
- 79 Hay muy pocos estudios sobre esta cuestión. Ver no obstante G. BARDY, La conversion au christianisme, pp. 117-161.
- 80 Texto y excelente análisis en P. DE LABRIOLLE, La réaction paiénne, pp. 97-108.
- 81 Traducción y análisis en P. DE LABRIOLLE, op. cit., 94-97.
- 82 TACIANO, Orat., 29; TEOFILO, Ad autol., I, 14.
- 83 Subrayado por FRIEDLAENDER, Darstellungen..., 3, p. 226.
- 84 JUSTINO, 1 Apol., 18-19.
- 85 TERTULIANO, Ad Scapulam.
- 86 Medit., XI, 3. Cfr. EPICTETO, en ARRIANO, Dissert., IV, 7, 6; ARISTIDES, Or., 46.
- 87 EusEBIO, Hist. ecl., V, 16, 3.
- 88 Mand., IV, 9.
- 89 Ad Donat., 3.
- 90 1 Apol., 15; 2 Apol., 2, 12; TACIANO, Orat., 29.

91 IRENEO, Adv. haer., III, 4, 1; TERTULIANO, Apol., 45-46; Ad Scap., 1; MINUCIO FÉLIX, Octavio, 38z, 6; CIPRIANO, De bono pat., 3; ORIGENES, Contra Celso, III, 44.

92 JUSTINO, 1 Apol., 65, 1; MINUCIO FÉLIX, Octavio, 9, 31; LACTANCIO, De divinis institutionibus, 5, 15; Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, paed., III, 12.

93 Apol., 39.

94 Dial., 96, 2.

95 Apol., 39, 8. Ver también IGNACIO, Ad Eph., 10, 3; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, Stromata, VII, 14; 5, 14.

96 PoNCio, Vita s. Cypriani, 9; EUSEBIO, Hist. ecl., VII, 22; IX, 8.

97 Apol., 50, 13.

98 Pensamientos.

99 Apol., 50, 15.

100 EUSEBIO, Hist. ecl., II, 9, 3.

101 Martyrium, 17. Ver también Hist. ecl., IV, 13, 3; TERTULIANO, Ad Scapulam, 5.

102 EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 5, 7.

103 Dial., 18.

104 TERTULIANO, Ad Scapulam, 5.

105 In Dan., II, 38, 4.

106 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 60.

## Capítulo II

### EL ENFRENTAMIENTO CON LA CIUDAD

La imagen de Epinal que muestra a la Iglesia de los mártires soterrada en las catacumbas no traduce de ningún modo la situación real a lo largo de los dos primeros siglos, ni en Roma ni en todo el Imperio de Marco Aurelio. La presencia de la Iglesia se manifiesta de manera más bien agresiva y conquistadora: invade el terreno, se enfrenta con el público. Se impone en todas partes: en la familia, en la profesión, en la ciudad. Después de la timidez de los comienzos, pasa a la ofensiva, se afirma. Interpela a los magistrados y a los filósofos.

La proclamación de un monoteísmo militante, la novedad de la institución, el rigor de las costumbres en los adeptos, la práctica de ritos insólitos, apartados de la sociedad, despiertan sospechas y provocan calumnias. Los mismos que no prestan crédito a nada de esto son los que se hacen sus portavoces.

Al predicar una religión internacional, universal, el cristianismo choca inevitablemente con el paganismo oficial, así como con el escepticismo de los filósofos, para quienes la suerte ya estaba echada. El intruso amenazaba con derribar las estructuras establecidas o con comprometer privilegios inveterados. El enfrentamiento se endurece en el plano de la ciudad, de la opinión pública y del pensamiento.

El cristiano se encuentra con dos ciudades que lo solicitan y que se interfieren, aprende esta doble pertenencia suya. La Carta a Diogneto describe el camino de cresta que sigue el cristiano: cualquier tierra que pisa es su patria y cualquier patria, para este peregrino de lo Invisible, es tierra extranjera<sup>1</sup>.

¿Cómo vivir en un mundo en el que la estructura religiosa del cristianismo es una provocación? ¿Cómo vivir la fe sin lanzar un desafío contra las creencias y los ritos tradicionales del hogar, de la calle, de la ciudad? ¿Cómo decir que se pertenece a otra ciudad, sin verse acusado de deserción y amenazado de ostracismo? Si bien se piensa, la vida cotidiana estaba cargada de problemas y dificultades.

#### El encuentro con la ciudad antigua

Al contrario que los judíos, los cristianos se integran en la ciudad. Se niegan a ser una raza aparte o a vivir como emigrados. Nada los distingue de sus conciudadanos, ni su lengua, ni su manera de vestir, ni sus costumbres<sup>2</sup>. No hay ghetto. Todo lo más, en la calle, el pagano puede notar la sencillez de su comportamiento y, en cuanto a la mujer cristiana, la ausencia de perifollos, la simplicidad de sus ropas, la discreción de su arreglo personal.

En los primeros momentos, la Iglesia participa de los privilegios que el Estado concede a la Sinagoga y a la religión judía, una religión extranjera, no integrada en el panteón romano. Las primeras persecuciones contra los cristianos de las que nos habla Suetonio parecen confundir a «los discípulos de Crestos» con los judíos. Los

motivos para acusarlos son idénticos a los que se aducían contra el judaísmo: ateísmo, exclusivismo, odio a la humanidad<sup>3</sup>.

Pero a partir del momento en que el equívoco se deshace, los cristianos se encuentran cara a cara con el Imperio. Su monoteísmo impermeable a todo sincretismo, no limitado a una raza como el judaísmo, pretendía extenderse hasta alcanzar las dimensiones del mundo habitado, como la religión romana. ¿Cómo instalarse en una ciudad en la que el sitio estaba ocupado por una religión de Estado? ¿Cómo limitar a las fronteras del Imperio y a sus instituciones un Evangelio que por su misma naturaleza las desborda?

La religión romana estaba totalmente abierta a las aportaciones exteriores, dispuesta a otorgar carta de naturaleza a las divinidades extranjeras de los países conquistados, pero era fundamentalmente hermética a toda evolución espiritual. Sustraerse a sus ritos significaba faltar al patriotismo, a la ciudad.

El enfrentamiento era tanto menos evitable cuanto que la intervención imperial acentuaba el proceso hacia la unidad política y hacia la centralización administrativa<sup>4</sup>. El cristianismo se presenta como un fermento perturbador y refractario. Hacer frente a la religión era hacer frente al Estado y, por consiguiente, era ser revolucionario. No hay que olvidar que algunas sectas cristianas, como el montanismo, atacan al poder y provocan a la justicia hasta en el mismo pretorio.

Los primeros roces, los primeros encontronazos aparecen en las relaciones diarias habituales, en las que el paganismo empapa la trama de la vida familiar, profesional y cívica, donde el hombre está enteramente inserto en la ciudad, con sus bienes, sus pensamientos e incluso con su conciencia<sup>5</sup>. Es imposible dar un paso sin encontrarse con una divinidad. El cristiano tiene una experiencia cotidiana de lo difícil de su postura: está al margen de la sociedad, es un emigrado del interior.

La prueba empieza ya en el hogar. La conversión de un miembro de la familia plantea casos de conciencia y puede llegar a ser un drama. El cristiano se ve prisionero de las divinidades paganas hasta en su mismo interior: las divinidades lo acechan, lo cercan, desde el umbral de la casa en la que arde una lámpara hasta los montantes de las puertas donde florecen los laureles<sup>6</sup>. ¿Cómo tolerarlas, cómo no transigir?

¿Cómo puede, una mujer que se convierte, sustraerse al sacrificio que ofrece el padre de familia con la punta de la toga sobre su cabeza, en el ara del hogar, ante los hijos y los sirvientes?7. Tiene que respirar el humo del incienso al comienzo del nuevo año y en el primer día de cada mes8. Si quiere asistir a una reunión litúrgica, levanta objeciones y sospechas. Una inscripción expresa su desgarramiento: Pagana entre los paganos, fiel entre los fieles 9.

Tertuliano nos cuenta con una punta de humor la aventura divertida de un marido celoso. No podía oír el trotecillo de un ratón sin sospechar que su mujer le era infiel. De pronto, ve que cambia de conducta y teme que se haya convertido. Entonces prefiere que se busque un amante antes que saber que se ha hecho cristiana10.

Los problemas surgen en todo momento, en la casa, en las calles, en el mercado, donde se venden carnes sacrificadas a los ídolos, en la asamblea. El nacimiento de un hijo, la imposición de la toga blanca, el noviazgo, las bodas, todo esto lleva consigo gestos de culto.

El maestro y el alumno no pueden esquivar la mitología. El escolar aprendía a leer en las listas de nombres de las divinidades. Se va educando acompañado por poetas como Homero, que son «un veneno», como dice Tertuliano, tanto para la fe como para la moral. El maestro explica las tres fuerzas de la religión antigua, enseñada por Varrón11. Dos siglos más tarde, todavía Basilio en su célebre Tratado de la lectura y de los autores profanos, se esfuerza en una labor de criba e interpreta a los poetas a la luz del Evangelio. La Didascalia12pide a los cristianos «que se abstengan totalmente de los libros paganos».

El profesor consagra a Minerva, patrona de las escuelas, el primer dinero que recibe de un alumno cristiano. La enseñanza de la literatura es una continua tortura para la conciencia del maestro cristiano, sobre todo si es un recién convertido. El fiel obedece cuando la Iglesia le permite estudiar los autores paganos, pero tiende a desobedecer cuando le prohíbe enseñarlos. La Iglesia oscila entre la tolerancia y la repulsa.

En la calle, el cristiano, sea ciudadano romano o no, ha de descubrirse ante los templos y las estatuas. ¿Cómo no hacerlo sin despertar sospechas, cómo someterse a esto sin que parezca debilidad? Si se trata de un cristiano comerciante y pide un préstamo de dinero, el



pretor le exige un juramento en nombre de los dioses. ¿Puede, debe decir que no?

Si es escultor o dorador, ¿cómo no sacar provecho de su oficio o de su arte, que es con lo que se gana la vida, fabricando ídolos o trabajando para un templo? Si acepta un cargo público, es de rigor hacer un sacrificio. Si se enrola en el ejército, ¿cómo sustraerse al juramento y a los ritos que lleva consigo el servicio militar?

En Cartago, en un desfile militar, todos los soldados llevaban en la cabeza una corona en honor de los dioses. Uno sólo de ellos la llevaba en la mano. Es cristiano. Se le detiene, se le interroga. «Soy cristiano y eso me está prohibido». Gran conmoción en la unidad. Es el acontecimiento del día. La reacción se enciende. Incluso los cristianos timoratos censuran ese gesto: ¡Qué atolondrado, qué temerario!<sup>13</sup> ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? El cristiano choca con la ciudad.

Una simple omisión puede provocar un drama. En las ciudades de Bitinia, el problema que Plinio plantea al emperador parece que surgió del descontento de los paganos, artesanos, comerciantes y sacerdotes que vivían del culto y veían que se cegaban las fuentes de sus ganancias. Muchas veces las denuncias provienen de los vendedores de animales, a quienes ya no se les compran víctimas para los sacrificios, o de otros intereses lesionados. La vida cívica entera estaba penetrada de religión. «Ningún acto de la ciudad se llevaba a cabo sin recurrir a los dioses; hasta tal punto el elemento religión formaba cuerpo con el orden civil que, por regla general, los sacerdotes no eran más que magistrados del Estado, elegidos temporalmente por las mismas asambleas que los demás funcionarios»<sup>14</sup>. Plinio se felicita por haber sido admitido en el colegio de los augures, como si hubiera ingresado en una academia<sup>15</sup>.

Los emperadores, como Marco Aurelio, no llevaban nunca su escepticismo hasta el punto de renunciar a sus funciones rituales. Sacrificaban, sin ninguna preocupación por ahorrar, innumerables rebaños. Amiano Marcelino refiere la burlesca petición puesta en boca de los bueyes y dirigida al emperador filósofo:

Recriminación de los bueyes blancos a César.

¡Si vences, estamos perdidos!<sup>16</sup>.

Ni la indiferencia religiosa ni el escepticismo son obstáculo alguno para que griegos y latinos «se atengan a la disciplina de los

antepasados, honren a los dioses que han adorado y que les han sido familiares desde su juventud»<sup>17</sup>. El pagano Cecilio, en el Octavio, ve en la religión una institución universal «común a todas las provincias, a las ciudades y a los imperios».

Cada ciudad tenía sus fiestas, que se celebraban con gran fasto. ¿Cómo podía el cristiano sustraerse a ellas? ¿Cómo negarse a gestos de piedad elemental casi maquinales, pero con los que uno se hacía solidario de un largo pasado?<sup>18</sup>.

Tertuliano<sup>19</sup> ha pintado a lo vivo las dificultades del cristiano, solidario de la vida de la ciudad con sus celebraciones y sus festejos, que hieren el sentido moral y las convicciones religiosas. ¿Podemos tomar parte con los paganos en esas fiestas, en esas comidas, en esas diversiones? El día en que se veneraba a la diosa patrona de la corporación, sus devotos, con el capazo lleno de vituallas, iban en peregrinación a su santuario. Se comía, se cantaba, se bailaba; con la ayuda del vino, la temperatura subía, el comportamiento y las palabras bajaban. Los alegres compadres se desean tantos años de vida como vasos vacían<sup>20</sup>. Procuran asegurarse una buena longevidad. Por la tarde todos vuelven a casa dando trompicones, achispados. Y los mirones se ponen en las puertas de las casas para ver pasar esa procesión.

En Roma, los días festivos de origen y de inspiración religiosa —aunque uno y otra están con frecuencia olvidados— son más de la mitad del año. En tiempos de Trajano, hay un día laborable por cada dos días festivos<sup>21</sup>. Era de esta forma como Roma dominaba a la masa. Pero cada día festivo aislaba al cristiano y le hacía sentirse como desplazado.

Las fiestas estaban en todo el Imperio sembradas de ceremonias y de espectáculos<sup>22</sup>. «Los juegos eran la marca esencial de la fiesta; eran, por así decir, obligatorios». Los juegos del circo proliferaban de apuestas, tan populares como las quinielas de hoy y, en medio del hervidero de la masa, ofrecían mil ocasiones para la aventura. Las pantomimas de la época representaban el Festin de Thyeste<sup>23</sup>, que había deleitado los sentidos y había puesto a las mujeres en trance, antes de ser una fuente de inspiración para las acusaciones contra los cristianos. El teatro era una mezcla de vodevil y de music-hall; ponía en escena a maridos engañados y ménages trois<sup>24</sup>. Las actrices hacía

striptease hasta el desnudo integral. Una inscripción contemporánea encontrada en Hipona la Real nos ha conservado el título de una obra de teatro que debió hacer furor: El marido cornudo<sup>25</sup>. ¿Podía un cristiano frecuentar y aplaudir un espectáculo que era una bofetada contra la moral más elemental y hacía enrojecer incluso al mismo Marcial?<sup>26</sup> ¿Cómo mirarlo con repugnancia sin llamar la atención?

Los juegos del anfiteatro ofrecían a la masa desencadenada el pasto de matanzas feroces y de sacrificios humanos que nos estremecen. «El hombre se saciaba con sangre de hombre»<sup>27</sup>. Y allí, entre condenados de derecho común, hermanos y hermanas: Ignacio en Roma, Potino, Atala, Blandina en Lyon, Felicidad, Perpetua en Cartago, son arrojados como pasto a los leones y a la ferocidad de una muchedumbre antropófaga. El heroísmo de los mártires servía de espectáculo en las celebraciones paganas.

La Iglesia tendrá que emprender no chica tarea arremetiendo contra la pasión del teatro y del circo<sup>28</sup>. Hubo fieles que abandonaron la comunidad para tornar sin remordimientos a esas diversiones. Todavía en tiempos de Agustín, ciertos días la iglesia está vacía, porque los fieles han ido a ver los mimos o las carreras de carros. Y el obispo confiesa, con una humildad no exenta de un cierto humor: «En otros tiempos, también nosotros éramos lo bastante estúpidos para ir a coger sitio; ¿qué os creéis? ¿Cuántos futuros cristianos no estarán ahora allí sentados? ¿Quién sabe? ¿Cuántos futuros obispos?»<sup>29</sup>.

Junto con la música, la comedia y la danza, el siglo II conoce una intensa actividad artística. Arquitectos y artesanos, venidos de Grecia, hacen fortuna vulgarizando, incluso en casas modestas, las obras de arte de la plástica helénica<sup>30</sup>. Pero los cristianos son casi tan reservados ante el culto a la belleza como ante los ídolos; por lo demás, ambos van juntos y unos mismos artistas consagran su talento a uno y otro.

Taciano e incluso su maestro Justino no muestran hacia el arte la comprensión que muestran hacia la filosofía. Ninguno de los dos relacionan la ética con la estética. La salvación no nos ha venido de ningún hermoso Apolo, sino del «Hombre sin belleza»<sup>31</sup>. A sus ojos, arte y artistas son cómplices de la idolatría, a la cual sirven y la propagan; elevan estatuas a Safo y a las cortesanas célebres<sup>32</sup>. No es extraño, dice Justino bien informado, cuando es sabido que violan a sus

modelos<sup>33</sup>. ¿Podría una virgen cristiana detener su mirada sin enrojecer en un arte que exalta las formas del cuerpo y celebra la volutuosidad?

Por encima de los ritos de la familia y de la ciudad, Augusto había instaurado el culto al Imperio, encarnado en la persona del emperador<sup>34</sup>. El culto a Roma y al emperador era, en la época de los Antoninos, la forma suprema de la religión pública, la expresión de la lealtad hacia el Imperio. En Oriente, la apoteosis imperial es la más popular de las exportaciones romanas. Y en el culto al César es donde se van a estrellar cristianos y mártires, porque identifica convicción religiosa y lealtad política<sup>35</sup>; no era más que una fachada detrás de la cual se movían los dioses del Panteón.

El procónsul de Asia, pide a Policarpo: «Jura por la fortuna de César, vuélvete atrás; grita: ¡Abajo los ateos!»<sup>36</sup>. La divinización de César chocaba contra la conciencia cristiana, que reserva la adoración para el verdadero Dios y para su Señor. Por eso, Policarpo, «con mirada firme, contempla a la muchedumbre de los paganos impíos que cubrían el graderío del estadio, la señala con la mano, suspira, levanta los ojos al cielo y dice: ¡Abajo los ateos!».

Los choques, y más adelante la persecución, van siendo más graves a medida que el Imperio recela una amenaza, ve que surge una oposición a patricios y filósofos, a su estructura y a su orden inmutable. El hecho de la existencia del cristianismo exigía del Imperio imaginación y flexibilidad. La burocracia romana, recelosa y conservadora, se muestra incapaz de estar a la altura de las circunstancias. El choque se hace inevitable; la persecución, endémica y local en tiempo de los Antoninos, se extiende a la par que aumenta la amenaza.

La persecución sangrienta de un emperador sádico, Nerón, primer encuentro a cara descubierta entre la Iglesia y el Imperio, pesa en adelante sobre sus relaciones y da lugar a una desconfianza recíproca. Los cristianos se sienten vigilados, bajo sospecha. En Roma sus nombres figuran en los registros de la policía junto con el de los dueños de tugurios, los rufianes y los ladrones de los baños<sup>37</sup>: un incidente cualquiera o cualquier rencor bastan para que no se les deje tranquilos.

Un cristiano de Roma, Ptolomeo, es detenido por la denuncia de un marido cuya mujer se ha convertido, y no por la denuncia del prefecto. El centurión, oficial de las cohortes urbanas, que son el cuerpo de policía de Roma, actúa por propia iniciativa e impone la prisión preventiva<sup>38</sup>. Esta jurisdicción es de gran eficacia, pues ha sido instituida para actuar rápidamente y llevar ante un tribunal de excepción a todos los agitadores, a los adeptos de religiones ilícitas<sup>39</sup>. Va a ser una grave amenaza para los cristianos.

En los momentos difíciles, se llegará hasta provocar un incidente o a descubrir una conspiración imaginaria. Lo importante es llamar la atención sobre la secta cristiana y tenerla con el alma en viló. Así pues, la situación de las comunidades es precaria; se encuentran a merced de la autoridad y de la masa.

En Roma cualquier religión tenía que estar autorizada por el Senado. Además, el derecho de asociación exigido para formar cualquier grupo, se obtenía por medio de un senado-consulta o por medio de una constitución imperial; sin esta autorización, las reuniones eran ilícitas y la comunidad no podía poseer bienes ni lugares de culto. Esa era la ley. La suspicacia y el miedo habían llegado a ser tales que Trajano prohibió en Asia la constitución de un colectivo de bomberos<sup>40</sup>.

Sin embargo, los fieles podían formar parte de asociaciones funerarias<sup>41</sup>, permitidas a la gente humilde para administrar la caja común, cobrar las cuotas mensuales y poseer cementerios. ¿Aprovecharon los cristianos la cobertura jurídica de estas asociaciones para poder reunirse? No lo sabemos exactamente. Pero la ley sobre los colegios autoriza a los tenuiores (la gente de condición modesta) a que se reúnan religiones causa (por motivos religiosos)<sup>42</sup>. Los emperadores no tenían miedo del pueblo, sino de las clases elevadas. La oposición les vino desde la nobleza, pues muy pronto el Evangelio penetró en las capas superiores de la sociedad, lo cual despertó las sospechas. De hecho, el Imperio practicaba la tolerancia religiosa como uno de los axiomas de su gobierno<sup>43</sup>.

Al arremeter contra el cristianismo, Roma ponía en tela de juicio su política tradicional<sup>44</sup>. Pero todo Estado autoritario está a merced de la opinión pública y de la calle, que derrumban los axiomas mejor fundados. ¿Qué crimen podría invocarse? ¿Existía el delito de

cristianismo, por el que bastaría llevar el nombre de cristiano para ser perseguido? Muchos historiadores creen que así fue, apoyándose en lo que nos dice Tertuliano<sup>45</sup>. Eusebio<sup>46</sup> habla de «nuevos edictos» que pesan sobre los cristianos. De todas formas, los gobernadores pueden invocar su deber de velar por el orden y por la seguridad pública, y no dejan de hacerlo cuando los movimientos populares hostiles a los cristianos les proporcionan el pretexto.

Hay que cuidar de no limitar las persecuciones a su aspecto jurídico. Los elementos pasionales, psicológicos, políticos, son con frecuencia determinantes<sup>47</sup>. Los cristianos viven en el Imperio como las minorías religiosas en el Imperio otomano, o como hoy en los países musulmanes. Situación siempre precaria.

A finales del siglo 1, fue suficiente que el emperador Domiciano, avejentado, sombrío, criticado por la aristocracia y por los filósofos, quisiera afirmar su autoridad, para que el cónsul Manilio Acilio Glabrio y los miembros de su familia, que eran todos cristianos, fuesen castigados por haber querido perturbar el orden y destruir el Estado<sup>48</sup>.

La rabieta de Domiciano hizo estragos incluso hasta en Asia Menor, lo cual explica los ataques del Apocalipsis contra el Estado totalitario y el culto al emperador. Un vuelco paradójico de las cosas, pues el culto a los Césares tuvo su origen en Oriente. La carta de Plinio hace todavía referencia a los alborotos que la acción imperial provocó veinte años antes.

Cuando Trajano envía un nuevo legado a Bitinia, los cristianos prosperan en Asia. Profesan abiertamente su fe. El Estado no puede reprocharles nada: pagan sus impuestos, embellecen y administran las ciudades, siempre están dispuestos a aceptar los cargos públicos. La función episcopal se transmite de padre a hijo, en algunas familias. Polícrates es el octavo de su linaje que cumple esa función<sup>49</sup>. En las ciudades prósperas, el obispo dispone de recursos financieros con frecuencia considerables. Es un personaje bien considerado. El irenarca de Esmirna, todo deferencia, hace subir a su lado en su carro a Policarpo<sup>50</sup>. Plinio el Joven, hombre de confianza del emperador, cuando es enviado a Asia encuentra cristianos por todas partes<sup>51</sup>.

Lleno de celo intempestivo, el legado empieza haciendo estragos; condena a muerte a los cristianos que dan pruebas de

obstinación. Esta actitud del legado despierta la pasión popular, las denuncias se acumulan, los arreglos de cuentas proliferan. Ante este desastre, el funcionario pierde el aliento, se espanta y recurre al emperador para cubrirse las espaldas. ¡Ya era tiempo!

La vanidad literaria de Plinio, más preocupado por pasar a la posteridad que capacitado para juzgar con independencia, nos ha valido el que poseamos la carta de Trajano<sup>52</sup>, la cual sienta jurisprudencia para lo sucesivo. El emperador, con la cabeza fría, da pruebas de un realismo lúcido. Está en la obligación de proteger las instituciones y los dioses del Estado, sin dejarse influir por sus convicciones personales ni por el fervor religioso. Las fórmulas lapidarias que emplea disimulan mal la dificultad en que se encuentra. «En materia de tal índole, no se puede, en efecto, establecer una regla fija para todos los casos. No hay que buscar a los cristianos. Si son denunciados y confiesan, entonces hay que castigarlos».

Tertuliano no encontró ninguna dificultad en percatarse de la ambigüedad del rescripto imperial. «¡Oh extraña sentencia, ilógica por necesidad! Dice que no hay que buscarlos, como si fueran inocentes, y prescribe que hay que castigarlos como si fueran criminales. Perdona y flagela, cierra los ojos y castiga. ¿Por qué exponerte tú misma a ser censurada?».

Por lo menos, el emperador liberal detiene la precipitación del legado. Rechaza las denuncias anónimas, que Plinio había aceptado, porque son un «procedimiento execrable, indigno de nuestro tiempo». Es desmentir al funcionario. Niega a la autoridad el que tome la iniciativa en la búsqueda o en la indagación, y limita sus intervenciones a las denuncias en regla<sup>53</sup>

Por muy liberal y restrictiva que sea esta disposición, el hecho es que pone a la autoridad a merced de la opinión pública, de la vox populi: El emperador no se explica acerca de la naturaleza del delito, ni señala ninguna ofensa que atente contra la moralidad. Víctima de un formulismo jurídico, defiende la letra contra el espíritu. Trajano, igual que Marco Aurelio, está harto de la obstinación de los cristianos en seguir siéndolo.

El rescripto de Trajano, que en lo sucesivo sirve de regla, pone en evidencia hasta qué punto es precaria la situación de los cristianos: están a merced de cualquier revuelo popular o de cualquier funcionario

intolerante. Tertuliano muestra fácilmente su iniquidad: «El cristiano es punible no porque es culpable, sino porque es descubierto»<sup>54</sup>. Hay funcionarios honestos, como Licinio Graniano<sup>55</sup>, que se ven perplejos para justificar la legitimidad de un procedimiento que le parece inicuo y que autoriza a los magistrados a enviar jovencitas cristianas a un lupanar.

La gesta de los mártires nos permite captar «en caliente» el enfrentamiento de la autoridad y de los cristianos. Por mucho que el procónsul quiere dar pruebas de comprensión, el diálogo con el acusado es tajante. No hablan el mismo idioma<sup>56</sup>.

—¿Queréis un aplazamiento para reflexionar?—, pregunta Saturnino a los mártires de Africa.

—Es asunto tan claro no hay nada que reflexionar<sup>57</sup>.

En el año 185, un personaje importante, Apolonio, es detenido en Roma; es un patricio letrado y filósofo<sup>58</sup>. Ha sido denunciado como cristiano por un esclavo. Presentado ante Perennis, prefecto del pretorio, se defiende con dignidad. La benevolencia del magistrado se transparenta en el interrogatorio. Se ve que desea salvarlo. Le concede un día, y después otros tres, para que reflexione. El funcionario imperial sólo le pedía que ofreciera algunos granos de incienso al genio de César. Apolonio explica lo absurdo del culto pagano: cometería una falta grave si sacrificara a los ídolos. Hasta aquí Perennis lo sigue; ¿no ha oído ya a otros filósofos desarrollar la misma tesis?

Pero Perennis no comprende absolutamente nada cuando Apolonio se niega a realizar un acto de mero formalismo, tanto más cuanto que le va en ello la vida.

—Entonces ¿tienes ganas de morir?

—Mi deseo es vivir en Cristo; el amor a la vida no me hace tener miedo a la muerte.

Perennis concluyó.

—No comprendo lo que quieres decir.

El acusado no se sorprende. La situación es trágica. El magistrado no tiene más que admiración para el acusado. Desearía absolverlo. Pero no puede. Los decretos se oponen a ello. El Imperio no comprende, ni admite la afirmación de una libertad interior, de la autonomía de la conciencia que pone fronteras a los imperios del



mundo, en nombre de la soberanía de Dios. Al final, Perennis pronuncia la sentencia de muerte a regañadientes.

El problema religioso se complica con un problema político que el filósofo Celso pone en evidencia. Los cristianos son acusados de conspirar contra el Estado, de oponerse a sus estructuras. Lejos de ser una fuerza conservadora, como le echan en cara los socialistas y anarquistas de hoy, en tiempos de los Antoninos el cristianismo se presenta como revolucionario. Pone en tela de juicio la legislación y las instituciones de la ciudad. Los cristianos se ponen al margen de la sociedad.

Es una acusación grave, en un momento en el que los bárbaros están a la puerta en las orillas del Rin y del Danubio, en la que los persas atacan en Oriente. Hay que defender el Imperio, pero también hay que preservar el patrimonio de la cultura y de la civilización contra la destrucción<sup>59</sup>.

Pero los cristianos no defienden esos mismos valores; no se confunden con el Imperio romano; no pueden ni quieren identificar su historia con la del Imperio; el mensaje de los cristianos es más vasto y más duradero que los imperios y las civilizaciones, que se construyen y se destruyen. A esta actitud el Estado romano la califica de indiferencia, y de incivismo, porque la religión oficial forma una sola cosa con la ciudad. Dos concepciones inconciliables se enfrentan: una conciencia política, encarnada por el emperador y que quiere imponerse a todos en todos los aspectos, y una conciencia moral personal, que rechaza una religión política en la que el alma queda excluida y que se niega a admitir el culto a los dioses.

La acusación de ateísmo, sinónimo de apostasía de la religión, es desde ese momento el señuelo que basta agitar para sublevar a las masas y ver cerradas las puertas de la buena sociedad<sup>60</sup>. Se necesita tener la grandeza, la valentía y la libertad de Justino para responder a la acusación de los paganos: «Somos los ateos de vuestras divinidades»<sup>61</sup>. Separa cuidadosamente religión y lealtad, rechazando la primera y afirmando la segunda.

Desde Justino a la Ciudad de Dios sería inútil buscar en los cristianos de la Antigüedad una simpatía y ni siquiera una voluntad de comprender el interior del paganismo. Lo rechazan en bloque. Ni Tertuliano ni Agustín se preguntan si, más allá de las manifestaciones

chocantes o imperfectas, no se expresará una aspiración auténtica o un valor religioso.

Con respecto al Estado, desde san Pablo los cristianos preconizan una lealtad sin quiebra, salvo algunos casos de resistencia muy aislados. Las persecuciones endémicas del siglo II no llegan a modificar esta actitud. Los apologistas defienden la causa del Evangelio con sus escritos ante los emperadores, convencidos —u obstinados en estar convencidos— de que éstos están de buena fe.

Afirman que los cristianos profesan, en cuanto ciudadanos, obediencia y lealtad al Estado. Tan grande es la admiración que tienen por el Imperio, que se lamentan de las persecuciones a que son sometidos. Melitón de Sardes considera que «la Iglesia es la hermana de leche del Imperio»<sup>62</sup>. Atenágoras<sup>63</sup> celebra la solidaridad que une en adelante los destinos de Roma y de la Iglesia, la paz romana y la paz cristiana. Hermoso entusiasmo de un cristianismo joven, emprendedor, que navega viento en popa. El siglo II se encargará de desengañarlo.

#### Las acusaciones de la calle<sup>64</sup>

En una Roma pragmática, más supersticiosa que religiosa, donde los emperadores no son unos fanáticos, el peligro que amenaza a los cristianos está en la calle, pues la opinión pública juega un papel considerable en la Roma imperial, como contrapeso de su autoritarismo.

Ordinariamente, el pueblo no es ni intolerante ni fanático. Le interesa más un astrólogo que un pontífice. El comerciante le pregunta acerca de sus negocios, el novio le pregunta para saber el día fasto para la fecha de su matrimonio. La astrología practicada por griegos, asiáticos o egipcios, está prohibida pero tolerada, y duramente gravada de impuestos. Pero eso no importa, pues los clientes llenan la antesala. Agustín mismo confesará que consultó a un astrólogo<sup>65</sup>

El hombre de la calle, sensible ante la astrología y la magia, se entusiasma poco con un Evangelio que exige un cambio tan grande de vida: lo cede generosamente a otros. Por todo esto, ordinariamente los cristianos no son molestados. Pero cuando se siente amenazada por algún acontecimiento, o sucede alguna catástrofe, la opinión pública se desencadena. A su manera, el rescripto de Trajano es un freno contra la vindicta popular, anónima y descontrolada.

Ya puede el cristiano vivir como todo el mundo, frecuentar las termas y las basílicas, ejercer los mismos oficios que los demás, que siempre hará las cosas con ciertos matices, incluso a veces actuará con reservas. Hay una parte de su vida que no está clara, que extraña. Su fe es tachada de fanatismo, su irradiación es proselitismo, su rectitud es reproche.

El pueblo acaba por notar que ha habido un cambio. La mujer evita los atuendos llamativos, el marido ya no jura por Baco o por Hércules<sup>66</sup>. Incluso el hecho de pagar los impuestos es sospechoso: «Nos quiere dar una lección», dicen esos mediterráneos. Se sabe que los cristianos son escrupulosos en cuanto a los pesos y las medidas<sup>67</sup>. Su honestidad misma es la que se revuelve contra ellos o los señala a la atención pública.

El pueblo ama a quienes se le parece y recela de quien se distingue o se aísla. Sospecha que haya en esa conducta desprecio o disimulo. Empiezan las habladurías; la ayuda que se prestan los cristianos es extraña, la fraternidad entre amos y esclavos se hace dudosa, incomprensible para un espíritu cultivado: ¿Cómo se puede confraternizar con gentes simples, ignorantes y sin letras? Tertuliano nos ha conservado, incluso con nombres concretos, algunas de estas habladurías que circulan en Cartago:

«Es un buen hombre ese Gayo Sexto, ¡lástima que sea cristiano!». Otro personaje dice: «Estoy verdaderamente sorprendido de que Lucio Ticio, un hombre tan inteligente, se haya hecho cristiano de repente». Y Tertuliano apostilla: «No se le ocurre preguntarse si Gayo es buen hombre y Lucio es inteligente precisamente porque son cristianos; si no se han hecho cristianos porque el uno es un buen hombre y el otro es inteligente»<sup>68</sup>.

En la escuela de los pajes imperiales hay un alumno, Alexameno, que es cristiano. Sus compañeros se burlan de él y dibujan en la pared un asno crucificado, con una inscripción: ¡Alexameno adora a su dios!

«Pintada» que se conservaba (hoy está en el Museo Kirchner) en una de las paredes del Pedagogium (la Escuela de los pajes que entraban al servicio del Emperador). En este dibujo elemental, se ve a un hombre rezando ante un crucificado con cabeza de asno. La leyenda dice, con letras muy toscas: «Alexameno adora a su dios». Ese

Alexameno era un cristiano que frecuentaba la Escuela de los pajes y sus compañeros de clase no cristianos se burlaban de él, dejando en esta «pintada» plasmada esa burla, que era una de las que corrían entre los gentiles.

El joven cristiano, con valentía, responde escribiendo también: ¡Alexameno fiel!69. Esta «pintada» fue descubierta en el Palatino, en el Pedagogium del palacio de Nerón, y se conserva en Roma en el museo Kirchner70. No se puede saber cuántas veces, en circunstancias diversas, se repetirá este diálogo en todas las esferas de la sociedad, donde paganos y cristianos vivían codo con codo71 .

Incluso las ausencias son espiadas. Los cristianos evitan todas las fiestas religiosas, ¡y bien sabe Zeus si las hay a lo largo del año! Se aparta del teatro, de los juegos del circo, lo cual parece inverosímil a los romanos y a los africanos que tienen un gusto inveterado por el espectáculo72.

La sospecha se agrava cuando empiezan los chismes ambiguos sobre las reuniones cristianas; las reuniones reservadas a los iniciados parecen turbias. Es cosa de siempre el que los cultos secretos hayan dado lugar a calumnias. No se ha olvidado del escándalo de las Bacanales. Cuando alguien se oculta es que tiene algo que ocultar, dice el pueblo. Circulan los cotilleos más inverosímiles, las acusaciones están calcadas de la imagen de la sociedad que las hace, es una proyección sobre los cristianos de sus propios vicios. Frontón, que es los oídos del emperador, se burla de todo ello y lo va repitiendo73. Los apologistas, antes de ponerse a refutarlas, refieren esas calumnias74.

La celebración eucarística, en la que el obispo dice: Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre, es presentada como un rito caníbal: los cristianos inmolan un niño —se dice— como en el festín de Thyeste. Todos los apologistas se sienten obligados a salir al paso de estas falsedades que corren de ciudad en ciudad a lo largo del siglo II75.

Las reuniones de la comunidad, en las que los cristianos se llaman «hermanos», «hermanas» y se dan el beso de la paz, se prestan a las peores interpretaciones. Y pasan por ser encuentros licenciosos76. Para la canalla es difícil creer en la virtud, al libertino le es difícil reconocer que hay hombres y mujeres castos. De ahí a tachar el celibato voluntario de incivismo o de desviación, no hay más que un

paso, que se da con frecuencia<sup>77</sup>. El buen sentido se da cuenta de que en todo ello hay exageración, pero socarronamente dice: «No hay humo sin fuego».

Pero ese mismo pueblo deja de reír y de burlarse cuando sus intereses son lesionados. ¡Podríamos imaginar el revuelo de los pasteleros si la Iglesia suprimiera las Primeras Comuniones! Pues de ese mismo estilo fueron las denuncias a las que se refiere Plinio.

Por lo demás, son contradictorias. A unos se les reprocha la prosperidad, a otros la desidia<sup>78</sup>. Para un cristiano es igualmente peligroso apartarse de los negocios que prosperar en ellos. El éxito, el bienestar, la consideración exponen a los cristianos de Lyon a la denuncia pública. Basta con que el pueblo, como un niño dócil, sea puesto en movimiento por agitadores profesionales, viajeros de la calumnia, para que la turba exija rehenes.

En Lyon, el año 177, la policía busca a aquellos que la masa señala<sup>79</sup>. El tribuno de la cohorte XIII, en ausencia del legado, y la autoridad local no tienen nada que ver con la persecución: ésta proviene de un impulso popular. Los magistrados no hacen más que ejecutar, instruyen las causas, prescinden del rescripto de Trajano. En Esmirna, por la misma época, el anciano obispo es denunciado por el pueblo, que grita: «¡Que se busque a Policarpo!»<sup>80</sup>.

Los paganos están prontos para la calumnia, pero los cristianos, más agresivos, tienen una réplica mordaz. Basta con leer a Tertuliano, las imprecaciones de los Oráculos sibilinos<sup>81</sup> o la literatura apocalíptica de la época para encontrar la efervescencia mística, la amenaza de catástrofes, hasta alcanzar la exageración y la desmedida.

¡Oh Roma! tú llorarás  
despojada de tu laticlavia,  
vestida con ropas de duelo,  
roh reina orgullosa  
hija del viejo Lacio!  
Azotes, guerras, invasiones, hambres,  
anuncian la revancha  
que Dios prepara a sus elegidos<sup>82</sup>.

Estos cristianos apocalípticos interpretan al pie de la letra las amenazas del Apocalipsis de San Juan. Profetizan el fin del mundo y anuncian esta conflagración general como una gran fogata.

Existen los exaltados y existen los mal convertidos. Las sectas escapan con frecuencia al control de la Iglesia y en ésta no siempre la atmósfera es sana y algunas costumbres irreprochables. La masa no hace distinciones, sino que generaliza y mezcla a cristianos con gnósticos y montanistas en una reprobación global. Los paganos se asustan y contratacan. Todo ello es como un pugilato de amenazas y de profecías de desgracias.

La religión popular está hecha de superstición y de pragmatismo. Lo que le pide a los dioses es: bienes temporales, salud, paz, victoria<sup>83</sup>. Surge una amenaza, por ejemplo: ¿Están los bárbaros ya en las puertas? Entonces el pueblo piensa que los dioses están enfurruñados. La autoridad se endurece, la gente se acalora y las acusaciones se disparan: «los cristianos nos traen el cenizo...<sup>84</sup>. Nos han echado mal de ojo, son unos gafes». Reproche grave en una época que siente terror por las brujas, en la que el pueblo se espanta de los maleficios, de los hechizos y de los filtros<sup>85</sup>. En Lyon, los paganos la emprenden contra Potino, creyendo que así aplacan a los dioses<sup>86</sup>.

Las detenciones y persecuciones están en relación directa con las amenazas que gravitan sobre el Imperio. Y los dioses saben los cataclismos que se desencadenaron durante el reinado de Marco Aurelio<sup>87</sup>. En el año 162, los soldados trajeron desde Asia la más grave de las epidemias de la Antigüedad. Poco después, los germanos invaden el Imperio, atraviesan el Danubio y penetran en Italia y en Grecia. En el año 167, se declara la peste en Roma. La terrible inundación del Tíber es causa de un auténtico exterminio. Tiempos apocalípticos y de terror.

El emperador y los sacerdotes asedian los templos y sacrifican rebaños<sup>88</sup>. La muchedumbre se apretuja; se busca con la vista a los ausentes; los cristianos no han acudido. ¿Dónde están?

Sequía, malas cosechas, hambre, se multiplican. El pueblo se figura que los dioses están desencadenados. Hacen falta culpables. El cristiano es «el pelagatos, el sarnoso del que todo el mal procede», así lo designa la vindicta popular. Tertuliano describe el ambiente: ¿Que el Nilo se desborda? ¿Que la sequía pone en peligro la cosecha? ¿Que la tierra tiembla? ¿Que la peste se declara en Africa o en Esmirna?, inmediatamente se grita: ¡Abajo los ateos! ¡Cristianos al león!<sup>89</sup>. Si por

acaso los cristianos están viendo estas manifestaciones, su sonrisa divertida e irónica los traiciona y los denuncia<sup>90</sup>.

El furor popular se impone a los magistrados, que se esfuerzan en vano por mantener el orden y respetar la legalidad. El pueblo se vuelca sobre los cristianos, casi por impulso propio, con piedras y antorchas; profana los cementerios cristianos<sup>91</sup>, como en los tiempos de la guerra civil de España, y hasta los más graves de los crímenes quedan impunes<sup>92</sup>.

Durante siglos los fieles de Cristo siguen siendo tenidos por responsables de las desgracias del Imperio<sup>93</sup>. Celso y Apuleyo afirman que el progreso del cristianismo debilita al Estado. Los dioses habían hecho la grandeza de Roma y ellos solos podían mantenerla o restablecerla. Agustín<sup>94</sup>, en la Ciudad de Dios, se verá obligado a emprender la defensa de los cristianos, a la caída de Roma en el año 440, pues los paganos que quedan los acusan de haber desencadenado la ira de los dioses; esto muestra hasta qué profundidad habían llegado las raíces de este sentimiento en el alma pagana.

El asalto de la inteligencia<sup>95</sup>.

Las Homilías clementinas<sup>96</sup>, colección muchas veces retocada durante los primeros siglos, cuentan una escena que parece pintada del natural. Es la historia de una conversión, resultado de la búsqueda de la verdad, durante un viaje. Un ciudadano romano, Clemente, oye la buena nueva en Roma. Decide ir a Palestina. Se embarca, pero los vientos contrarios lo llevan a Alejandría. Aquí vive Bernabé, discípulo de Pablo, y se encuentra con él. El Apóstol, en esta ciudad de la inteligencia, expone al público las verdades cristianas en un lenguaje sencillo y directo. La muchedumbre las acoge con fervor.

Pero he aquí que llegan filósofos hinchados de ciencia profana. Intentan desconcertar al predicador a base de grandes argumentos, pero Bernabé no se deja arrastrar por su juego, sino que desarrolla su mensaje y presenta testigos que confirman lo que dice. El Clemente de nuestra historia, conquistado, acude en ayuda del Apóstol e increpa a los filósofos. La muchedumbre se divide en dos bandos.

Podemos imaginar a ese mismo Clemente, después de esta primera confrontación en la ciudad de Alejandría, continuar informándose, esforzarse por ver con mayor claridad, en un momento

en el que Basílides, Isidoro, Valentín, Carpócrates, agrupan cenáculos ante los cuales exponen sus elucubraciones acerca de la caída del alma y su liberación por medio del conocimiento, o gnosis, que ellos ofrecen.

Estos mismos cenáculos se instalan en Roma, donde uno tras otro Valentín, Marción, Apeles y Rhodon coinciden, pero se separan «por desacuerdos entre ellos, pues sostienen opiniones inconciliables»<sup>97</sup>. Todos sienten repugnancia hacia la autoridad y la organización jerárquica. En Roma, que es poco dada al misticismo y a la filosofía, más que en ninguna otra parte hay gran desconfianza por parte de los fieles hacia los especulativos y los bullidores de ideas, «los sencillos y los ignorantes se extrañan de la exégesis atrevida y de las interpretaciones exageradas de los recién llegados»<sup>98</sup>. Bastantes fueron, seducidos, pero la gran mayoría resistió frente a esta nueva enseñanza.

La audacia doctrinal va con frecuencia emparejada con la audacia moral. Simón el Mago tiene a su lado a una prostituta retirada. Marción, según dice Tertuliano, fue condenado en Oriente por una falta contra la moral, antes de ir a Roma a enturbiar la fe<sup>99</sup>. La inclinación hacia las admiradoras jóvenes y ricas, «curas de alma fructíferas y dulces al mismo tiempo»<sup>100</sup> perdió a más de uno. Un tal Marcos se aprovechó de la hospitalidad de un diácono de Asia para abusar de su mujer, de rara belleza y a la que a partir de entonces llevaba consigo a todas partes, con gran escándalo de las Iglesias<sup>101</sup>. En Cartago, Hermógenes, dado a la gnosis, pintor y amante de sus modelos, mezcla el perfume de las mujeres con las reminiscencias de la filosofía griega<sup>102</sup>.

El gnosticismo, con sus múltiples ramificaciones desde Asia a Egipto y desde Cartago a Lyon pasando por Roma<sup>103</sup>, es la primera herejía que amenaza a la Iglesia y obliga a que el cristianismo tome conciencia de sí mismo, de la unidad y coherencia de su mensaje y de su fe. El buen sentido y la prudencia acaban por triunfar.

La afluencia de medio-sabios y de medio-convertidos, amenaza con contaminar la verdad evangélica con extrañas elucubraciones, pero la efervescencia intelectual que por todas partes surge en la Iglesia, en las comunidades procedentes tanto del judaísmo como del paganismo,



es ante todo una voluntad de conocer y de comprender: es intento antes de convertirse en tentación.

La gnosis, o conocimiento verdadero, es la cristianización del helenismo, la pseudo-gnosis es la helenización del cristianismo<sup>104</sup>. En vez de servir de conocimiento del Evangelio, los gnósticos alejandrinos, sirios o asiáticos, como Valentín o Marción, se precipitan en el mensaje cristiano para desviarlo hacia sus propias elucubraciones, vaciándolo así de su sustancia.

Las diferentes escuelas gnósticas oponen, de maneras distintas, al misterio abismal e impenetrable de Dios, la caída y la miseria del hombre. Entre el Creador y su obra, conciben como una cascada de intermediarios o de eones que aceleran la caída y la explican. La misión del Logos no puede ser una verdadera encarnación —pues correría el riesgo de contaminarse Él también—, sino que ha de ser la manifestación del Arquetipo y el retorno del hombre caído, despojado de la materia, a su estado primitivo e inamisible de espíritu finalmente liberado. Todos éstos son temas que recogerá el romanticismo del siglo XIX<sup>105</sup>

Esta visión pesimista de la creación y del hombre, inspirada en el pensamiento griego e incompatible con los datos de la fe, ofrecerá por lo menos a Ireneo de Lyon la ocasión para desarrollar, como en una pintura al fresco, la economía de la salvación, primera visión cristiana de la historia del mundo.

Lo que Ireneo y los textos gnósticos recientemente encontrados nos muestran, son los rebrotes de una efervescencia incandescente, que primero ha iluminado y después ha acabado por amenazar la esencia misma del cristianismo. El pagano Celso, que presencia este enfrentamiento, no ve en ello más que división y confusión<sup>106</sup>. El cristiano de Roma o de Alejandría, al ver que maestros, escuelas e incluso iglesias están a la gresca con estas cosas, encuentran dificultades para ver claro y para resistirse a la seducción de sistemas que pretenden dar respuesta a los interrogantes de su inquietud y clarificar la confusión de esa época.

El hombre siente que sobre él pesa el yugo del destino. El dios de Aristóteles se desinteresa del mundo; el dios de los estoicos, lejos de liberar al mundo, lo esclaviza con un determinismo universal. Las religiones orientales ofrecen dioses que salvan. A esta expectación en

que está el mundo va dirigida la respuesta que Clemente de Alejandría<sup>107</sup> da a un valentiniano: «de este poder, de esta lucha de poderes, el Señor nos libra, nos da la paz: ha venido a nuestra tierra para traérnosla».

La conversión de filósofos de oficio hacia mitad del siglo II enfrenta al cristianismo con la filosofía, la fe con la cultura, Jerusalén con Atenas<sup>108</sup>. En Roma dos hombres personifican este debate: un cínico, Crescente, y un cristiano, Justino. Ambos se envuelven con mantos iguales, el manto corto, de tejido basto y de color oscuro, atributo del filósofo; pero ese manto no abriga la misma filosofía.

Por esa época la capital está plagada de filósofos de todo pelaje, venidos de todas partes del Imperio. Marco Aurelio abre Roma a todas las escuelas, ofreciendo la posibilidad de una confrontación filosófica universal. Con pensadores de renombre se mezclan filósofos de tres al cuarto, bribones, charlatanes y farsantes hirsutos y andrajosos, con los pelos en desorden, barbas en cascada y uñas de fiera, según nos dice Taciano<sup>109</sup>, que los conoció: Su suciedad es proverbial y, para muchos de ellos, esa es su filosofía.

Metidos entre la muchedumbre, se les encuentra por todas las esquinas con facha de predicadores populares, «monjes mendicantes de la Antigüedad».

«Su barba nos cuesta diez mil sextercios —decía la gente—; más barato nos saldría contratar machos cabríos»<sup>110</sup>.

A Crescente el emperador le paga seiscientas piezas de oro a título de cátedra imperial<sup>111</sup>. La línea divisoria entre unas escuelas y otras fluctúa. Es prácticamente imposible distinguir a los estoicos de los cínicos por sus razonamientos o por su propaganda<sup>112</sup>. A todos ellos se les considera como niños de pecho del Estado por las pensiones y las exenciones de que disfrutaban. Mientras más favores reciben, más aumentan sus apetencias. Ya el emperador Antonino decía con filosofía que, si fueran más desinteresados, tendrían más sabiduría<sup>113</sup>.

Marco Aurelio se rodea de filósofos. Sus maestros se convierten en sus ministros; Rústico, a quien le une tierno afecto, es prefecto del pretorio, y es quien condena a Justino. Parece ser que el emperador echó a los filósofos contra los cristianos que invaden la ciudad y, queriéndose asentar en ella, provocan controversias públicas<sup>114</sup>.

Crescente abre el fuego con Justino. Aunque pelean con armas iguales, el primero da tortazos al aire<sup>115</sup>, el segundo dice palabras de oro. El pagano enseña la filosofía de Diógenes, que profesa el desasimiento y vive de la mendicidad; pero Luciano, que tiene la lengua bien afilada, acusa a sus seguidores de acumular el oro en sus harapos<sup>116</sup>.

Crescente tiene mala fama. Taciano<sup>117</sup> le llama pederasta, siempre rodeado de efebos, habilidoso para sacar tajada de las casas ricas que frecuenta. Frente a él Justino es el hombre íntegro, acogedor y desinteresado. Su doctrina no es un negocio, sino una regla de vida. El público no se engaña: esclavos y doctos, hombres y mujeres se amontonan para escucharle y encontrar la verdad en lo que dice.

Los filósofos tanto paganos como cristianos utilizan idéntico método de enseñanza, a base de conversaciones en tono familiar, en las que un texto o un acontecimiento de la vida ordinaria proporciona el tema para hacer consideraciones doctrinales. La formación continúa por medio de una charla del maestro con el discípulo en presencia de uno o dos compañeros. La vida corriente introduce al discípulo en la comunidad cristiana, que vive la doctrina que le han enseñado.

Un debate público entre Crescente y Justino es suficiente para confundir al pagano. Frontón acude volando en ayuda de Crescente, interviniendo en pleno Senado. Justino quiere repetir el debate en presencia del emperador mismo<sup>118</sup>. Pero su rival, escaldado de la primera vez, se quita de en medio. Pertenece a esa ralea de filósofos de quienes Minucio Félix dice: «Temen enfrentarse con nosotros en público».

Habiendo sido derrotado como argumentador, Crescente se convierte en difamador y después, al final del episodio, se dedica a denunciante. El emperador, que diariamente examina su conciencia y se acusa de pecadillos, no se daba cuenta de que con Justino y los cristianos se portaba como un verdadero tirano.

Ante el prefecto de Roma, Justino está rodeado de sus discípulos, homenaje supremo para un maestro.

—¿A qué ciencia te dedicas?

—He estudiado sucesivamente todas las ciencias. He terminado por adoptar la doctrina verdadera de los cristianos<sup>119</sup>.

La enseñanza que ha asimilado y que profesa le permite enfrentarse con la muerte, temida por los filósofos, con la certidumbre de que la muerte es una aurora.

Marco Aurelio, «el santo del paganismo», es de madera distinta que Crescente, campana agrietada de la filosofía<sup>120</sup>. En su persona reúne el poder y la ciencia. Los autores cristianos Tertuliano y Melitón de Sardes, alaban «su humanidad y su filosofía»; y eso cuando no dicen de él que es el protector de los cristianos<sup>121</sup>. La objetividad exige que estas afirmaciones se miren con reservas. De nada sirve hacer cristianas a la fuerza grandes almas, como lo han hecho quienes han inventado una correspondencia entre el apóstol Pablo y Séneca. Los bustos del emperador filósofo lo representan barbudo, fino de trazos, con la mirada lejana y la barbilla retraída.

El emperador ha conocido y tratado a cristianos hasta en su mismo palacio. Lo esencial de su doctrina le es conocido. En sus Pensamientos hace alusión a los cristianos sólo para manifestarles su desprecio.

¡Qué alma la que está dispuesta, si es necesario, en cualquier momento a desligarse del cuerpo para apagarse, dispersarse o sobrevivir! Pero esta disposición tiene que ser el resultado de un juicio personal, no de una simple postura de oposición, como hacen los cristianos. Ha de ser razonada, seria, sin aparato trágico: ésta es la condición para persuadir a los demás<sup>122</sup>.

Miope por su filosofía, Marco Aurelio no ha penetrado el sentido del cristianismo. No ha captado que la muerte de cristianos como Justino o Apolonio era capaz de «persuadir a los demás», mientras que su filosofía astragante sucumbiría con él. Angustiado por la muerte, le molestan los cristianos que no la temen, porque su heroísmo, que él llama «aparato trágico» no tiene correspondencia con nada en su sistema filosófico. Para él, no es el espectáculo de lo trágico lo que persuade, sino la razón. Peguy dice que Marco Aurelio no tuvo la religión que merecía; la desgracia es que pasó a su lado sin conocerla y la condenó sin haberla comprendido bien.

Existe una incompatibilidad de hecho entre el estoicismo, tal como lo concibe el Emperador, y el cristianismo. La razón universal guía al hombre y al mundo; basta con someterse a sus leyes y a su determinismo<sup>123</sup>. Así no es posible concebir una mediación de

Jesucristo, una irrupción divina en la historia universal; no se puede admitir la pretensión que tiene el Evangelio de querer cambiar al hombre, renovarlo interiormente.

Por mucho que Marco Aurelio quiera afirmar que todos los hombres pertenecen a una misma raza<sup>124</sup>, que todos están habitados por el mismo ser divino, que reparte a cada uno sus dones, él no puede amar de verdad a los hombres ni puede tener confianza en ellos hasta el punto de influir en su conducta, porque está demasiado introvertido, demasiado sometido a la sola razón. No muestra ninguna simpatía por los cristianos, no se siente hermano de ellos<sup>125</sup>. Tanto el filósofo como el emperador se sienten en él mismo agredidos por ellos, porque han llevado la discusión a su propio terreno y se han opuesto a su norma de vida.

En vano se refiere el filósofo a «la lámpara que luce en el fondo del alma»<sup>126</sup>, pues no hay esperanza que ilumine su camino; sólo la muerte puede librarlo de la vida y del ser. Así no es posible dar acogida a la fe de los mártires que, con su muerte, proclaman la resurrección de los muertos y no solamente la inmortalidad del alma.

Frente a los gnósticos, Ireneo ve en la incorruptibilidad final de la carne la piedra de toque de la antropología cristiana, la realización de la promesa inscrita en la creación del hombre<sup>127</sup>. Negar esta verdad es negar el cristianismo.

Al mismo tiempo que es filósofo, Marco Aurelio sigue fiel a las instituciones religiosas del Imperio. Por el contrario, Luciano de Samosata es un librepensador que preanuncia a Voltaire. Este sirio helenizado, ciudadano del mundo y no del Imperio, profesa un perfecto escepticismo en vez de cualquier religión o cualquier filosofía. De la divinidad, el artista que hay en él sólo aprecia la belleza de la estatua<sup>128</sup>. Disfruta con su elegancia, como disfruta con el arte griego y su cultura. Abarca en un mismo desprecio a los constructores de sistemas, a los predicadores de la moral y a quienes prometen la felicidad. «Aprovecha el presente, pasa riéndote ante todo lo demás y no te apegues seriamente a nada». La conclusión de Menipo es digna de Cándido.

Luciano es demasiado superficial y frívolo para considerar el fondo de las cosas, pero sabe observar. Los cristianos le resultan más bien simpáticos, en la medida en que su doctrina sabotea la religión

pagana y hace la guerra a las brujas y a los taumaturgos. En ninguno de sus escritos se hace eco, como otros escritos de la época, de las acusaciones populares; nunca intenta, como sí lo intenta con los filósofos, poner en contraste la doctrina y la vida de los cristianos. Hemos visto que reconoce su sentido de la fraternidad y su espíritu de ayuda mutua.

Todo lo más que hace es echar en cara a los mártires «su suicidio pomposo y teatral»<sup>129</sup>, porque es demasiado ligero para comprender el heroísmo y la grandeza de la fe. Es un espíritu sarcástico y burlón, y su ironía es demasiado superficial para hacer un análisis del hecho cristiano y para no rechazar en una común reprobación todas las formas de la religión, la concepción misma de la fe y de lo sobrenatural.

Un amigo de Luciano, sin duda tan escéptico como «el burlón de Samosata», compuso en el año 178 la obra crítica sin duda más violenta del siglo contra el cristianismo. Palabra de verdad<sup>130</sup> es su título; fue salvada del olvido porque Orígenes la refutó setenta años más tarde.

Celso es un filósofo de oficio, alimentado de Platón, de Zenón y de Epicuro<sup>131</sup>. Su libro nos hace ver mejor que ningún otro cuáles son las dificultades para creer. ¿Puede un filósofo hacerse cristiano? ¡Pues no! Se habría sorprendido al descubrir la escuela de Alejandría una generación más tarde.

La crítica de Celso tiene las raíces plantadas en una hermenéutica que no ha perdido nada de su actualidad. El artesano, el esclavo, a quienes nada ata a la cultura, extranjero en medio de la ciudad antigua, puede vibrar con el mensaje evangélico, pero ¿qué pasa con el heredero de la civilización de Atenas y de Roma? Este último busca la luz en el pensamiento de sus filósofos. Celso juzga en nombre de las ideas que imperaban en su época, igual que el hombre de hoy habla en nombre de la ciencia, de sus métodos y de su técnica.

Celso pretende haberse informado de la literatura bíblica propiamente dicha por medio de los cristianos mismos<sup>133</sup>. Les ha interrogado y les ha hecho hablar para conocer sus convicciones. Crítica y refutación están centradas alrededor de dos puntos: la doctrina y el comportamiento de los cristianos.

De entrada, hace profesión de racionalismo y mezcla al cristianismo con la avalancha mística de las religiones orientales<sup>134</sup>. La misma idea de revelación que los cristianos comparten con los judíos le parece presuntuosa.

Judíos y cristianos me dan la impresión de un tropel de murciélagos o de hormigas que salen de su agujero, o de ranas instaladas junto a su charca, o de gusanos reunidos en un lodazal, diciendo entre ellos: «A nosotros Dios nos hace revelaciones y nos anuncia con anticipación todas las cosas; no le preocupa ninguna otra cosa del resto del mundo; deja que los cielos y la tierra den vueltas por su cuenta y no se ocupa más que de nosotros»<sup>135</sup>.

Este es el tono que emplea. Aparte esta ironía, Celso aplica a la revelación cristiana la crítica que un David Strauss ilustrará en el siglo XX. No da muestras de ninguna ciencia exegética, ni distingue entre los géneros literarios de la Biblia; utiliza un método comparativo elemental para reducir los relatos bíblicos a las leyendas paganas, a tesis platónicas torpemente expuestas, a los relatos tomados de las religiones orientales de Mitra y Osiris. Así el relato de Sodoma y Gomorra resultaría tomado de la leyenda de Faetón<sup>136</sup>; para la descripción de la torre de Babel, Moisés habría copiado el episodio de Homero sobre los Aloadas, que soñaron con subir para tomar por asalto el cielo. Todo lo que a Celso le parece admisible ya se encuentra en Platón que lo ha expuesto excelentemente<sup>137</sup>. Se diría que estamos ante la crítica racionalizada del siglo XVIII.

A continuación, Celso se mete con el Nuevo Testamento, y más particularmente con los Evangelios. La encarnación de un Dios que viene a vivir una existencia humana le parece incomprensible, por no decir absurda.

¿Qué sentido puede tener para un dios un viaje como ése? ¿Sería para saber lo que pasa entre los hombres? ¿Pero no lo sabe todo? ¿Es que, a pesar de su poder divino, es incapaz de mejorarlos sin tener que enviar a alguien corporalmente, para que lo haga?<sup>138</sup>.

Para Celso, la doctrina cristiana rompe la armonía del cosmos, «y al mismo tiempo pone patas arriba el universo». Sin llegar al pesimismo de fondo que tienen los gnósticos, Celso imagina que, «si el Dios bueno, bello, feliz, desciende hasta el hombre, somete su naturaleza inmutable a las vicisitudes humanas»<sup>139</sup>.

La incomprensión del filósofo, tarada además por su burla despectiva, no supo observar en los hombres de su tiempo el ansia, incluso la angustia, por la salvación. «Jamás fue más acuciante la necesidad de perdón, de expiación, de redención». Era la reacción existencial contra la sequedad de los cultos oficiales.

El misterio de Cristo escapa al filósofo. A propósito del nacimiento de Jesús se pone a contar cuentos de cuerpo de guardia<sup>140</sup>. Nacimiento milagroso, ministerio público, curaciones, resurrección, a todo le pasa revista y todo lo hace pedazos. Ese miserable charlatán, que no era bello, ni elocuente, ni hombre de sentido común, ¿cómo puede ser el Logos de Dios?<sup>141</sup> De manera particular sobre este punto, Orígenes, herido en el punto focal de su fe y de su devoción, reacciona de la manera más violenta y responde a los sarcasmos de Celso con pasión y con irritación<sup>142</sup>.

Para Celso, la salvación traída para sanar una humanidad herida, el sentido de un nuevo nacimiento<sup>143</sup>, de una conversión, son propiamente impensables, porque revolucionan el orden del mundo en los determinismos de su movimiento. La acogida del hijo pródigo le parece incomprensible. Para él, el hombre está determinado, «no se cambia la naturaleza de la gente». Los malos no se enmiendan ni por la fuerza ni por la mansedumbre<sup>144</sup>. La antropología cristiana, la humildad, y la contrición violentan la Weltanschauung de Celso. El dios de Celso se parece al dios de Nietzsche, el dios de la naturaleza altanera, y no el consolador de los afligidos o el dueño de los miserables<sup>145</sup>. El cristianismo le parece una doctrina bárbara para gente sin cultura, que desprecian «los conocimientos hermosos», como si fueran un obstáculo para el conocimiento de Dios<sup>146</sup>. En esto Celso nos recuerda a aquel helenista que no quería leer el Nuevo Testamento, porque estaba escrito en un griego que no era puro. Jerónimo nos habla de repugnancias por el estilo. Mejor que nadie, Orígenes puede mirar a Celso desde lo alto de su cultura y de su erudición<sup>147</sup>. Se sintió herido en lo más vivo al verse clasificado entre los hombres sin letras.

Del análisis doctrinal, Celso pasa a la crítica de los cristianos que él ha visto vivir. Les echa en cara su indiferencia cívica, porque se sustraen a la ciudad y a los cargos cívicos. En esto repite los agravios ya imputados antes a los cristianos, sin mostrar la independencia propia de un gran espíritu<sup>148</sup>: La religión cristiana no es la religión



nacional de nadie e impide que sus adeptos participen en los cultos que cimentan la ciudad.

¿Se niegan a observar las ceremonias públicas y a rendir homenaje a quienes las presiden? Entonces que renuncien también a tomar la veste viril, a casarse, a ser padres, a ejercer las funciones de la vida; que se vayan todos juntos lejos de aquí, sin dejar ni la más pequeña semilla de ellos mismos, y que la tierra se vea libre de esa ralea. Pero si quieren casarse, tener hijos, comer los frutos de la tierra, participar en las cosas de la vida, tanto en los bienes como en los males, es necesario que rindan los homenajes que se deben a quienes están encargados de la administración de todo<sup>149</sup>.

El reproche esencial que Celso hace a los cristianos es que no tienen civismo, que se niegan a jurar al emperador, lo cual les parece esencialmente grave en momentos en que los bárbaros están a las puertas<sup>150</sup>. A este reproche la réplica de Orígenes es la más endeble, la menos percutiente: «Nosotros ayudamos a los príncipes de una manera más eficaz, revestidos de la armadura de Dios, proporcionándoles ayudas espirituales»<sup>151</sup>. Tendría que haberle preguntado a Celso por qué él no se había comprometido con el Estado. El polemista se recrea con las discusiones internas y con los anatemas que las iglesias se lanzan recíprocamente<sup>152</sup>. Conoce las sectas que pululan y distingue perfectamente lo que él llama ya «la Gran Iglesia»<sup>153</sup>. Orígenes contesta de bote pronto: «Nuestras asambleas salen airoso si se las compara con la de la ciudad de Atenas, de Corinto o de Alejandría»<sup>154</sup>. No da una respuesta de altura.

Incluso el martirio no es nuevo para Celso y no le hace ninguna impresión. Todas las creencias tienen ejemplos de mártires<sup>155</sup>. Le parece totalmente absurda la esperanza en la resurrección implícita en el martirio<sup>156</sup>. A lo cual Orígenes responde: «La vida de los verdaderos discípulos habla por Jesucristo, habla alto y confunde a la impostura»<sup>157</sup>.

La argumentación de Celso es más defensiva que ofensiva, defiende más una civilización o una cultura que una religión<sup>158</sup>. Los filósofos, ya se trate de Marco Aurelio o de Celso, están demasiado aprisionados por el cosmos de los griegos, para concebir en su orden eterno una mutación o un acontecimiento. La idea de una intervención divina, de cambios radicales, como la venida de Jesucristo, «una idea

así era imposible antes que el cristianismo viniera a revolucionar el cosmos de los helenos»<sup>159</sup>.

Desde la perspectiva que da el paso del tiempo, Orígenes puede medir hasta qué punto, tanto Celso como Luciano y como Marco Aurelio, en definitiva lo que hicieron fue subestimar a sus interlocutores. La presencia en la Iglesia, a lo largo de los decenios siguientes, de personajes como Tertuliano, Lactancio, Clemente, Orígenes, más tarde Agustín, da la medida de la cortedad de vista de los paganos.

Celso sólo mira al cristianismo de refilón, y no se da cuenta de su significación ni de su parte vital, que constituyen su alma profunda. Orígenes sabía por experiencia que al espíritu humano le era dado descifrar «el enigma divino», del que habla Celso, cuando la inteligencia da un paso adelante y penetra más en los misterios de los Libros Santos, llegando hasta el fondo de la búsqueda: en el interior de la fe, la inteligencia bebe de la fuente misma de donde brota.

Un siglo antes, Justino había abierto esa vía nueva a través de la cual Platón podía conectar con Cristo<sup>160</sup>. Hermoso optimismo de que participan los maestros de Alejandría y de Capadocia, pero que no es por todos compartido. Occidente, más sensible al lenguaje del derecho, sigue siendo más pragmático que especulativo. Taciano, el asirio discípulo de Justino, señala ya la loca suficiencia de los griegos y su gusto por el sonido de las palabras<sup>161</sup>. Las glorias más excelsas, Sócrates, Platón, no encuentran gracia a sus ojos. Roma, Cartago, Tertuliano, Cipriano, están más cerca de Taciano que de Justino.

El enfrentamiento del cristianismo con la religión nacional degenera en oposición, y después en persecución abierta. ¿Es cierto que el Imperio ha recusado la doble pertenencia de los cristianos, ciudadanos de dos ciudades? ¿Se sintió amenazado por el fermento evangélico? En una palabra, ¿demolió la Iglesia al Imperio Romano, como pretenden Montesquieu, Gibbón, Nietzsche y Renán? ¿Es verdad que el cristianismo fue el «vampiro»<sup>162</sup>, el «disolvente»<sup>163</sup> del mundo antiguo? Gastón Boissier<sup>164</sup> ha dado una respuesta a esta acusación, más inspirada por la polémica que por la observación, poniendo como testigo a la historia. La decadencia había comenzado antes de la propagación cristiana.

El mundo antiguo estaba avejentado y cansado, la energía estaba en baja: despoblación, debilitamiento del espíritu militar y del celo cívico, corrupción de las costumbres, tales eran los males que se podían observar desde el fin de la república. Esta crisis se iba agravando sin cesar, mientras las masas bárbaras intentaban forzar la frontera del Danubio y del Rin<sup>165</sup>.

Un poder —aunque sea más resistente que el bronce— que mutila al hombre y no respeta su condición y sus aspiraciones más profundas, tiene que saber que los hombres libres, que retan a la prepotencia y se burlan de la muerte, se tomarán la revancha. La reacción pagana ante el progreso del cristianismo es una confesión del fin de una civilización. Toda civilización está llamada a tener un fin. Esta es una advertencia que la Iglesia hará bien en meditar.

---

1 Diogneto, 5, 5. Ver sobre esta cuestión CH. GUIGNEBERT, Tertullien, París 1901. Análisis sugestivo, pero tendencioso.

2 Ibid., 5, 4. E contra, Hermas, Past., Sim. 1.

3 P. ALLARD, Lecons sur le martyre, París 1930, p. 117.

4 L. Hollo, Les empereurs romains et le christianisme, París, 1931, p. 29.

5 Para este análisis, ver A. J. FESTUGIERE, Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur, 2, París 1935, pp. 23-41.

6 TERTULIANO, De idol., 15.

7 FESTUGIERE, op. Cit., p. 38.

8 TERTULIANO, Ad ux., II, 6.

9 G. DE Rossl, Bull. arch. crist., r, ser. II, 1877, p. 112.

10 G. BOISSIER, La fin du paganisme, París 1894, I, p. 201.

11 Ver AGUSTIN, Ciudad de Dios, VI, 6, 1-3 y su argumentación.

12 Didasc., I, 6, 1-6.

13 De corona militis, I, 1-5.

14 FESTUGIERE, op. Cit., p. 42.

15 En J. CARCOPINO, La vie quotidienne á Rome, p. 151.

16 Rerum gestarum, XXV, 4, 17.

17 MINUCIO FELIX, Octavio, 6.

18 J. BAYET, Histoire politique et psychologique de la region romaine, París 1969, p. 268.

- 19 De idol., 14.
- 20 Ver APULEYO, El asno de oro; OvIDIO, Fastos, III, verso 325.
- 21 J. CARCOPINO, La vie quotidienne á Rome, p. 238. Utilizamos su exposición sobre los espectáculos.
- 22 Para convencerse basta leer la Vida de los Césares, de SUETONIO. Ver también NOVACIANO, De spectaculis.
- 23 LUCIANO, De Saltatione, 45; 68; 80.
- 24 JUVENAL, Sátiras, I, 35; VI, 41, 63.
- 25 VALERIO MÁXIMO, II, 18, 8.
- 26 MARCIAL, Epigr., III, 86.
- 27 SENECA, De tranquillitate animi, II, 13.
- 28 La filosofía estoico-cínica, antes del cristianismo, había puesto en guardia contra los espectáculos.
- 29 AGUSTIN, In Ps., 147, 7; 50, 1; 19, 6.
- 30 A. CUASSE, Essai sur le con flit du christianisme primitif et de la civilisation, París 1920, p. 56.
- 31 Cita de Isaías, 53, que Tertuliano y después Orígenes toman con intención visiblemente polémica.
- 32 TACIANO, Orat., 30-34.
- 33 1 Apol., 9, 1-15. NOTAS DE LAS PAGINAS 100-106
- 34 Reenviamos al estudio exhaustivo de L. CERFAUX-J. TONDRIAU, Le culte des souverains, París-Tournai 1957, pp. 313-397.
- 35 L. CERFAUX-J. TONDRIAU, op. Cit., pp. 391, 394.
- 36 Mart. Poi., 9.
- 37 TERTULIANO, De fuga, 13. Ver G. LOPUSZANSKI, en Antiquité classique, 20, 1951, p. 6.
- 38 JUSTINO, 2 Apol., 2.
- 39 R. CAGNAT, art. Praefectus Urbi, en Dict. des Antiq., IV, p. 620.
- 40 PLINIO, Carta, X, 34 (43).
- 41 Dig., XLVII, 22, 1, 3. Ver también J. GAGE, Les classes sociales dans l'Empire romain, París 1964, p. 308.
- 42 El Digesto (XLVII; 22) dice: «Sed religionis causa convenire (Momsem lee equivocadamente Coire) non prohibentur dum Lamem per hoc non fiat contra senatusconsultum, quo illicita collegia

arcenturu. Este texto sigue al de los collegia funeraria. Mommsen ha unificado las dos situaciones, que, sin embargo, hay que distinguir cuidadosamente. En el segundo caso aquí citado, se trata de una autorización otorgada a los tenuiores para que se puedan reunir religionis causa, base jurídica que los cristianos pudieron utilizar. (Observación comunicada por M. Saumagne).

43 L. Hollo, *Les Empereurs romains et le christianisme*, p. 39.

44 L. Homo, *ibid.*

45 TERTULIANO, *Ad nationes*, I, 7, 9. Sobre esta cuestión, ver por ejemplo A. PIGANIOL, *EL*, 38, 1960, p. 450; J. MOUREAU *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, París 1956, pp. 50-51; J. GAUDEMET, *Institutions de l'Antiquité*, París 1956, p. 689. Sobre el conjunto del problema, H. LAST, *art. Christenverfolgung*, *RAC II*, 1208-1228. Más reciente E. GRIFFE.

46 *Hist. ecl.*, IV, 26, 5.

47 J. MOREAU, *op. Cit.*, p. 73.

48 Ver Suetonio, *Dom.* 10; Dion Casio, *Hist. rom.*, 67, 12; Eusebio, *Hist. ecl.*, III, 18, 4; 20, 5, 7; Justino, *2 Apol.*, 44.

49 Eusebio, *Hist. ecl.*, V, 24.

so *Mart. Pol.*, 8.

51 Plinio, *Carta*, X, 97.

52 *Ibid.*, X, 98.

53 El derecho permite persecuciones por iniciativa de particulares, *Dig.*, XXIX, 5, 25, § 2; XLVII, 23.

54 *Ad Scapulam*, 4-5.

55 Texto en Eusebio, *Hist. ecl.*, IV, 9.

56 *Acta Pol.*, 31, en *La geste du sang*, p. 67.

57 *Acta Scil.*, 11-12; *ibid.*, 61.

58 *Acta Apollonii*, en *La geste...*, pp. 63-69. Ver E. DE FAYE, *Des difficultés qu'éprouvait...*, pp. 25-26. Ver nota 95.

59 E. DE FAYE, *loc. Cit.*, p. 15.

60 Los documentos sobre esta cuestión fueron reunidos por A. HAR. NACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, TU, 28, 4.

61 *Apol.*, 6, 13. Ver también ATENAGORAS, *Supl.*, 3; *Mart. Poi.*, 3, 9; Eusebio, *Hist. ecl.*, IV, 13.

62 En Eusebio, *Hist. ecl.*, IV, 26.

- 63 Leg., 17.
- 64 H. LECLERO, art. Accusations, DACL, I, pp. 265-307.
- 65 Confes., IV, 3, 5.
- 66 TERTULIANO, De idol., 20.
- 67 Epist. ad Iacob., 10.
- 68 Apol., 3, 1.
- 69 P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne, p. 198.
- 70 Ver H. SOLIN y M. ITKONEN, Graffiti del Palatino. 1 Paedagogium, Helsinki 1966, pp. 209-212.
- 71 Ver la terracota del duque de Luques, Antiquités, Bibl. Nac., París.
- 72 Ya hemos visto que esto era todavía una preocupación de Agustín en Hipona.
- 73 En Octavio, 31, 1-2.
- 74 JUSTINO, 1 Apol., 2.
- 75 MINUCIO FELIX, Octavio, 9; JUSTINO, Dial., 10; 1 Apol., 3 y passim; ATENAGORAS, Legat., 3; TEOFILATO, Ad Autol., II, 4. Carta de Lyon en EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1, 14.
- 76 Octavio, 9, 6.
- 77 Reproche que hace Celso, Contra Celsum, VIII, 55. La legislación romana prohibía el celibato. Ver las leyes de Augusto en SÜETONIO, Octav., 34, 40; DION CASIO, Hist., 54, 16.
- 78 SÜETONIO, Domiciano, 15; DION CASIO, Hist., 67, 14; EUSEBIO, Hist. ecl., III, 17; TERTULIANO, Apol., 42.
- 79 En Eusebio, Hist. ecl., V, 1, 7.
- 80 Mart. Pol., 3, 2.
- 81 Carmina sibyllina, III, v. 356-362; V, v. 227-250; VIII, 70-130, 139-177, 182-215.
- 82 Ibid., VIII, 73-75, 90-93. En H. LECLERO, art. Eglise et Etat, DACL, IV, 2256.
- 83 Ver en A. J. FESTUGIERE, Le monde gréco-romain, 2, pp. 91-92.
- 84 SÜETONIO, Nerón, 16; ORIGENES, Contra Celsum, 1, 7.
- 85 PAULINO, Sent., V, 23, 15-17; APULEYO, Apol., por ejemplo 48.
- 86 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1, 31.

87 Sobre el endurecimiento de Marco Aurelio y las razones políticas, ver por ejemplo J. BEAUJEU, *La religion romaine á l'apogée de l'Empire*, París 1955, p. 356 (bibliografía).

88 CAPITOL., *Ant. Phil.*, 13; VERUS, *Entrop.*, VIII, 12. Cfr. TERTULIANO, *Ad nationes*, 1, 9.

89 *Apol.*, 40, 12. Ver también EUSEBIO, *Hist. ecl.*, IV, 15, 26; TERTULIANO, *Ad Scapulam*, 3.

90 MINUCIO FÉLIX, *Octavio*, 8, 4.

91 *Cod. Teod.*, IX, 17, 3; cfr. IX, 16, 5.

92 Dionisio y Fabiano, en EuseBIO, *Hist. ecl.*, VI, 41, 1.

93 Maximino, en EuseBIO, *Hist. ecl.*, IX, 9, 60; ORIGENES, *Contra Celso*, III, 15; ARNOBIO, *Adv. nat.*, I, 4; 1, 6; CIPRIANO, ep. 75, 10 (de Firmiliano).

94 *De civitate Dei*, II, 3. -

95 Sobre el conjunto de esta cuestión, se encontrará un estudio y documentación en P. DE LABRIOLLE, *La réaction paienne*, París, 1934, que es un estudio básico, y W. NESTLE, *Die Haupt Einwände des antiken Denkens gegen Christentum*, en *Archiv für Religionswissenschaft*, 37, 1941, pp. 51-100; E. DE FAYE, *Des difficultés qu'éprouvait un intellectuel du deuxième siècle á devenir chrétien*, París 1910.

96 *Hom. Clem.*, 1, 10.

97 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 13, 2.

98 B. AuaÉ, *La polémique paienne á la fin du deuxième siècle*, en *Histoire des persécutions*, 2, París 1878, p. 32.

99 TERTULIANO, *De praescript.*, 30.

100 La frase es de RENAN, *Marc Auréle*, p. 115

101 *Adv. haer.*, I, 6, 13; I, 13.

102 In Hermogenem; EUSEBIO, *Hist. ecl.*, IV, 24, 1.

103 Para el agnosticismo, posición actual y bibliografía, ver, M. SIMONA. BENOIT, *Le judaisme et le christianisme antique*, París 1968, pp. 146-147.

104 La expresión es de L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960, p. 271.

105 Ver LAMARTINE, *La chute d'un ange*.

106 ORIGENES, *Contra Celso*, V, 62.

107 Excerpta ex Theodoto, 72, 76. En G. BARDY, La conversion au christianisme, p. 142.

108 TERTULIANO, De praescr. 7; Apól., 46. Cfr. E. DE FAYE, IOC. Cit., pp. 12,

109 Orat., 19.

110 LUCIANO, Eunuch., 8, 9; Cynicus, 1.

111 TACIANO, Orat., 19. Ver también PLINIO, Carta, X, 55, 66.

112 M. SPANNEUT, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, p. 49.

113 Dig., XXVII, 1. 6. 8.

114 Según K. HUBIK, Die Apologien des hl. Justinus des Phil. u. M., Viena

115 Juego de palabras de JUSTINO, 2 Apol., 3.

116 Fugitiv., 12.

117 Orat., 19. Reproche que tiene explicación por parte de un cristiano, pero no por parte de un historiador de la cultura griega. Ver H. MARROU, «De la péderastie comme éducation», en Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, pp. 55-67.

118 2 Apol., 3.

119 Acta Just., 2, 2. La geste du sang., p. 37.

120 La expresión es del P. Lagrange, en su estudio sobre Marco Aurelio, en Revue biblique, 1913, p. 243. Ver también el excursus D. de A. J. FESTUGIERE, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, París 1932, pp. 264-280; J. BEAUJEU, La religion romaine á l'apogée de l'Empire, pp. 331-368.

121 MELITON, en EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 26, 7; TERTULIANO, Apol., 5, 5.

122 Pensamientos, XI, 3.

123 Ibid., XII, 14.

124 Ibid., II, 1, 3; 13, 3.

125 Según J. BEAUJEU, op. Cit., p. 357. Pensamientos, XI, 3, 2.

126 Pensamientos, V, 10, 6.

127 Ver Adv. haers., V, 6, 1-2; TERTULIANO, Apol., 48, 1-6; 10-11.

128 El lector puede ver el estudio de M. CASTER, Lucien et la pensée religieuse de son temps, París 1937.



- 129 Peregr., 12.
- 130 Edición O. Glóckner, en *Kleine texte*, 151, 1924, trad. francesa del texto reconstituido por B. AuBE, *La polémique paiénne á la fin du deuxieme siécle*, pp. 277-390.
- 131 Sobre Celso, estudio de conjunto y bibliografía, en PH. MERLAN, *RAC*, II, 954-965.
- 132 Ver E. DE FAYE, *IOC. Cit.*, pp. 15, 27,
- 133 Descripción de la biblioteca de Celso, B. AUBE, *op. cit.*, pp. 198-243. Añadir a esto, en lo que concierne a Justino, C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlín 1955, pp. 345-372 y 399.
- 134 ORIGENES, *Contra Celso*, I, 68; III, 50; VII, 9.
- 135 *Ibid.*, IV, 23.
- 136 *Ibid.*, IV, 21.
- 137 *Ibid.*, VI, 1.
- 138 *Ibid.*, IV, 7. Ver también CICERÓN, *De Haurusp. responsis*, 28.
- 139 ORIGENES, *Contra Celso*, IV, 14.
- 140 *Ibid.*, I, 28. Sobre el origen, ver P. DE LABRIOLLE, *La réaction paiénne*, p. 126.
- 141 ORIGENES, *Contra Celso*, I, 68; II, 76.
- 142 *Ibid.*, III, 1; IV, 2. Ver F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origéne*, París 1951.
- 143 *Ibid.*, III, 68, 78; I, 9, 32, 67.
- 144 *Ibid.*, III, 62-65; 70-71.
- 145 *Ibid.*, III, 72, 77; F. W. NIETZSCHE, *Généalogie de la Morale*, *Tres*, disertación, n. 17.
- 146 *Ibid.*, III, 49.
- 147 *Ibid.*, VI, 32; 24.
- 148 Ver PORFtRIO, *Carta a Marcelo*, 25.
- 149 ORIGENES, *Contra Celso*, VIII, 55. E. RENAN, *Marco Aurelio*, pp. 366-367.
- 150 *Ibid.*, VIII, 75; 55.
- 151 *Ibid.*, VIII, 70; 73. Según Harnack, Celso está sobre todo preocupado por el futuro del Imperio.
- 152 ORIGENES, *Contra Celso*, III, 9, 10, 12, 14; V, 62-65.
- 153 *Ibid.*, V, 59.
- 154 *Ibid.*, III, 29.

- 155 Ibid., VIII, 48.  
156 Ibid., V, 14.  
157 Ibid., Proemium.  
158 PH. MERLAN, IOC. Cit., col. 962.  
159 E. BRÉHIER, Histoire de la philosophie, I, p. 489.  
160 1 Apol., 59, 5; 2 Apol., 13.  
161 Orat., 21-26.  
162 NIETZSCHE, El Anticristo, 38, 58, 59.  
163 E. RENAN, Marco Aurelio, p. 613.  
164 G. BOISSIER, Le christianisme est-il responsable de la ruine de l'Empire? En La fin du paganisme, 2, París, pp. 339-385.  
165 A. CAUSSE, Essai sur le conflit du christianisme primitif, p. 10, que resume G. Boissier.

## PARTE TERCERA EL ROSTRO DE LA IGLESIA

### Capítulo I

#### IGLESIAS E IGLESIA

«Formamos un solo cuerpo por la conciencia que tenemos de una religión, la unidad de disciplina y el lazo de la esperanza»<sup>1</sup>. Orgullosa afirmación de Tertuliano que, en lenguaje corriente, describe una realidad más fluida, que intriga y desconcierta al mundo pagano. La Iglesia es en primer lugar un grupo de hombres y mujeres que participan de una misma fe y de una misma esperanza, y que, estando dispersos, salen al encuentro unos de otros, se reúnen, conscientes de su unidad.

Existe una Iglesia, pero existen las iglesias, es decir, gentes que se reúnen. El cristianismo es una religión de ciudades: de ciudad en ciudad, las comunidades se van fundando, se organizan y se coordinan, conscientes de que más allá de su dispersión y de su diversidad forman todos juntos la única Iglesia de Dios.

Las iglesias locales, en Antioquía y en Corinto, en Filipos y en Lyon, están todas ligadas a la única Iglesia madre de Jerusalén. Las

comunidades que se reúnen en casas particulares saben que ellos constituyen la Iglesia, término griego que significa «los que son convocados» y que, tanto Oriente como Occidente, adoptan sin preocuparse por traducirlo. Por encima de las clasificaciones recibidas, griegos, judíos o bárbaros, ha nacido un pueblo nuevo, una realidad histórica diferente de todas las demás, «la tercera raza»<sup>2</sup>, como la llaman los paganos. No sabían la verdad que estaban diciendo.

Estos cristianos que despiertan sospechas y provocan panfletos, tan cercanos y tan diferentes, solidarios y al mismo tiempo a distancia, ¿quiénes son?, ¿qué quieren?, ¿qué es esa luz que brilla en sus ojos? Tienen conciencia de que son diferentes de todos los demás grupos religiosos y de que en la diversidad de rostros y de personalidades, dispersos por todas las latitudes, forman un único todo, un cuerpo, un pueblo, una Iglesia.

#### La organización de los cuadros

El final del siglo I es de importancia capital en la historia del cristianismo. Todos los Apóstoles han desaparecido, menos Juan, el último testigo. Se convierte en un personaje casi legendario. Permanece durante mucho tiempo en Asia. Clemente afirma que organizó en Asia comunidades que, durante todo el siglo II evocan su autoridad<sup>3</sup>. Su sombra se proyecta sobre las iglesias distribuidas como las cuentas de un rosario a lo largo del litoral.

A partir de entonces, las comunidades están en manos de jefes que se transmiten los relatos y las enseñanzas de los Evangelios. Han tomado el relevo de los primeros Apóstoles y de sus colaboradores. Se establece una organización flexible y progresiva. Procede por etapas cuyas huellas son todavía hoy perceptibles. Las comunidades judeocristianas mantienen durante algún tiempo una dirección colegial (ancianos o presbíteros). Las que nacen en tierra pagana se apoyan en el binomio obispo-diácono. Ambas organizaciones son simultáneas, y, después, se unifican a lo largo del siglo II. Su establecimiento se lleva a cabo poco a poco, con retrasos, con vacilaciones, y a veces con crisis. La vida no está uniformada, sino que se desarrolla orgánicamente, crece con la vitalidad explosiva de los comienzos.

La actividad itinerante de los apóstoles y de los profetas sólo dura un determinado tiempo; es una preparación para el

establecimiento de una organización permanente, de una autoridad local que la sustituye. Algunos de esos itinerantes acaban por quedarse fijos en el lugar de su actividad misionera. Potino, puede que también Ireneo en Lyon, son buenos ejemplos de esta situación. Otros siguen moviéndose roturando nuevos terrenos y plantando la cruz bajo nuevos cielos. Su actividad se prolonga durante todo el siglo II, pero tiende a acabarse con él.

La predicación evangélica da sus frutos a partir del momento en que deja tras ella un mínimo de estructura y de organización. Los convertidos se juntan, se agrupan y se fusionan en una comunidad, la iglesia del lugar. Eusebio lo dice explícitamente: «los apóstoles distribuyen sus bienes a los pobres, abandonan su país, ponen los fundamentos de la fe en regiones extranjeras, establecen pastores a los que entregan la solicitud de aquellos a quienes han traído a la fe»<sup>4</sup>.

Ignacio en Antioquía, Policarpo en Esmirna, Potino en Lyon, Cuadrato en Atenas, Dionisio en Corinto, son jefes de sus comunidades; se llaman episcopos, obispos, lo cual significa inspectores o superintendentes, título que procede de la administración civil<sup>5</sup>. El nombre de obispo, que durante un cierto tiempo fue sinónimo de presbítero, acaba imponiéndose para designar la autoridad monárquica.

Desde la organización colegial hasta llegar a la responsabilidad episcopal hubo un tiempo indeciso<sup>6</sup>, con vacilaciones y resistencias. Algunas ciudades, como Jerusalén o Alejandría, poseen ya desde los orígenes cristianos un obispo, otras, como Filipos, no parece que todavía hayan establecido a ninguno cuando Clemente de Roma les escribe. Al menos la carta de Clemente no hace mención, solamente habla de la cábala que ha dado lugar a que los presbíteros jóvenes y viejos estén en discordia.

Hay muchas ciudades que tienen como obispo a personajes de gran altura, como Policarpo o Ireneo, pero hay otras que escogen una talla adaptada a su medida. No todos los corsos son Napoleón. La vida de la iglesia local tiene habitualmente unos comienzos más modestos; elige al hombre más disponible, al más generoso, que se impone por su calidad y su ejemplo.

La primera evangelización se ha llevado a cabo en el marco de una casa hospitalaria, puesta a disposición del apóstol itinerante<sup>7</sup>. La

conversión del cabeza de familia arrastra normalmente la de otros miembros de la «casa»<sup>8</sup>. Esto se considera tan normal que, en las comunidades judeocristianas, miembros no bautizados estaban excluidos de la mesa común<sup>9</sup>.

Lo que ocurrió en Antioquía, que el centurión Cornelio<sup>10</sup>, cuando se bautizó invitó a su casa a parientes y amigos, debió suceder con frecuencia. La casa es, pues, la célula madre al servicio del Evangelio y de la reunión de los evangelizados. Un cristiano que dispone de una casa suficientemente amplia la pone a disposición del misionero y, según la regla de la hospitalidad antigua, recibe allí a sus miembros mientras dura la estancia, o cada vez que pasa el apóstol. Este se aloja en ella, es su cuartel general. Los hermanos son enterados de si vuelve y cuándo.

Así el marco doméstico es la cuna de la comunidad, a la que proporciona un centro de irradiación y le facilita la continuidad<sup>11</sup>. A su alrededor se agrupan los convertidos, las familias, las «casas». El lugar de los encuentros ocasionales tiende a convertirse habitual. Cuando se hace demasiado pequeño para la comunidad, que sobrepasa los cuarenta o cincuenta miembros y sigue ampliándose, entonces los cristianos alquilan una sala, y lo más corriente es que su propietario acabe por donarla a la comunidad. Se cambia su disposición interior, echando abajo tabiques, con el fin de disponer de un espacio suficiente. Así lo vemos en la iglesia de Doura Europos, que antes era una casa privada. Lo mismo debió ocurrir en Roma. El huésped responsable de la reunión termina siendo el jefe natural de la comunidad. Esta es la situación que nos describe el Pastorde Hermas<sup>12</sup>.

El retrato robot del obispo que nos enseñan las cartas pastorales corresponde exactamente a la situación de un padre de familia que saca adelante la gestión de sus asuntos; su vida personal y familiar es irreprochable; es siempre hospitalario y goza de la estima de todos.

El episcopado debe ser irreprochable, debe haber estado casado una sola vez, ser sobrio, discreto, cortés, hospitalario, debe saber enseñar. No debe ser bebedor, ni peleón, sino indulgente, pacífico, desprendido del dinero; que sepa gobernar bien su propia casa y mantener a sus hijos en la sumisión y en una perfecta dignidad, pues, si no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo podrá hacerse cargo de la Iglesia de Dios?<sup>13</sup>.

El episcopado, ya desde los comienzos de su existencia, está asistido por un colaborador directo, habitualmente más joven que él, el diácono, cuyas cualidades personales, familiares y sociales deben hacerle apto para secundar eficazmente al jefe de la comunidad. Juntos dirigen la reunión, celebran la eucaristía; juntos son gerentes del bien común y proveen a las necesidades de la comunidad.

A lo largo del siglo II, la institución episcopado y diácono se confunde con la de presbíteros o ancianos, de origen verosímilmente judaico. Los «ancianos», en el judaísmo eran los notables, que formaban parte del sanedrín o que dirigían la comunidad y la sinagoga<sup>14</sup>. En tiempos de los Doce, existen en Jerusalén, cuando Santiago es allí obispo<sup>15</sup>. Asisten con los Apóstoles al primer concilio de Jerusalén<sup>16</sup>. A fines del siglo I los encontramos en Roma, en Filipos, en Corinto, donde son objeto del conflicto que da motivo a la carta de Clemente de Roma<sup>17</sup>.

La fusión de estas dos instituciones se fue haciendo progresivamente y según los lugares y las circunstancias, no sin choques acá y allá. La carta de Pablo a Timoteo, que hace una descripción del obispo, conoce el colegio presbiteral que, con Pablo, impuso las manos a Timoteo<sup>18</sup>. A Tito se le recomienda que instituya presbíteros<sup>19</sup>.

La solución más elegante para pasar de la autoridad colegial a la institución monárquica consistía en elegir al obispo entre el cuerpo presbiteral<sup>20</sup>. Los dos términos, presbítero y obispo, son sinónimos durante algún tiempo. Ireneo<sup>21</sup> parece emplearlos indistintamente.

En la época de Ignacio de Antioquía, la instauración de la autoridad monárquica y la integración del consejo presbiteral son cosa hecha en Asia, desde Jerusalén a Pérgamo. Las cartas ignacianas a las diversas comunidades por las que ha pasado así lo atestiguan. En otros lugares parece que el cambio fue más doloroso<sup>22</sup>. La carta de Clemente a la comunidad de Corinto, provocada por presbíteros a los que no se aceptaba, reconoce la existencia de jefes u obispos, elegidos sin duda de entre el consejo de ancianos, que presiden la liturgia y se distinguen claramente de los laicos, nombrados aquí por vez primera<sup>23</sup>.

En Roma, la fusión entre los sucesores de Pedro y el consejo de presbíteros de la ciudad no parece que se llevara a cabo sin un cierto

rechimiento. En tiempos de Clemente, la iglesia romana está todavía dirigida por un consejo presbiteral con un presidente a la cabeza<sup>24</sup>. El mismo Justino, al describir la asamblea litúrgica, no habla de obispo, sino de presidente. Cuando Policarpo y Hegesipo, y después Ireneo, vienen a Roma, encuentran una organización parecida a la de Oriente y de Lyon.

La situación romana nos permite hacernos una idea concreta de lo que distingue a la Iglesia de las iglesias. Hasta el advenimiento de Constantino, no hay un local con capacidad para reunir a todos los fieles de la ciudad. Los cristianos se reúnen siguiendo un criterio de afinidad, por grupos étnicos o lingüísticos, algo así como lo que hoy ocurre con los diversos ritos en Beirut o en Damasco. Justino<sup>25</sup> lo afirma claramente cuando responde a la pregunta del prefecto Rústico.

—¿Dónde os reunís?

—Donde cada uno quiere y puede ¿crees que nos reunimos en un mismo lugar?

Esto explica que los asiáticos de Roma, fieles a la tradición de su iglesia original, continúen celebrando la fiesta de Pascua el día de aniversario y no la noche del sábado siguiente, como los demás fieles de la ciudad. Diversidad que todavía hoy encontramos en Jerusalén entre confesiones diferentes, y que en aquel tiempo disgustaba visiblemente al papa Víctor, preocupado por el orden y la unidad. Tiene ante la vista comunidades en las que unos ayunan mientras otros ya están celebrando la alegría pascual: los fieles que todavía estaban en Viernes Santo podían pensar que «se habían equivocado de fecha» cuando se encontraban con quienes ya estaban celebrando la Pascua.

En los diferentes barrios de la ciudad los cristianos se agrupan alrededor de un maestro o de un presbítero, para recibir enseñanzas o para una celebración. Las doctrinas más atrevidas pudieron difundirse en cenáculos heterodoxos, que escapaban de las manos del obispo. La afluencia de maestros venidos de Asia o de Egipto, Valentín, Marción, a la que ya nos hemos referido, favorece los pequeños grupos, de los que algunos acaban por erigirse en «Iglesia» separada. Cara a esta amenaza, la Iglesia pone el acento en la unidad y en la ortodoxia, confiándola a la responsabilidad del obispo. Este movimiento de unificación es claramente perceptible en las comunidades romanas y orientales<sup>26</sup>.

La unidad y la vitalidad de una comunidad en el siglo II dependen, en gran parte, de la personalidad del obispo<sup>27</sup>. Es el defensor de las pequeñas iglesias contra el aislamiento y, al mismo tiempo, es el faro de su irradiación. Apenas la Iglesia es adulta cuando produce, bajo el reinado de los Antoninos, obispos de gran envergadura: Ignacio, Policarpo, Melitón, Polícrates, Ireneo.

La comunidad elige a un hombre de experiencia, desinteresado, probado en la vida familiar y profesional, con una situación independiente. En Oriente se prefiere que sea un cristiano rico, con posibilidades para subvenir a los necesitados de la comunidad<sup>28</sup>. En algunas iglesias de Asia el cargo es casi hereditario. Es el caso de la antigua iglesia de Armenia. Policarpo es el octavo miembro de su familia que ejerce el cargo en Efeso<sup>29</sup>.

La experiencia adquirida en la gestión de su casa y de su patrimonio, las cualidades humanas y sociales que han fraguado una personalidad, son condiciones y garantías para designar un obispo. Habitualmente es un hombre casado. Las excepciones son tan raras que no vale la pena señalarlas, como el caso de Melitón de Sardes<sup>30</sup>. El obispo es generalmente de edad madura. La Didascalia pide que tenga cincuenta años<sup>31</sup>. «Se necesitan cincuenta años para hacer un hombre», había dicho Platón<sup>32</sup>. Pero esta regla tiene sus excepciones: la edad puede ser sustituida por la generosidad y la prudencia. El obispo de Magnesia, en tiempos de Ignacio, es joven, lo cual complica su tarea<sup>33</sup>. El obispo de Antioquía exhorta vivamente a los magnesios, respaldando la autoridad de su pastor<sup>34</sup>.

La elección se lleva a cabo en el curso de una asamblea en la que se congrega la comunidad. El voto es oral. Se propone al pueblo el nombre del miembro, ordinariamente sacerdote o diácono<sup>35</sup>. En el caso de que los electores sean demasiado pocos, pueden pedir a miembros probados de una comunidad vecina que se unan a ellos. Esta práctica es una prueba de que tanto para unos como para otros la Iglesia no está limitada por las fronteras de la ciudad<sup>36</sup>. Después de la elección, los obispos vecinos imponen las manos al elegido<sup>37</sup>. Ya desde esta época el peso y el consentimiento de jefes de metrópoli como Efeso se hace sentir. En Antioquía, Ignacio ejerce su influencia sobre las otras iglesias de la región. Se llama a sí mismo «el obispo de Asia».



Las cualidades que se requieren son apenas diferentes de las que enumeran las cartas pastorales. Se aconseja que no ejerza el comercio ni una función pública<sup>38</sup>, pues los negocios podrían comprometer su fama de desinteresado, y la magistratura le impondría la obligación de presidir las fiestas religiosas de la ciudad y sacrificar a los dioses.

Además de las cualidades morales, es fundamental el conocimiento de la Escritura<sup>39</sup>. «Que el obispo... sea asiduo en la lectura atenta de la Divina Escritura, para interpretar y explicar correctamente sus libros». Incluso hay obispos que aprenden el hebreo para exponer mejor la palabra de Dios<sup>40</sup>. El buen criterio suplente a la cultura, y el celo al mucho saber. En medio de los peligros internos, del pulular agnóstico, el obispo debe ser más fiel a la tradición que al razonamiento, a la regla de la fe que a la discusión.

El celo por la doctrina debe ir a la par que la integridad moral, exigida tanto para el servicio litúrgico como para el servicio de la sociedad<sup>41</sup>. El obispo debe ser el hombre de todos, no puede hacer acepción de personas, ha de elevarse por encima de rivalidades y facciones, que provocan cismas<sup>42</sup>. El carácter patriarcal de la iglesia local hace que el obispo sea el padre de la comunidad, atento igualmente a las necesidades de los pobres que a las exigencias espirituales de todos. El término «pastor»<sup>43</sup>, que empieza a tomar fuerza, traduce bien el espíritu de un ministerio que se compone de servicio y de firmeza, de autoridad y de benevolencia.

El autor de la Didascalia<sup>44</sup>, que posiblemente es obispo, al mismo tiempo que una visión de conjunto nos ofrece informaciones sobre sus actividades diversas; seguramente las de finales del siglo II. El retrato puede parecer idealizado, pero las tareas descritas son bien concretas. Es el jefe de la asamblea y de la liturgia. Administra justicia, soluciona las diferencias, da prueba de discernimiento y de benevolencia. Alimenta a la fe y alimenta a los pobres. En una palabra, en la iglesia está en el lugar de Dios<sup>45</sup>.

«Así pues, obispo, pon cuidado para que tus acciones sean puras —concluye la Didascalia—, ten aprecio de tu cargo, porque ocupas la imagen de Dios todopoderoso y estás en el lugar de Dios todopoderoso».

El consejo de presbíteros, poderoso en sus orígenes, va eclipsándose. Se lleva a cabo un cambio. Los notables dejan el sitio a

sacerdotes que asisten al obispo y, eventualmente, lo sustituyen en las funciones litúrgicas<sup>46</sup>

En su origen los presbíteros son los primeros que se habían convertido, pero después su elección fue dando preferencia a hombres que tenían una situación independiente<sup>47</sup>.

El siglo II es la edad de oro de los diáconos, los ministros jóvenes y emprendedores de la comunidad y los más populares. Su juventud es como un contrapeso de la edad del obispo. Son la mano activa del obispo<sup>48</sup>, la llave maestra de la Iglesia. Acompañan al obispo o viajan en su lugar. Son el intermediario habitual entre el obispo y su pueblo. Anudan los lazos que unen al pastor con el rebaño.

La primera tarea del diácono en los primeros siglos no es la evangelización ni la liturgia, sino la actividad social. Es el ministro de la caridad y del servicio, como su nombre indica<sup>49</sup>. El obispo elige diáconos en número proporcional a las dimensiones y a las necesidades de la comunidad<sup>50</sup>. En el año 177, en Lyon no hay más que un diácono; Ignacio y Policarpo hablan de ellos en plural; las comunidades de Asia están más desarrolladas.

El diácono es el ojo y el corazón del obispo en medio de sus fieles. Está en contacto continuo con ellos, los conoce a todos, sabe cuál es su situación material y espiritual. Visita a los pobres y a los enfermos para ayudarles. Vela especialmente sobre las viudas, los ancianos y los huérfanos<sup>51</sup>. Informa al obispo de las necesidades y dificultades de la comunidad, asiste con los presbíteros al tribunal para componer las diferencias entre hermanos, como ya el Apóstol había aconsejado<sup>52</sup>.

Es un ministerio exigente, que requiere tacto y desinterés. Manejar dinero es siempre peligroso, porque puede quedarse pegado a los dedos. Al parecer, el Pastor tenía ante la vista el escándalo de diáconos poco delicados o francamente sin honradez, cuando los acusa de enriquecerse en vez de servir, de timar a las cristianas ricas y de embolsarse las ofrendas destinadas a las viudas y a los huérfanos<sup>53</sup>.

En la carta de Plinio el Joven<sup>54</sup> sobre los cristianos, a la que ya nos hemos referido, encontramos la primera mención de dos mujeres, dos diaconisas, que ejercen un ministerio concreto en la Iglesia, como ya hemos visto. De manera similar a los diáconos, tienen a su cargo el «sector femenino» y se dedican de modo especial a las pobres, las

enfermas, las ancianas. En el siglo XIX las iglesias anglicana y protestante se inspirarán en esta figura de la diaconisa.

En Occidente no hubo diaconisas. Las que, más tarde, se llamaron así, son beguinas. Por el contrario, en Asia, el obispo o el diácono no podían ir a algunos sitios sin que pareciera indiscreto, pero la diaconisa sí podía ir. Visita los gineceos en donde hay cristianas y catecúmenas casadas con paganos, a fin de prepararlas para el bautismo y cuidar de su perseverancia. Ayuda al obispo en el bautismo de las mujeres y se encarga de las unciones<sup>55</sup>

La Didascaliapuntualiza que las diaconisas no deben ni bautizar ni predicar, pues «las mujeres no han sido establecidas para enseñar»<sup>56</sup>, lo cual coincide con la afirmación de san Epifanio: si ésa hubiera sido la voluntad de Jesucristo, «a María, antes que a ninguna otra mujer, le habría sido conferida la función sacerdotal»<sup>57</sup>. Las mujeres, que en la Gran Iglesia están bien sujetas, se desquitan en las sectas profetizando y bautizando.

Fuera de las grandes metrópolis, sobre todo de Roma, las iglesias conservan una dimensión humana; pastores y fieles se conocen personalmente y forman juntos una misma familia, en la que los cargos y los ministerios son diferentes, pero todos al servicio de un mismo Señor. El Pastor de Hermas los compara a los obreros que construyen una torre, la Iglesia<sup>58</sup>.

### Carismas e institución

La organización se va estableciendo a lo largo del siglo II. Por el hecho de que una autoridad estable vaya sustituyendo progresivamente a los itinerantes, apóstoles y profetas, no hay que figurarse que la comunidad es un rebaño de borregos mudos, llevados por el cayado del obispo. La Iglesia, reunida en torno a Cristo, está conducida por el Espíritu Santo. Esta verdad se manifiesta en lo cotidiano. El Espíritu conduce a los fieles, tanto en Roma, como en Cortino, y distribuye sus dones con munificencia.

A todo lo largo del siglo una fermentación mística, con visiones y profecías, remueve a la Iglesia. Si a veces parece que aquí y allá adopta formas anárquicas o heterodoxas, hay que decir que se trata de «tropiezos» o de «incidentes del camino» que no hay que confundir con la efervescencia espiritual que los provoca. Esta efervescencia es

un fermento que mantiene en las comunidades el fervor de los comienzos, alimenta la vocación a la continencia y el deseo del martirio; es una preparación para las pruebas y un activador contra la modorra. Morir en la cama podía parecer falta de vibración.

Nada más equivocado que oponer carisma a institución. Son muchos los obispos carismáticos: Ignacio y Policarpo son conducidos por el Espíritu y gratificados con revelaciones<sup>59</sup>. Melitón de Sardes está poseído por el Espíritu<sup>60</sup>. Un siglo después, visiones y revelaciones ocupan todavía un lugar impresionante en la vida de san Cipriano <sup>61</sup>.

En pleno siglo II hay muchos fieles que poseen carismas, signos de vitalidad. El Espíritu inspira el lirismo de las Odas de Salomón<sup>62</sup>, escrito judeo-cristiano de esa época, próximo a la inspiración joánica: «Igual que la mano se pasea sobre la cítara e igual que hablan las cuerdas, así habla en mis miembros al Espíritu del Señor».

Justino<sup>63</sup> e Ireneo<sup>64</sup> conocen a cristianos, iluminados por el Espíritu, que han recibido los dones de curar, de lenguas, de presciencia y de conocimiento. «Imposible decir —concluye el obispo de Lyon— el número de carismas que, en el mundo entero, la Iglesia recibe cada día de manos de Dios »<sup>65</sup>

La verdad es que el Espíritu manifiesta una soberana libertad al escoger sus beneficiarios. Los profetas de los que habla la Didaché<sup>66</sup> están declinando, pero el Espíritu escoge a los hombres más inesperados. Uno de ellos es el pintoresco Hermas, que escribe el Pastor. Es un buen hombre, de cultura limitada, teólogo improvisado, que se lía en cuanto va más allá de las fórmulas del catecismo.

Hermas se presenta a sí mismo como un inspirado, que ha recibido el favor de numerosas visiones<sup>67</sup>. Aun teniendo en cuenta la ficción y los artificios literarios copiados de los apocalípticos, el autor del Pastor es consciente de haber recibido un mensaje que debe transmitir a las Iglesias, y que confía a los presbíteros<sup>68</sup>. Se presenta como un profeta activo en medio de una comunidad concreta. Se le escucha con respeto, pero esa comunidad no tiene necesidad de él para la enseñanza de la doctrina.

El ejemplo de Hermas nos enseña que, lejos de colocarse por encima de la iglesia local, el profeta está también sometido a la autoridad eclesiástica, a la cual corresponde discernir entre los

verdaderos y los falsos profetas, entresacar la cizaña del buen trigo y contrastar el valor del mensaje, conducida por el Espíritu. Nada nos da pie a pensar que exista rivalidad entre inspiración y función de la Iglesia. La subordinación no priva al profeta de hablar francamente ni de ningún modo le impide increpar a los diáconos prevaricadores<sup>69</sup>.

De esta forma, el profetismo es parte de la vitalidad de la Iglesia. Milcíades<sup>70</sup>, que es uno de los adversarios más encarnizados del montanismo, llega a decir: «El apóstol piensa que el carisma profético va a perdurar en toda la Iglesia hasta el día último».

No hay que pensar que es excesiva la circunspección de la Iglesia con respecto al profetismo, pues debemos considerar la efervescencia carismática del momento, exacerbada por la inseguridad política y la persecución. La gesta de la sangre es un excelente testimonio de la exaltación de los confesores de la fe, tanto en Lyon como en Cartago<sup>71</sup>.

En Frigia —tierra mística por excelencia—, en el año 172 Montano era presa de crisis extáticas<sup>72</sup>. El país entero estaba revolucionado y los obispos andaban locos. Los «santos de Frigia» oraban con afectación, se ponían la punta del dedo índice en la punta de la nariz, lo cual les valió el mote de «nariz atornillada»<sup>73</sup>. Las localidades de Pepuza y Timión, cunas de la secta, eran consideradas ciudades santas; el pueblo afluía a ellas en peregrinación<sup>74</sup>; escrutaban el azul del cielo para ver si la nueva Jerusalén descendía de las nubes. Al mismo tiempo, incluso los prosélitos colmaban de oro y de vestiduras de moaré a los profetas y a las profetisas<sup>75</sup>.

La doctrina de Montano se extiende como el fuego en el bosque, desde Oriente hasta Africa e incluso a las orillas del Danubio<sup>76</sup>. El montanismo pretende sustituir la autoridad, todavía vacilante, por la docilidad al Espíritu Santo, la vulgaridad de lo cotidiano por un acoso ininterrumpido hacia la perfección, la venta de todos los bienes en favor de los pobres, la aspiración al martirio, la espera exaltada del fin del mundo<sup>77</sup>. De seguirles, el mundo se vería transformado en un monasterio.

Estos espíritus simples y exaltados anunciaban la Iglesia de los últimos tiempos con la impetuosidad de las sectas pentecostalistas que conocemos hoy. Era como una inmensa movilización del mundo, que no se preocupaba de las solicitudes cotidianas. «¿Qué pintan las

solicitudes por los niños de pecho en el juicio final? —escribía Tertuliano, ya convertido al montanismo—. ¡Sí que estará bueno ver senos flácidos, náuseas de parturienta, críos berreando, mezclados con la aparición del Juez mientras suenan las trompetas! »78. El anuncio del gran día frena y luego condena la procreación.

Fenómenos semejantes hacen su aparición en Fenicia y en Palestina. Es un verdadero contagio místico.

Muchos, oscuros y sin nombre, a cuento de cualquier cosa, en los santuarios se pone a gesticular, como poseídos de un fervor profético; otros corretean ciudades y cuarteles mendigando, y ofreciendo el mismo espectáculo. No hay nada que le resulte más fácil a cualquiera —ni hay nada más corriente— que decir «Yo soy Dios o el Espíritu Santo»79.

Quizás Celso carga la mano, pero lo cierto es que no inventa lo que dice.

En Lyon los energúmenos místicos, como un tal Marcos, la toman preferentemente con las mujeres guapas y ricas; les prometen, igual que los agnósticos, gracias extáticas80.

«He aquí que la gracia descende sobre ti. Abre la boca y profetiza. —Yo no he profetizado jamás, yo no sé profetizar», responde la mujer emocionada. El mago reduplica sus invocaciones. «Abre la boca. En adelante toda palabra es profecía».

Fuera de sí, embriagada de orgullo, con la imaginación hirviéndole, la mujer pronuncia las palabras locas, incoherentes, incluso impúdicas, que le vienen a la boca. La sesión, que había comenzado en exaltación mística, acaba en voluptuosidad carnal, según nos cuenta Ireneo, que acogió el arrepentimiento de bellas profetisas, obligadas «a ocultarse con el fruto que habían sacado de sus relaciones con la gnosis»81.

Los hechos que nos relata Tertuliano, poco sospechoso de injurioso, nos dan una idea de lo que eran estos fenómenos extáticos, más cercanos del espiritismo que del Espíritu Santo. Una mujer piadosa, en Cartago, raptada en espíritu, conversa con los ángeles, oye cosas ocultas y lee los corazones. A quienes la consultan les sugiere remedios para sus males82.

Otra mujer es azotada por un ángel durante la noche por ser excesivamente coqueta. Ese mismo mensajero le indica la longitud

exacta del velo que debe llevar<sup>83</sup>. La cantidad de mujeres invadidas por el Espíritu es impresionante... y sospechosa. Algunas de ellas se ponen a ejercer ministerios en la Iglesia. Una de ellas bautiza<sup>84</sup>, otras caen en éxtasis, profetizan, predicán, convierten a la asistencia en las celebraciones litúrgicas<sup>85</sup>.

Profetas de cualquier procedencia recorrían las calles y a pesar de la bastedad de sus artificios, turbaban los espíritus, encontraban credibilidad y acogida entre gentes buenas<sup>86</sup>, que eran tan golosas de lo maravilloso y de emociones fuertes como nuestros contemporáneos lo son de apariciones y de estigmas.

La prudencia y la cautela de la Iglesia se explican no solamente cuando Ireneo tiene ante los ojos las actividades de un Marcos, sino todavía más cuando se entera de que comunidades enteras, con el obispo al frente, son víctimas de visionarios. En Ancira los presbíteros están obnubilados<sup>87</sup>. Incluso el mismo obispo de Roma Zeferino parece vacilar en algunos momentos<sup>88</sup>. En Siria, un profeta «persuade a muchos hermanos para que vayan al desierto con mujeres e hijos, con el fin de salir al encuentro de Jesucristo»<sup>89</sup>. Toda la grey se conmociona. Acaba por extraviarse en las montañas, y poco faltó para que el gobernador los exterminara creyendo que eran bandidos. Afortunadamente, la mujer del gobernador, que era cristiana, arregló las cosas.

Otro obispo<sup>90</sup>, de las orillas del mar Negro, tuvo una visión, más tarde otras dos, después tres, se puso a hacer predicaciones como un profeta, y llevó su locura hasta decir: «sabed, hermanos, que el juicio llegará dentro de un año». Acabó por llevar la pusilaminidad de los fieles hasta tal espanto, que abandonaron su país, sus tierras, y la mayor parte incluso vendieron todos sus bienes.

Algunos espíritus moderados, como los mismos Justino e Ireneo, imaginan un reino de Cristo sobre la tierra que durará mil años<sup>91</sup>. Este milenarismo planeará sobre Oriente y Occidente a lo largo de todo un siglo. Las sectas modernas, adventistas, testigos de Jehová, están empeñadas en hacerlas revivir hoy día. El ascetismo tremendista de esos profetas, lo encontramos, ya expurgado de las manifestaciones extáticas, en Marción y sus discípulos. Predican la continencia absoluta y no administran el bautismo nada más que a las personas solteras. No contentos con predicar el rigorismo moral, organizan a sus pequeños

grupos en iglesias —en Lyon, en Cartago, en Alejandría, en Roma— con una jerarquía propia, con sus ascetas y sus mártires<sup>92</sup>. La Iglesia y las sectas se excomulgan recíprocamente. El martirio opera un acercamiento entre ellas, pero siguen queriendo ignorarse y no tener nada en común<sup>93</sup>.

Un rasgo común de estos movimientos diversos, que además comparten con la Iglesia, es la práctica de la ascética y que incluía generalmente la continencia y la abstinencia. Entre los mártires de Lyon encontramos a Alcibíades, que es uno de esos ascetas. Fue precisa una intervención del Cielo para que renunciara a la abstinencia mientras estaba en la cárcel<sup>94</sup>. Estos ascetas se abstenían del vino incluso en la eucaristía. Por eso eran llamados « acuarianos »<sup>95</sup>.

El rigorismo de estos ascetas cristianos no era nada nuevo, pues ya lo practicaron los filósofos paganos como Apolonio de Tiana y también se practicó en el judaísmo<sup>96</sup>. Desde la era apostólica, la continencia perfecta aparece como una de las maravillas del Espíritu. Florece en Corinto estimulada por el Apóstol Pablo<sup>97</sup>. Pero ya desde finales de siglo los ascetas se hacen contestatarios y, en nombre de sus carismas, se erigen en críticos y en jueces de la comunidad, hasta el punto de provocar separaciones y divisiones<sup>98</sup>. Si Pablo hubiera vuelto, habría visto que sus feligreses casi no habían cambiado.

Principalmente en Siria la continencia se presenta como la realización ideal de la vida cristiana. Es posible que el sincretismo judío influyese en ello. Los primeros en ser bautizados son los que viven la continencia<sup>99</sup>, las personas casadas están consideradas como de segundo escalón. Había un peligro amenazando a los ascetas: no sólo la soberbia, sino sobre todo el desprecio, e incluso la condena, del matrimonio como inconciliable con el fervor cristiano, el rechazo de la jurisdicción episcopal, la usurpación de poderes y de privilegios en el interior de las comunidades. Su autoridad va acentuándose hasta convertirse a veces en presión, como es el caso de los ascetas que han confesado valientemente la fe y se otorgan a sí mismos el título de mártires.

Esta es la situación que encontramos en Asia y en Frigia, cuando la carta de los hermanos de Lyon viene a templar el rigorismo penitencial, la abstinencia y la continencia absoluta predicadas por los ascetas. Estos se apoyaban en el prestigio, que les otorgaba su



perseverancia, para excluir de la comunidad a los pecadores, sin admitir que hicieran penitencia y sin querer que la Iglesia les diese la absolución. Unicamente otros mártires podían servir como de contrapeso, defendiendo posturas más moderadas. La finalidad de la carta citada era precisamente conseguir esta moderación<sup>100</sup>.

### IGLESIAS E IGLESIA

Sabemos por la correspondencia de Dionisio, obispo de Corirító<sup>101</sup>, que los ascetas provocan tensiones internas en las iglesias. Es cierto que el ejemplo de las exigencias morales alimentan el fervor, pero existe el peligro de caer en un cierto fariseísmo. Tanto los profetas como los ascetas se erigen en jueces con frecuencia, tachan a los demás de relajamiento, condenan el uso del vino y del matrimonio. Hacia finales del siglo II, algunos, como Taciano y sus discípulos, se organizan en sectas y se erigen en «iglesias de los santos».

Hay otros ascetas que tienen puntos en común con Marción y el gnosticismo, rechazan el matrimonio afirmando, como lo hace Saturnil, que es obra del demonio<sup>102</sup>. Acaban en cisma y se erigen en contra-Iglesia<sup>103</sup>. Pero todas estas desviaciones no deben hacer que perdamos de vista la inspiración profunda suscitada por la fermentación evangélica; lejos de pactar con el mundo, ésta mantiene y revivifica la época de los carismas apostólicos y la convicción de que hay que vivir preparados para el final de los tiempos.

Toda esta efervescencia, amasada de entusiasmo y de exaltación al mismo tiempo explosiva y disolvente, exige una autoridad responsable, que discierna y encauce, que acoja y rechace, que dirima y controle las cuestiones de fe y de doctrina. La Iglesia confía esta tarea al obispo en primer lugar. En medio de tanta especulación gnóstica y delirios carismáticos, es el obispo quien debe separar la cizaña del buen trigo, señalar el buen camino, precisar la doctrina. En la tensión vital de una comunidad que se va construyendo, el obispo es el contrapeso del profeta, con fidelidad al depósito y a la regla de la fe.

La Iglesia hace esfuerzos por liberar el carisma de sus manifestaciones extravagantes, tratando de descubrir la acción del Espíritu de Dios que crea, despierta, suscita y llama<sup>104</sup>. Reconoce el carisma del apostolado<sup>105</sup>, el carisma de discernimiento de espíritus<sup>106</sup> e incluso el de gobierno<sup>107</sup>. Lejos de apagar el Espíritu,

los pastores ponen su empeño en hacer que su rebaño sea dócil a su acción y capaz de distinguir lo verdadero de sus falsificaciones.

Los pastores buscan una pauta de conducta empapada de moderación y de humanidad, como término medio entre una ascética tremendista y un relajamiento anárquico. No dicen que la luz del Espíritu sea contraria a la regla de la fe, sino que sitúan a una y otra en el interior de la misma Iglesia de Cristo, conducida por su Espíritu. Lejos de apagar al Espíritu, se esfuerzan por descubrirlo en la comunidad a fin de que la ilumine, ya que ha sido dado para ella.

La Iglesia condena el anatema lanzado contra los bienes de la creación y contra el matrimonio. Sin dejar de sostener el fervor de los mártires, modera a los exaltados y les prohíbe que se autodenuncien ante los tribunales<sup>108</sup>. Como la Iglesia es maternal, es consciente de la fragilidad de los hombres y no los acorralla contra la desesperación, sino que les permite recuperarse y hacer penitencia para volver a encontrar la paz.

### Unidad y diversidad

Desde sus mismos orígenes la Iglesia tiene conciencia de estar abierta a todas las naciones. No está ligada ni a una ciudad, ni a un imperio, ni a una raza, ni a una clase social. No es ni la Iglesia de los esclavos, ni la Iglesia de los amos, ni la de los romanos o de los bárbaros, sino la Iglesia de todos, porque a todos descubre una misma fraternidad. Todos necesitan a todos. Los grandes no pueden nada sin los pequeños, ni los pequeños sin los grandes<sup>109</sup>. Su originalidad se basa en esta reciprocidad. Rápidamente, más rápidamente de lo que desearían sus detractores, como Celso, se extiende en el espacio, desde Alejandría a Lyon, alcanza a todas las capas de la sociedad, a la corte imperial y a la «intelligentsia». Unidad y catolicidad van a la par, la una es su fundamento, la otra es su vitalidad. Son las dos dimensiones íntimamente entrelazadas de la única Iglesia católica.

Las comunidades de las ciudades, desde Antioquía a Roma, desde Cartago a Lyon, tienen conciencia de formar juntas una entidad única, un cuerpo, un pueblo. Ignacio dice<sup>110</sup>: «Donde está Cristo, está la Iglesia universal». Sería igualmente exacto decir: donde florece una iglesia, florece la Iglesia. Esta conciencia de pertenecer en todo lugar a la Iglesia universal, de sobrepasar el marco local para alcanzar la

catolicidad, está profundamente enraizada en el corazón de cada uno de los fieles.

Los verdugos del diácono Sanctus<sup>111</sup>, de Viena (Francia), le preguntan cuál es su nación y su ciudad de origen, y él les responde: «Soy cristiano». El relato añade: «su nombre, su ciudadanía, su raza, su todo». El juez Polemón pregunta a Pionios:

¿Eres cristiano?

Sí

¿De qué iglesia?

Católica. No existe otra fundada por Jesucristo<sup>112</sup>.

El obispo Ignacio de Antioquía llama «católica» a la Iglesia, en un momento en que solamente la ciudad de Roma, en Occidente, posee una comunidad cristiana. La catolicidad no es «cuestión geográfica ni de números», sino de mensaje y de misión. La Iglesia está abierta y es enviada a toda la tierra habitada, que los Romanos parecen confundir con los límites del Imperio. Los cristianos fueron conscientes desde el primer momento de que superaban esos límites y que, un día, les sobrevivirían. Estas dos concepciones no se ponían de acuerdo y, al enfrentarse, incitaron a los paganos a reprochar a los cristianos una carencia de espíritu cívico. Donde Roma pensaba en conquistas, la Iglesia pensaba en misión.

De ciudad en ciudad, de región en región, las iglesias dispersas viven cotidianamente la catolicidad. Los hermanos se visitan y se informan mutuamente. Están enterados de los acontecimientos que los conmueven, de las persecuciones que los prueban. Gracias a

Eusebio<sup>113</sup>, poseemos una carta de Esmirna a Filomelio, dirigida «a todas las comunidades de la Santa Iglesia católica, en cualquier lugar donde se encuentren». En esta carta se cuenta la persecución durante la cual su obispo Policarpo fue martirizado.

Todas estas correspondencias son un estímulo para la perseverancia, pero dan lugar también a puntos oscuros en cuanto a la disciplina, como es el tema de la penitencia de quienes han «dado un resbalón», los lapsi, sobre todo en momentos de persecución<sup>114</sup>. La carta de Dionisio de Corinto a los atenienses que han sufrido pruebas tanto en el exterior como en el interior de su comunidad, les permite empezar de nuevo a construir<sup>115</sup>. Eusebio nos ha hecho llegar un paquete de cartas, encontradas sin duda en los archivos de la iglesia de Corintio, que él llama «católicas», es decir, de todos<sup>116</sup>.

Hacia el final del siglo II, las relaciones entre iglesias van dependiendo cada vez menos de la iniciativa privada, pues las comunidades ya empiezan a organizarse entre ellas, a reunirse en sínodos o asambleas de obispos para adoptar posturas ante problemas de actualidad, como el montanismo<sup>117</sup> y la controversia pascual<sup>118</sup>. La reunión de Asia excluye de la comunión de la Iglesia a los herejes. Comunica esta decisión a las demás iglesias, porque esta decisión compromete a toda la Iglesia y tiene valor universal <sup>119</sup>.

Unidad y universalidad no significan uniformidad. La evangelización respeta el genio propio de los pueblos, su lengua, la diversidad de las culturas; bautiza a toda clase de razas. Para expresarse, la fe se traduce a la lengua propia de cada una de las razas. La lengua siríaca escrita tiene su origen en la descolonización cultural de una Iglesia en la que la lengua popular traduce las Escrituras y expresa la oración hecha en común. La diversidad no consiste en una simple yuxtaposición pintoresca de sensibilidades diferentes, sino que es una invitación a la creatividad de todos, es enriquecimiento mutuo, en la fidelidad a la única fe, al único Señor.

La Iglesia de Ignacio y de Potino, de Policarpo y de Ireneo, es existencialmente la misma y diversa. En el interior de la Iglesia misma hay multitud de contrastes. La rapidez de propagación en Asia Menor contrasta con la lentitud de los países latinos para reaccionar, como ya hemos visto. Oriente evangeliza a Occidente: Esmirna, Lyon. Todas las comunidades comprenden el griego, pero ¿cuántas los sienten

verdaderamente? En los territorios del entorno de Cartago y de Antioquía los dialectos predominan. Africa se decide muy pronto por el latín. En Lyon, Ireneo tiene que traducir el mensaje evangélico a «dialectos bárbaros» para adaptarse a los galos.

El Evangelio estimula los intercambios entre Oriente y Occidente. La riqueza mística y especulativa, fogosa e inquietante, de Asia viene a fecundar a Roma, que es más positiva que mística, «de ningún modo filósofa, conservadora al estilo cazurro, agraria y primitiva»<sup>120</sup>. Un Oriente de innumerables ciudades, industrial y comerciante, vieja tierra de viejas culturas, en donde incluso el mendigo es un filósofo, con un espíritu sutil asaltado continuamente por el «revivir» de diferentes místicas, viene a insuflar al espíritu latino, que es positivo y prudente, modelado por el derecho, algo de su dinamismo y de su experiencia religiosa.

Para apreciar la diversidad existente, siempre en el ámbito de una misma fe, basta con comparar las cartas de Ignacio, llenas hasta reventar, como un torrente de lava mística, con la carta de Clemente de Roma, medida y grave, de una emoción contenida, con un lenguaje de hombre formado por y para el gobierno. Las cartas que las iglesias intercambian desde Antioquía a Roma, desde Corinto a Esmirna, desde Lyon a Efeso, refuerzan la unidad de la fe en la diversidad de situaciones y de ciudadanías.

En la Iglesia de Oriente la creatividad y la improvisación disfrutan de un amplio margen; la liturgia se fija muy tardíamente; su pensamiento parece estar en perpetua gestación. La iglesia de Roma y la de Cartago no se sienten cómodas más que encauzadas por una regla, aunque se vean desbordadas por los hechos de la misma vida.

Cuando se comparan los textos de una y otra zona, tanto legislativos como litúrgicos, la Tradición apostólica por una parte y la Didascalia de los doce apóstoles por otra, que ofrecen una legislación al siglo III, vemos que la primera reglamenta lo que la vida cotidiana parece desmentir, y la segunda concilia las directrices de una disciplina flexible con las manifestaciones evangélicas. Aun cuando Roma va asimilando lentamente los aportes de las diversas regiones del Imperio, sigue, no obstante, fiel a sí misma y a su genio.

Podemos imaginar la prueba que fue para el asiata Ireneo cuando tuvo que adaptarse a la mentalidad de los galos, insensibles a

cualquier sutilidad, pero fieles a la fe recibida y que confiesan silenciosamente hasta llegar al martirio. El obispo de Lyon poseía la flexibilidad y la diplomacia del oriental; es el hombre del diálogo y la conciliación; sabe armonizar una fe mística con la moderación y con el gobierno de las almas, el respeto de las diversidades con el sentido de la Iglesia universal.

Unidad no significa en absoluto uniformidad centralizadora. El papa Víctor, que por temperamento es menos proclive a dar rodeos que a enfrentarse de cara con los obstáculos, ansioso de centralización y tentado por procedimientos autoritarios, habría sacrificado fácilmente las tradiciones locales y empleado métodos que, cincuenta años más tarde, su compatriota Cipriano rechazaría porque las iglesias, como los hombres, no se construyen más que en el respeto de su personalidad y de su diversidad. En la controversia pascual, lo que hiera a los asiáticos es más el procedimiento que la fecha. La actitud del papa, que impone en vez de convencer, les parece inconciliable con su misión de servidor universal. En su carta, Polícrates sabe expresar todo esto con dignidad<sup>121</sup>.

#### El primado romano

La capital de la Iglesia se desplazó de Jerusalén a Roma. La toma de la antigua Lyon y su destrucción impiden que la iglesia de esa ciudad juegue un papel piloto en la historia del cristianismo. La situación política de Roma, metrópoli de todas las ciudades del Imperio, presta ya de por sí a la comunidad cristiana establecida en ella una importancia indiscutible, que la llegada de Pedro acaba por consagrar.

Las otras grandes metrópolis, Antioquía, Efeso, Corinto, fundadas por los Apóstoles Pedro o Juan, reconocen muy pronto el primado romano. El prestigio de Roma consiste sobre todo en la venida a ella y en el martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. La autoridad de Pedro es la que consagra la primacía romana, aunque esta primacía no es firme desde el primer momento, sino que se va afirmando poco a poco, según las circunstancias y las necesidades, conforme a una ley que ilustra la historia de la Iglesia. Doctrinarios y heréticos se esfuerzan por acreditarse en Roma, como ya hemos visto, porque la comunión con Roma les asegura la comunión con la Iglesia entera<sup>122</sup>.

Ya desde finales del siglo I, cuando la persecución de Domiciano, aparecen los testimonios en favor de la primacía de Roma. La carta de Roma a la iglesia de Corinto, escrita por Clemente, obispo de Roma, interviene en una crisis interna<sup>123</sup>. Con suavidad, pero con firmeza, en la carta se pide que los presbíteros destituidos sean reintegrados en su oficio; a los instigadores del cisma les aconseja que abandonen la región<sup>124</sup>.

No sabemos cómo fue acogida esta carta, pero sí sabemos por el obispo Dionisio<sup>125</sup> que setenta años más tarde todavía era leída en la reunión eucarística del domingo, lo cual no se explicaría si la intervención de esa carta hubiera caído mal. El historiador Battifol ve en este hecho «la epifanía del primado romano»<sup>126</sup>.

Cuando Ignacio, obispo de la prestigiosa ciudad de Antioquía, escribe a la iglesia de Roma, la saluda con notable deferencia: «la que preside en la región de los Romanos, presidente de la caridad y de la fraternidad»<sup>127</sup>. A lo largo de su carta multiplica los elogios y las muestras de estima, tanto más llamativas cuanto que no las encontramos en ninguna de sus otras cartas. La carta que Dionisio, cabeza de una comunidad fundada también por los dos apóstoles Pedro y Pablo, escribe a los Romanos expresa una deferencia igualmente muy significativa<sup>128</sup>.

Menos solemne, más ingenuo, es el testimonio de Abercio, de la lejana ciudad de Hierópolis en Asia Menor. Ha viajado por todo el Imperio y se ha dado cuenta de la predominancia de la iglesia romana:

Soy Abercio; soy discípulo de un santo pastor, que hace pastar a su rebaño en las montañas y en las llanuras, que tiene ojos grandes, cuya mirada lo abarca todo... El fue quien me envió a Roma para contemplar la soberana majestad y ver a una reina ataviada y calzada de oro <sup>129</sup>.

El conflicto que, a propósito de la celebración de la Pascua, opone Asia a Roma, muestra que las decisiones de las iglesias y de los sínodos consultados asumen toda su propia autoridad con la aprobación de Roma. El papa Víctor es quien finalmente establece la comunión universal<sup>130</sup>. Puede que sus procedimientos fueran criticados, pero en la Iglesia nadie pone en tela de juicio su autoridad que interviene.

El mismo Ireneo, que toma parte en la negociación, lo que discute es la oportunidad y no la legitimidad de la intervención romana. Reconoce explícitamente que la Iglesia de Roma —establece la lista de sus obispos<sup>131</sup>— está investida de unos poderes mayores que las otras<sup>132</sup>. Harnack, poco sospechoso de partidatismo, escribe<sup>133</sup>: «Desde el origen, existe una estrecha relación entre el término de católico y el de romano».

---

1 TERTULIANO, *Apol.*, 39, 1.

2 Kerigma de Pedro, en CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata*, V, 5; ARISTIDES, *Apol.*, 2; TERTULIANO, *Apol.*, 2; *Scorpiac.*, 10; *Adv. nat.*, 1, 8.

3 CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Quis dives salvetur*, 42. Sobre la organización de la Iglesia primitiva, la bibliografía es considerable. Basta con citar a G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome á saint Irenée*, París 1945; P. BATTIFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, París 1909; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten*, Tubinga 1953; M. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, París 1947. Para la organización más especialmente, ver J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, París-Brujas 1956; *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, París-Brujas 1960.

4 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, III, 37, 2; cfr. V, 10, 2.

5 Art. *Episcopos*, en *ThWNT*, II, 607-610.

6 H. VON CAMPENHAUSEN, *Op. Cit.*, p. 91.

7 Bien analizado ya por H. AHELIS, *Das Christentum der ersten drei Jahrhunderte* Leipzig 1912, t. 2, más recientemente por J. P. AUDET, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise*, París 1967.

8 Hech 2, 36 y 5, 42; la casa de Estéfanos, 1 Cor 1, 16; la casa de Filemón, Filem 2; la casa de Cornelio, Hech 16, 15; la casa de Lidia, Hech 16, 31, 34; la casa de Onesíforo, 2 Tim 1, 6. La actividad de Ignacio de Antioquía también debió de ejercerse casa por casa. Hace mención en sus cartas de esas casas hospitalarias, *Smirn.*, 13, 1. Ver también Policarpo, 8, 2. ARISTIDES, *Apol.*, 15, 6.



- 9 Hom. Clem., 15, 11, 2.  
 10 Hech 10, 1-47.  
 11 J. P. AUDET, op. Cit., p. 82.  
 12 Sim., IX, 27.  
 13 1 Tim 3, 1-13.  
 14 G. BORNKAMM, art. Presbyter, en ThWNT, VI, 672-680.  
 15 Mc7, 3; 1 Mac1, 26; 7, 33; 11, 23; 12, 35; 13, 36; 14, 20; 2  
 Mac 13, 13; 14, 37.  
 16 Hech 16, 4.  
 17 Sant 5, 14; Hech 14, 23; 20, 17; 1 Pdr 5, 1; 1 Clem.  
 18 1 Tim 4, 14.  
 19 Tit 1, 5.  
 20 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 24, 14-16.  
 21 Adv. haer., III, 2, 1; 14, 2.  
 22 3 Jn  
 23 1 Clem., 40.  
 24 J. ZEILLER, RHE, 29, 1933, p. 571.  
 25 Martirio de Justino, 3, 1.  
 26 Hom. Clem., 3, 61.  
 27 EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 23; TERTULIANO, De fuga, 11;  
 CIPRIANO, Carta 55, 11.  
 28 Passio Philippi, 1; Act. Phileas, 2; Sínodo de Sardica, c. 10  
 (13). En H. ARCHELIS, op. Cit., 2, p. 6.  
 29 EuseBto, Hist. ecl., V, 22; cfr. ibid., VII, 30, 17.  
 30 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 24, 5. Sobre este punto Occidente  
 adoptará bastante pronto una regla más estricta. La Tradición  
 apostólica supone ya a un obispo célibe, pero Hilario de Poitiers estaba  
 casado. Oriente mantiene su línea inicial de Nicea, por influencia del  
 anciano obispo, confesor de la fe, Pafnucio, SOCRATES, His. ecl., I,  
 11.  
 31 Didascalia, IV, 1, 1.  
 32 Republ., 539-540.  
 33 Igual sucede con Gregorio el Taumaturgo y con Atanasio.  
 Ireneo de Sirmio es llamado juvenis, Passio, 4. Este caso está previsto  
 por la Didascalia, IV, 1,3.  
 34 IGNACIO, Magn., 3, 1.

35 Son sacerdotes: Ireneo, Cipriano, Cornelio. Es diácono hecho obispo: Eleuterio, Hist. ecl., IV, 22, 3; EUSEBIO DE ALEJ., Hist. ecl., VII, 11, 24.

36 En M. GOGUEL, L'Eglise naissante, p. 178.

37 EUSEBIO, Hist. ecl., VI, 11, 2; Tradición apostólica, 2.

38 Clemente a Santiago, 5. Concilio de Elvira, c. 18, MANSI, I, 994.

39 EUSEBIO, Hist. ecl., III, 36, 2; V, 24, 7; Didascalía, IV, 5, 1-5.

40 Hist. ecl., VII, 32, 2.

41 Hist. ecl., V, 24, 8.

42 Hist. ecl., IV, 22, 5.

43 Cartas de Clemente, de Ignacio, Pastor de Hermas, inscripción de Abercius. Ver ThWNT, VI, pp. 496-498.

44 Didascalía, IV, 1-6; XII, 57, 1-58, 6.

45 Didascalía, V, 11.

46 Ver la tesis de F. GERKE, Die Stellung des hl. Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der alt. Christ. Gemeindeverfassung, TU 47, 1, Leipzig 1931.

47 Hom. Clem., 5.

48 Didascalía, XI, 44, 4.

49 Diácono significa «el que sirve». La diaconía es un servicio, una función de iglesia. Cfr. nuestra Vie liturgique et vie sociale, pp. 67-92. No podemos sino resumir nuestro libro.

50 Didascalía, IX, 34, 3; XVI, 13, 1. En ningún lugar se dice que los fieles participan en el nombramiento.

51 Didascalía, XVI, 13, 1-7.

52 Ibid., XI, 47, 1. Cfr. 1 Cor 6, 1-11.

53 Sim., IX, 26, 2; CIPRIANO, ep. 52 (49), 1.

54 PLINIO, Carta, X, 96 (97).

55 Didascalía, XVI, 12, 4; 13, 1. Ver nuestra Vie liturgique et vie sociale, París 1969, pp. 139-147.

56 Ibid., XV, 6, 2.

57 EPIFANI, Haer., 79, 3.

58 Vis., III, 5, 1.

59 Mart. Polic., 5, 2. La geste du sang., p. 27.

60 Eusebio, Hist. ecl., V, 24, 5.

- 61 Ver la Vita Pontii.
- 62 Odas 6,1. Traducción francesa en *Naissance des lettres chrétiennes*, París 1958, col. *Ictys*, n. 1.
- 63 *Dial.*, 39, 2; 88. 1; 82, 1.
- 64 *Adv. haer.* II, 32, 4. Ver también EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 7, 3-5; 6, 1; 7, 6.
- 65 *Adv. haer.*, II, 32, 4.
- 66 *Did.*, 10, 7; 11, 3, 7-11; 13, 13; 15, 1-2.
- 67 *Vis.*, II, 4, 2; III, 1, 8, 9; V, 5-7; *Sim.*, IX, 33, 1-3.
- 68 *Vis.*, III, 1, 8, 9.
- 69 *Sim.*, IX, 26, 2.
- 70 En EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 17, 4.
- 71 Ver la carta sobre los mártires de Lyon, la Pasión de Felicidad y Perpetua, en *La geste du sang*, pp. 46-59; 70-86.
- 72 Sobre el origen y el entorno del montanismo, ver el estudio básico de P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, París, 1913, sobre todo, pp. 112-143.
- 73 EPIFANIO, *Haer.*, 48, 14.
- 74 *Ibid.*, 49,1.
- 75 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 18, 4.
- 76 P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, pp. 207-293.
- 77 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 17, 4.
- 78 TERTULIANO, *De monogamia*, 16.
- 79 ORIGENES, *Contra Celso*, VII, 9.
- 80 IRENEO, *Adv. haer.*, I, 13, 3. Ver no obstante las reservas de P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens*, París, 1961, p. 42.
- 81 Cfr. E. RENAN, *Marco Aurelio*, p. 293.
- 82 TERTULIANO, *De anima*, 9.
- 83 *De virg. veland.*, 17.
- 84 TERTULIANO, *De bapt.*, 17; *De praescr.*, 41; FIRMILIANO, *ep.*, 75 (entre las cartas de Cipriano).
- 85 EPIFANIO, *Haer.*, 49, 2; EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 16, 4.
- 86 ORIGENES, *Contra Celso*, VII, 9, 11.
- 87 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 16, 4, 5.
- 88 TERTULIANO, *In Prax.*, 1; HIPOLITO, *Philosoph.*, IX, 7.
- 89 HIPÓLITO, *In Dan.*, III, 18.
- 90 *Ibidem*.

- 91 JUSTINO, Dial., 80, 1; IRENEO, Adv. haer., V, 31-31;  
EUSEBIO. Hist. ecl., III, 28; VII, 25.
- 92 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 18, 5, 6, 9; 16, 20.
- 93 Ibid., 16, 22; Act. de Pionios, 21, 5.
- 94 Ibid., V, 3, 1-3.
- 95 EPIFANIO, Haer., 30, 15; CIPRIANO, ep., 63.
- 96 Art. Enkrateia, en RAC, V, pp. 343-349.
- 97 1 Cc?' 7, 25-38.
- 98 1 Clem., 28, 1-2; 48, 5.
- 99 A. VOOBUS, Celibacy, a requirement lor admission to  
baptism in the early Syrian Chruch. Estocolmo 1951, pp. 15, 20.
- 100 Bien aclarado por P. NAUTIN, Lettres et écrivains  
chrétiens, pp. 33-43.
- 101 En EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 23
- 102 IRENESO, Adv. haer., 1, 28.
- 103 El texto clásico sobre Marción sigue siendo el de A.  
HARNACK, Marcion, Leipzig 1924, ver p. 148 y ss.
- 104 H. KUNG, L'Eglise.
- 105 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1, 49.
- 106 ORIGENES, Scol. in Luc., 1, 1.
- 107 IGNACIO, Smirn. proem; IRENEO, Adv. haer., IV, 26, 2.
- 108 CLEMENTE DE ALEJANDRIA, Stromata, IV, 4.
- 109 H. VON CAPENHAUSEN, op. Cit., p. 95.
- 110 Smir., 8, 2.
- 111 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1, 20.
- 112 Mart. Pion., 9, 2. La geste du sang.p. 96.
- 113 EuseSlo, Hist. ecl., IV, 15.
- 114 Ibid., V, 3, 4.
- 115 Ibid., IV, 23, 1-2.
- 116 Ibid., IV, 23.
- 117 Ibid., V, 16, 20.
- 118 Ibid., V, 23, 3.
- 119 M. GOGUEL, L'Eglise primitive, p. 180.
- 120 H. GRÉGOIRE, Les persécutions dans l'Empire romain, p.
- 21.
- 121 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 24.

- 122 IRENEO, Adv. haer., III, 3, 3; TERTULIANO, Adv. Prax., 1.
- 123 Ver una interpretación diversa en G. BARDY, La théologie de l'Eglise, pp. 107-113.
- 124 1 Clem., 44, 2.
- 125 EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 23, 11.
- 126 L'Eglise naissante, p. 146.
- 127 Rom proem.
- 128 EUSEBIO, Hist. ecl., II, 25, 8.
- 129 Traducción en L'Empire et la Croix, p. 288.
- 130 M. GOCUEL, L'Eglise primitive, p. 182.
- 131 IRENEO, Adv. haer., III, 3, 1-3. Ver también EUSEBIO, Hist. ecl., V, 6, 1.
- 132 IRENEO, Adv. haer., III, 3, 3.
- 133 Dogmengeschichte, Darmstadt 1964, 1, p. 481. Ver todo el Excursus.

## Capítulo II

### UN SOLO CORAZÓN Y UNA SOLA ALMA

«El mundo, antes de Cristo, era un mundo sin amor»; este juicio de un historiador<sup>1</sup> puede que sea exagerado. No obstante, es una manera de expresar la asombrosa seducción que el cristianismo ejerció tanto sobre las masas como sobre las élites. El evangelio de la caridad venía a explicar y a realizar la fraternidad humana, inscrita en lo más profundo del ser humano y que ningún filósofo había conseguido que se viviera en los hechos cotidianos. La Iglesia quiere ser fundamentalmente una fraternidad, como ya lo hacía notar Ignacio de Antioquía<sup>2</sup>. Lo que llama la atención de los paganos es encontrarse con hombres que se aman, que viven la unidad y la ayuda mutua; les sorprende encontrar una sociedad que pone en práctica una distribución equitativa de bienes entre ricos y pobres, en una fraternidad auténtica. El emperador Juliano ha de reconocer, dos siglos más tarde, que el secreto del cristianismo consiste «en su humanidad hacia los extraños y en su previsión para el entierro de los muertos»<sup>3</sup>, en una palabra, en la hondura de su caridad.

Los paganos del siglo II piensan del mismo modo: «¡Mirad — dicen— cómo se aman!» 4. Y Tertuliano, contundente y exagerado como de costumbre, añade: «Ellos se detestan». Séneca, el santo pagano, también pide que se tienda la mano al náufrago, que se abran los brazos al exiliado, que se ponga la bolsa a disposición de los necesitados, para compartir los bienes con los hombres. Pero añade: «El sabio se guardará bien de afligirse por la suerte del desgraciado, pues su alma debe permanecer insensible ante los males que él mismo alivia: la piedad es una debilidad, una enfermedad»5. Estas expresiones «nietzscheanas» dan la medida de la distancia que existe entre el paganismo y el Evangelio.

En medio de la avalancha de filosofías y de cultos orientales, el cristianismo no aporta ni un sistema nuevo ni siquiera una religión nueva, sino que, según dice Lactancio6, para el mundo el cristianismo es una «gracia de humanidad, para amar, socorrer y defender a los hombres». El Evangelio de Jesucristo anuda relaciones nuevas entre los hombres, remueve y crea, actúa y transforma, pues de por sí mismo es una provocación a la acción. Dondequiera que florece la fe, la caridad amontona los frutos de su acción.

La palabra de Santiago resuena, lacerante, en todas las comunidades de la Iglesia naciente: «Alguno podría decirme: ¡Ah! Tú tienes la fe, pero yo tengo las obras. Enséñame tu fe sin obras; yo lo que haré es mostrarte mi fe por medio de mis obras» 7. Y el mismo Apóstol amalgama religión y acción, servicio a Dios y servicio a los hombres: «La religión pura y sin mancha delante de Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y guardarse de la corrupción de este siglo»8.

La Iglesia de Cartago o la de Lyon acogen a los hombres concretos y diversos, cada uno con su propia situación personal, profesional, económica y social; los hay ricos, los hay pobres, los hay jóvenes, los hay viejos, pero todos confraternizan. Tanto a unos como a otros hay que hacerles tomar conciencia de que forman una misma familia, que tienen que vivir la fraternidad, es decir, que traducirla en actos.

Ante este programa, el oriental y el occidental, el cristiano de Viena (Francia) y el de Efeso actúan y reaccionan según sus respectivos temperamentos9, y todo esto produce una fluidez en las

instituciones y en las realizaciones. Por ejemplo, las funciones y las actividades de las viudas y de las diaconisas no son iguales en Oriente y en Occidente, porque las condiciones de vida son diferentes. El oriental, empírico, inventa e improvisa, mientras que el latino organiza y reglamenta.

Es difícil localizar una comunidad cristiana de término medio, que nos ofrezca el modelo de una iglesia de metrópoli a escala pequeña. Estamos mejor informados acerca de Roma que acerca de Tiatira, pero Roma no es toda la Iglesia, como París no es toda Francia. ¿Cuál es la diferencia entre una parroquia de la capital y la de un burgo o un pueblo de un cantón? Roma tampoco es Cartago, lo cual se refleja incluso en el presupuesto económico de ambas comunidades cristianas. En una ocasión, el alcalde de Atenas, de visita en Montreal, observaba que la metrópoli canadiense gastaba en quitar la nieve la misma cantidad que el total del presupuesto de su propia capital. Los problemas de Atenas no son los de Montreal, ni las necesidades ni los recursos 10.

#### La acogida en la comunidad

En la época en que estamos, la comunidad, fuera de las grandes metrópolis, casi ni sobrepasa el marco de una casa acogedora. La palabra fraternidad tiene en ella un sentido concreto: los hermanos y las hermanas todos se conocen, incluso se llaman por sus nombres diminutivos.

La iglesia de Doura Europos, una de las más antiguas que han sido encontradas, representa ya un estadio evolucionado del edificio transformado en un lugar de reunión. Se trata de una pequeña ciudad del siglo III medianamente poblada. Ahora bien, la iglesia apenas si tiene cabida para unas sesenta personas, es decir, como una gran familia.

La Didascaliasiríaca describe una comunidad que todavía tiene una dimensión humana, en donde el obispo personalmente acude a socorrer a los pobres, porque conoce a la perfección a todos los que tienen dificultades 11. Si un hermano de paso se suma a la reunión, ha de «mostrar la patita blanca», antes de ser admitido en la asamblea<sup>12</sup>.

Lo que llama la atención de las directrices que contiene la Didascalia<sup>13</sup> es su carácter a la vez patriarcal y personal. Nada hay en

ellas de burocrático ni de administrativo. El diácono se pone en la puerta para recibir a los que van llegando. A todos los conoce de vista. Conoce a los que viven con holgura y a los que padecen necesidad, a los niños que son felices y a los que son huérfanos, a los hombres que no tienen trabajo y a las viudas. Sabe lo que para cada uno ha representado el bautismo: ruptura de ciertos lazos, obstáculos de toda clase, constitución de nuevas relaciones con la comunidad. Hay muchos que en adelante ya no podrán tener más apoyo que el que encuentren en esta nueva familia, de la que han entrado a formar parte al precio de todo lo demás.

«El diácono debe ser los oídos del obispo —dice la Didascalia—, su boca, su corazón y su alma»<sup>14</sup>. Para un diácono estas recomendaciones están cargadas de sentido. «Este corazón, esta alma», son el hogar de todos los hombres, de todas las hermanas, cada cual con su historia, cada cual con sus necesidades materiales y espirituales. No hay uno solo para quien la fe no represente un riesgo, un reto, un desgarramiento. La historia de Perpetua nos permite entrever hasta qué profundidad la conversión era como sajar en la carne viva de los afectos familiares, y al mismo tiempo encontrarnos una gran delicadeza en la amistad entre Perpetua y Felicidad, entre los compañeros de martirio y la comunidad de Cartago. Los diáconos asedian materialmente las puertas de la cárcel, tratando de suavizar la situación de los presos incluso con sobornos. Es la imagen misma de la fraternidad vivida y compartida.

#### La viuda y el huérfano

Socorrer a la viuda y al huérfano viene a significar para nosotros, por sinécdoque, la generosidad de quien acude en ayuda de los oprimidos y de los marginados de la sociedad. Desde Justino a Tertuliano encontramos sistemáticamente, entre los casos sociales de primera urgencia, a las viudas y a los huérfanos<sup>15</sup>. La asociación de ambas clases de necesitados tiene profundas raíces bíblicas. «No haréis daño a la viuda ni al huérfano. Si se lo hicierais, clamarán a mí y yo escucharé sus clamores, y se encenderá mi enojo»<sup>16</sup>. Unas y otros representan a quienes son miembros privilegiados de la comunidad, precisamente porque carecen de protección ni defensa.



Siguiendo lo que dice Santiago 17, la comunidad primitiva concibe la labor asistencial como la expresión y la prolongación de la fe y del culto. Luciano<sup>18</sup>, el sarcástico observador de los cristianos, describe el lugar que viudas y huérfanos ocupan en los grupos cristianos; hasta el más miope podía darse cuenta de la privilegiada situación de unos y otros en la vida y ante los recursos económicos de la comunidad.

Los huérfanos eran como los «hijos naturales» de la Antigüedad. Será preciso llegar a la época cristiana y al reinado de Constantino para encontrar establecimientos dedicados a recogerlos. La situación de los hijos sin padres, legítimos o no, era de lo más precario. Legisladores y filósofos autorizaban incluso la exposición de hijos no deseados <sup>19</sup>. Tertuliano<sup>20</sup> reprocha violentamente este crimen a los paganos de su tiempo, pero no habla ni de los bastardos ni de los hijos ilegítimos, pues posiblemente son asimilados públicamente a los huérfanos.

En Grecia y en Roma solamente eran protegidos los intereses de los niños nacidos libres y ciudadanos. La ley no se ocupaba de los otros, cuyo número era proporcional al de los huérfanos cristianos, recogidos entre las clases trabajadoras y modestas. Plinio escribe desde Bitinia, preguntando al emperador acerca de la condición jurídica y del mantenimiento de los niños que, nacidos libres, habían sido expuestos y después recogidos y educados para ser esclavos<sup>21</sup>. La respuesta de Trajano consagra los principios admitidos por los griegos, ya que no existía una legislación común para todo el Imperio; de esta manera ratifica los abusos de que eran víctimas esos niños <sup>22</sup>.

Un gran número de niños expuestos se libraban de la muerte por medio de la esclavitud y de la prostitución. Para poner remedio a esta situación, Plinio otorga donaciones en favor de los niños pobres de diferentes ciudades, particularmente de Como, su ciudad natal<sup>23</sup>. Exhorta a sus amigos para que sigan su ejemplo<sup>24</sup>. Una mujer, Celia Macrina, deja por testamento de qué alimentar a perpetuidad cien niños, chicos y chicas, hasta la edad de dieciséis o trece años<sup>25</sup>.

En Roma, las distribuciones de trigo no eran suficientes para cubrir las necesidades de los niños sin familia. Trajano fue el primer emperador que organizó una asistencia pública para los niños sin genealogía, aunque excluyendo a los esclavos. Esta organización, limitada primeramente a Roma, se extendió a toda Italia. Fue la obra

social más meritoria de su reinado<sup>26</sup>. Una medalla de bronce conmemora el acontecimiento: ante el emperador sedente, una mujer le presenta unos niños sobre los que se extiende su protección<sup>27</sup>.

Este contexto sociológico nos permite situar mejor las disposiciones que toman los cristianos de esa misma época: ¿Recogían a los niños abandonados? No conocemos texto alguno que lo afirme explícitamente. ¿Cómo podría Tertuliano<sup>28</sup> calificar de infanticidio, con tan gran violencia, el abandono de niños que tiene ante su propia vista, si los cristianos no habían considerado que era un crimen no recoger a «uno de esos pequeños»?

Sea lo que fuere de esos niños encontrados, la Didascalia<sup>29</sup> nos informa acerca de la actitud de los cristianos para con los huérfanos y las huérfanas. El primer responsable es el obispo. Siendo padre de la comunidad, ¿no lo es ante todo de aquellos y aquellas que ya no tienen padre? De ordinario confía el huérfano a una familia cristiana.

Si un cristiano se encuentra huérfano, sea niño o sea niña, será hermoso que uno de los hermanos que no tienen hijos tome por hijo a tal niño, y si tiene ya un hijo, que tome a la niña y se la dé por esposa, a su debido tiempo, para coronar su obra en servicio de Dios<sup>30</sup>.

No se trata, pues, de explotar una situación para aprovecharse de ella, sino de abrir los hogares para ofrecer una familia al huérfano, darle una formación y situarlo en la vida. El obispo debe cuidar de casar la huérfana con un cristiano, y para ello habrá de constituir la correspondiente dote. ¿Se trata de un niño?, entonces el jefe de la comunidad debe cuidar de que aprenda un oficio y de que adquiera las herramientas necesarias para que se gane honradamente la vida y deje de estar a cargo de la comunidad.

Los más desahogados económicamente no siempre se prestaban a una acción tan fraterna, ya que el hecho de recibir el bautismo no bastaba para volverlos del revés. A quienes no sabían hacer buen uso de sus bienes, la Iglesia, el obispo, les recordaba el conocido dicho: «lo que los santos no se coman se lo comerán los asirios»<sup>31</sup>.

Los hijos de los mártires eran como lactantes privilegiados para la comunidad. En Cartago<sup>32</sup>, una mujer recoge y adopta espontáneamente al hijo de Perpetua, puesto que su familia era rica y no estaba a cargo de la comunidad. El joven Orígenes también es recogido por una mujer de Alejandría<sup>33</sup>, cuando su padre, Leónidas,

muere mártir. Eusebio habla de un cristiano llamado Severo, que en Palestina se hace cargo de la viuda y de los hijos de mártires.

En Pérgamo, en Asia Menor, la multitud invoca a los hijos para debilitar el valor de su madre Agatonicé:

Ten piedad de ti misma y de tus hijos, como te lo pide la multitud—, le encarece el procónsul.

¿Mis hijos? Dios vela sobre ellos<sup>34</sup>

Agatonicé sabía que los hermanos y hermanas en la fe recogerían a sus hijos.

Las viudas, junto con los niños, planteaban a la comunidad un caso social diferente. Su existencia sólo es alegre en las operetas; la realidad histórica es otra. En Roma, la mujer volvía a caer bajo la férula de su familia o de la familia del marido cuando éste moría<sup>35</sup>. Pero su situación se hace muy incómoda, cuando ninguna de las dos familias son cristianas. Además, las disposiciones jurídicas favorecían a los hijos y no a la viuda.

En el mundo griego, la ley y las costumbres preconizaban las segundas nupcias, en caso de viudez <sup>36</sup>. La carta a Timoteo se adapta a los usos recibidos cuando aconseja: «Que las viudas jóvenes se vuelvan a casar»<sup>37</sup>. Por el contrario, Roma era menos favorable a nuevos casamientos. Se rendía honor a las mujeres que permanecían viudas<sup>38</sup>. Esta reserva se encuentra apoyada en los autores cristianos de la época<sup>39</sup>.

La situación de la viuda, que ya es precaria cuando está cargada de hijos, se agrava cuando éstos son mayores de edad y los bienes han pasado a sus manos; en estos casos, los hijos tendrían que subvenir a la subsistencia y a la habitación de su madre. «Una madre alimenta mejor a sus hijos, que los hijos a su madre», dice el proverbio, que es experiencia de siglos. Ricos o pobres, es difícil que los hijos acudan en ayuda de sus padres ancianos. Así pues, las viudas de condición pobre

estaban a cargo de la comunidad, como lo habían estado en el judaísmo  
40

Al tomar a su cargo a estas mujeres, la Iglesia expresaba su humanidad y su sentido social, frente a la dureza de la sociedad antigua. Cartas y otros escritos recomiendan insistentemente a los pastores y a las comunidades que cuiden a las viudas<sup>41</sup>: «Es hermoso y útil visitar a los huérfanos y a las viudas, sobre todo a las que son pobres y tienen muchos hijos»<sup>42</sup>. Las viudas incluso ocupan un lugar de honor en la comunidad. Policarpo las llama «altar de Dios»<sup>43</sup>, lo que quiere decir que viven de las ofrendas de los fieles.

Es difícil determinar a partir de qué momento las viudas viven en comunidad, en casa de un cristiano con fortuna o bajo la dirección de una de ellas mismas. El hecho de estar a cargo de alguien permitía que las viudas no tuviesen que volver a casarse y que llevaran una vida ascética en cierto modo monástica<sup>44</sup>.

### Dios en harapos

En tiempos del papa Cornelio, la Iglesia alimentaba «a mil quinientas viudas y necesitados" 45

Los pobres eran la mayor parte de esta cifra impresionante. Esto que ocurría en Roma, ocurría también en todas las comunidades. Cada una de éstas tenía sus pobres. Esta situación expresa, incluso en la época dorada de los Antoninos, la condición económica de una sociedad en la que las disparidades eran flagrantes; los económicamente débiles eran numerosos, como actualmente en algunos países de América Latina.

Las distribuciones de cereales en Roma sólo paliaban lo esencial. Pero las provincias no tenían derecho a ellas.

Acá y allá encontramos filántropos como ese boticario que dejó 300 botes de medicinas y 60.000 sextercios para proporcionar remedios a los pobres de su ciudad natal<sup>46</sup>. Por muy loables que sean estos gestos, no eran más que una gota de agua en un mar de necesidades.

Quienes más gravemente se veían afectados por la situación social eran los enfermos, los disminuidos, los necesitados, los parados, las personas de edad, sobre todo los esclavos que ya no podían trabajar, los naufragos frecuentes en los puertos, en donde además se

concentran las primeras comunidades. Esta lista puede alargarse en tiempos de mala cosecha, de guerra y de calamidad.

Son principalmente casos sociales, personas que atraviesan duras pruebas, sin familia, desplazados, quienes están a cargo de los hermanos. Entonces es cuando la fraternidad adquiere un sentido y una responsabilidad concretos. ¿De qué serviría —como dice Santiago<sup>47</sup>— desearles paz sin ofrecerles abrigo, alimento ni vestidos?

En función de este sufrimiento humano, la Iglesia pide que el obispo elegido sea un hombre que «ame al pobre»<sup>48</sup>: «Acuérdate de los pobres —le recomienda la Didascalia—, tiéndeles una mano y aliméntalos»<sup>49</sup>. Cuando el obispo poseía una fortuna personal, subvenía con ella a las necesidades mayores de la comunidad. El diácono conocía cada uno de los casos individuales, buscaba a los enfermos, estudiaba cada situación, examinaba cuáles eran los casos a los que había que prestar mayor atención, procuraba descubrir a los pobres vergonzantes, que disimulaban sus necesidades.

Los pobres eran más numerosos en las ciudades que en el campo. En Antioquía y en Roma representaban la décima parte de la población. En la capital a la que convergían tanto los extranjeros de todo el Imperio como los campesinos arruinados, los pobres vivían tradicionalmente de los dones gratuitos del Estado o de los particulares, de los repartos de trigo, la anona. La caridad cristiana hace suyos los usos recibidos de las costumbres de su tiempo<sup>50</sup>: comidas públicas, con el fin de adaptar las ayudas a cada una de las necesidades. Había una lista de las personas asistidas. En los presupuestos, la acogida a los extranjeros y a los pobres era una partida muy pesada.

La visita domiciliaria permite descubrir las situaciones más trágicas, especialmente los enfermos, a quienes los diáconos llevan el confortamiento de la comunión, porque los conocen bien y porque además con frecuencia los socorren materialmente<sup>51</sup>. Todavía en el siglo V el Testamento pide al diácono que «busque en las hostelerías para ver si encuentra algún enfermo o pobre, o si hay algún enfermo abandonado»<sup>52</sup>. En Oriente, las diaconisas o las viudas, como ya hemos visto, se encargan de modo especial de las mujeres pobres y enfermas<sup>53</sup>.

El hacerse cargo de los necesitados era cosa de todos. No pueden los hermanos descargar su tarea, pasivamente, sobre los ministros de la caridad. No basta con que paguen con su dinero, sino que deben contribuir con su persona y con su tiempo. Aprenden a hacerlo ya desde el catecumenado, porque la fe abría para ellos una nueva familia, con sus alegrías y con sus penas. Sabemos, por la Tradición apostólica<sup>54</sup>, que el examinador de los candidatos al bautismo hacía, entre otras, estas preguntas: «¿Han honrado a las viudas? ¿Han visitado a los enfermos? ¿Han hecho toda suerte de obras buenas?». El catecismo se aprendía y se experimentaba en la vida.

Caridad concreta que se imponía, tanto más cuanto que los hospitales todavía no existían. Los médicos eran normalmente monopolio de los ricos. En Egipto y en Grecia hay médicos públicos, pero en Italia se van estableciendo muy lentamente<sup>55</sup>. En tiempo de los Antoninos, la mayoría de los médicos que vienen a Roma proceden de Grecia y de Asia Menor. Los hermanos o los sacerdotes médicos que conocemos por los epitafios encontraban amplio campo para ejercer su arte y su asistencia.

En muchos casos, el diácono procuraba por todos los medios encontrar una familia o un particular que acogiera y cuidara a un enfermo solitario. En Roma los esclavos enfermos o minusválidos eran con frecuencia abandonados en la isla del Tíber y confiados al dios Esculapio. Era tal el abandono en el que se encontraban, que el emperador Claudio obligó a los amos a que cuidaran a sus esclavos enfermos. Además, estipuló que los que llegaran a sanar fueran libertados. El amo que matara a un esclavo enfermo para no tener que cuidarlo sería perseguido por homicidio <sup>56</sup>

Esta ley dice más que suficiente acerca de la inhumanidad de las costumbres romanas en una época en que la civilización es de lo más brillante<sup>57</sup>.

### Muertos sin sepultura

La sepultura, en la Antigüedad, tenía un carácter más bien religioso que familiar o social. Amos y esclavos, libertos y artesanos, dictaban disposiciones en vistas a sus obsequias fúnebres, ya desde la plenitud de su edad. Era esencial para ellos no «fallar su salida» y efectuarla según las reglas del arte. Los distintos colegios,

profesionales o no, establecen una caja de solidaridad, administrada por personas encargadas de ello. Se establecía un fondo inicial de hasta 750 denarios, al que se añadían las cotizaciones mensuales. Esta asociación podía también recibir legados y donaciones<sup>58</sup>.

En la comunidad cristiana la sepultura era la última forma de la caridad para con los pobres. Como hemos visto, el emperador Juliano atribuye la expansión del cristianismo principalmente a la filantropía hacia los extranjeros y la sepultura a los muertos<sup>59</sup>. Ambas manifestaciones de caridad se conjugaban con frecuencia, porque los extranjeros alejados de sus familias y de sus países, a veces sin parientes, no tenían a nadie que tomara a su cargo sus funerales.

Esta actitud cristiana había llamado la atención de los paganos, porque la Iglesia no se cuidaba sólo de enterrar a sus propios muertos, sino que cumplía este deber también con todos los muertos que no tenían sepultura, víctimas de las calamidades públicas y de los naufragios<sup>60</sup>. Era una de las obligaciones del diácono: «el diácono los viste y los adorna». «Si el diácono vive en una ciudad situada a orillas del mar, debe recorrer con frecuencia el litoral para recoger a quien hubiera perecido en un naufragio. Lo debe vestir y enterrar»<sup>61</sup>.

La Antigüedad concede la mayor importancia a la sepultura, que es lo único que proporciona descanso y un lugar para el culto a los muertos. Todavía hoy, los malgaches de las altas mesetas se arruinan literalmente para dar sepultura a sus antepasados; la vida dura un tiempo, mas la muerte siempre, dicen. Generalmente, es la familia la que se encarga de ello, pero también los demás están implicados en esto. En Atenas, quien encuentra el cuerpo de un muerto tiene obligación de enterrarlo. Este fue el drama de Antígona. Dejarlo sin sepultura es una impiedad, aunque se trate de un enemigo<sup>62</sup>. El odio no traspasa este umbral.

En los cristianos, pobres y extranjeros son enterrados a costa de la comunidad<sup>63</sup>: «Cada vez que un pobre abandona este mundo y que un hermano se entera, éste se encarga de su sepultura, según sus medios»<sup>64</sup>. Se trata de enterrar y no de incinerar. Estos dos modos se practicaban en Roma, pero a los cristianos les repugna la cremación, ya sea por fidelidad a las costumbres bíblicas, ya sea, quizá mejor, por imitar la sepultura de Cristo.

En Roma las familias ricas ofrecen sus panteones a los pobres de la comunidad<sup>65</sup>. Por eso, la cripta de Lucina remonta al siglo I. En las catacumbas están enterrados cristianos de origen modesto, en parte descendientes de libertos, que se benefician de la concesión funeraria. Cuando los terrenos en la superficie ya no son suficientes, se cavan galerías subterráneas. Hasta en la muerte los cristianos, ya sean patricios o ya sean esclavos, reafirman su comunión y su fraternidad en una misma esperanza.

El castigo supremo que los paganos infligían a los mártires consistía en dejarlos sin sepultura. En Lyon, arrojan sus cadáveres a las rapaces, bajo una vigilancia militar; ni siquiera pagando los cristianos consiguen sustraerlos a esta última ignominia<sup>66</sup>. El relato que nos ha llegado explica el motivo: «Creían los paganos que así triunfaban de Dios y arrebataban a sus víctimas la posibilidad de una resurrección. Decían: Veamos si ahora resucitan, si su Dios puede socorrerlos y arrancarlos de nuestras manos».

#### Los que sufren por la justicia

Lo precario de su situación unía más a los cristianos; eran solidarios de una misma fe y vivían bajo una misma amenaza. Si en tiempos ordinarios la solidaridad era algo vivo entre los miembros de la comunidad, la persecución y las pruebas a que esta misma solidaridad daba lugar reforzaba todavía más los lazos entre todos. Todos se preocupan, se conciertan, saben lo que cada cual vale.

Sabina, abandonada en el monte por un ama indigna, a causa de su fe, es socorrida clandestinamente por los hermanos, que llegan a liberarla<sup>67</sup>. Los que no han sido aún detenidos se preocupan por los hermanos que están en la cárcel. Van a visitarlos<sup>68</sup>, les llevan provisiones, a base de regalos suavizan su muerte y mejoran su habitación<sup>69</sup>. Así, los dos diáconos de Cartago, Tercio y Pomponio, consiguen a costa de dinero que Perpetua y sus compañeros sean autorizados a descansar durante algunas horas en un sitio mejor que la prisión. Algunos confesores rechazan esas suavizaciones para no ser una carga para la comunidad<sup>70</sup>. Entonces, los carceleros, frustrados, se vengan sobre los prisioneros, del chasco que se han llevado.

A veces los hermanos pagan un rescate para la liberación completa<sup>71</sup>. En Roma, Lucio protesta ante el prefecto de la ciudad



contra la detención de Tolemeo, y esta intervención le cuesta la vida<sup>72</sup>. Vetio Epagato, en Lyon, perteneciente a una familia importante, se lanza a defender públicamente a sus hermanos, y paga este rasgo de valor con su sangre<sup>73</sup>.

El mismo sarcástico Luciano describe a los cristianos y cristianas asediando la cárcel en la que un hermano está encerrado y haciendo todo lo que pueden para liberarlo. Pasan la noche con él, le llevan alimentos y tratan de conquistar a los carceleros sobornándolos<sup>74</sup>. Incluso con su caricatura, Luciano tiene que reconocer la fraternidad y la solidaridad de los cristianos, y la preocupación que tienen por los confesores de la fe.

El relato más emocionante es el del joven Orígenes, cuando tenía dieciocho años. Se consagra literalmente, durante la persecución del año 203, al servicio de los mártires.

Efectivamente, no sólo los asistía cuando estaban en la cárcel, ni sólo cuando eran interrogados y hasta la sentencia suprema, sino también después de ésta; se quedaba con ellos cuando los santos mártires eran conducidos a la muerte, mostrando el mayor arrojo y exponiéndose así a peligros. Cuando llegaba valientemente, y con un arrojo extraordinario saludaba a los mártires con un beso, sucedía con frecuencia que la multitud de paganos que los rodeaba se enfurecía y estaba a punto de precipitarse sobre él, pero cada vez encontraba la mano auxiliadora de Dios, que hacía que escapase milagrosamente<sup>75</sup>.

La fraternidad es grandísima entre los que y las que sufren por la misma causa. Hay una gran delicadeza y un cúmulo de atenciones recíprocas entre los confesores de la fe. En Lyon, la joven Blandina sostiene el valor de Pontico, que sólo tiene quince años<sup>76</sup>. La gesta de los mártires es una epopeya de la fraternidad. La condición social de cada uno ya no existe. La grácil Blandina es la protagonista en Lyon: por ella tiembla toda la comunidad; al final mostrará tal entereza «que agota y harta a los verdugos»<sup>77</sup>, y gracias a esto, hermanos que habían apostatado vuelven y acaban por confesar su fe.

En Cartago, vemos una delicadeza exquisita entre Felicidad y Perpetua. La una cuida de que el pudor de la otra no sea ofendido. ¡Cómo se comprenden estas jóvenes madres! ¡Qué mujeres son, en el sentido más noble de la palabra! Han experimentado y experimentan las mismas aprensiones antes de dar a luz. Perpetua, firme en la fe, no

deja un momento de pensar en su hijo, al que todavía está amamantando<sup>78</sup>. La víspera de los juegos sangrientos del anfiteatro, Perpetua y Felicidad se confortan mutuamente.

En atención a los más jóvenes, a los más débiles, a los que tienen miedo o a los que flaquean, se crea un clima de calor y de ternura para confortarlos y, después de una debilidad, levantarlos. Cuando llega la hora suprema, los hermanos y las hermanas se dan el beso de la paz, igual que lo hacían en el momento de ofrecer juntos el sacrificio eucarístico, con el fin de sellar su comunión fraterna<sup>79</sup>.

Más allá de la perseverancia y de la muerte ¡qué orgullo para los que quedan! ¡Con cuánta piedad recogen sus osamentas!<sup>80</sup>. Escriben a las otras iglesias contando la historia de sus mártires, cuyo sacrificio es un honor para todos<sup>81</sup>. De comunidad en comunidad los cristianos se pasan copias de estas cartas<sup>82</sup>, pues se trata de una historia y de una gloria de familia.

«¿Que un miembro sufre? Todos sufren con él»

No todos los confesores de la fe eran condenados a la espada o a la hoguera. Los hay que son enviados a las minas, comparables al destierro a Siberia. «Apenas menos crueles que la muerte», se decía. En griegos y romanos la mano de obra de las minas era propia generalmente del mundo de los siervos. Al lado de los esclavos, los romanos empleaban hombres libres, que sufrían condena. La duración de los trabajos forzados era de diez años<sup>83</sup>.

Esta fue la suerte reservada a los cristianos, hombres y mujeres, durante las persecuciones en Africa, en Italia y en Palestina.

Los condenados eran marcados con un hierro al rojo en el brazo o en la mano, con el fin de poder ser fácilmente encontrados, si huían. Hacían un trabajo en cadena, en el que los equipos se iban turnando sin interrupción: la duración de las lámparas marcaba la duración de los turnos. En las galerías, el aire era irrespirable; el minero, echado boca abajo sufría con un calor agobiante durante diez horas o más. Ni la salud más recia lo resistía. Soldados y esbirros vigilaban, torturaban, interviniendo al menor gesto de protesta<sup>84</sup>.

Los hermanos no se quedan en sólo rezar por los hermanos condenados a las minas, sino que acuden a ayudarles de diversas maneras. La comunidad de Roma, especialmente vigilada y

periódicamente afectada por este castigo, envía recursos para aliviar a los hermanos que están en las minas, como lo atestigua Dionisio obispo de Corinto<sup>85</sup>. La iglesia de Roma está continuamente al tanto de la situación de los proscritos. Les envía hermanos para llevarles alimentos, para suavizar de algún modo el rigor de su condición y hacerles sentir que la fraternidad no es una palabra hueca, sino que quiere expresarse en las horas más dolorosas.

El obispo de Roma, Víctor, posee la matrícula de los fieles que trabajan en las minas de hierro de Cerdeña. Obtiene su liberación por el intermedio de un sacerdote, hacia el año 190, gracias a la intervención todopoderosa de Marcia, la amante del emperador Cómodo; Jacinto, que la ha educado es quien va a llevar la carta, en la que se concede la gracia, al gobernador de Cerdeña, que deja en libertad a los cristianos<sup>86</sup>.

Más prosaicamente, hay otros hermanos que se encuentran en prisión por no haber pagado sus deudas o los impuestos<sup>87</sup>. En aquella época el derecho penal era intransigente. El que iba a ser futuro papa Calixto, se encontraba en Cerdeña, junto con otros hermanos cristianos, condenado a las minas, porque había hecho una malversación de fondos. Por este motivo Calixto no figuraba en la lista de Víctor. No obstante, pudo beneficiarse de la gracia concedida a todos. Jacinto había llevado bien su negociación y el gobernador conocía sus relaciones en la corte.

Los hermanos condenados a prisión o a las minas son una carga más para la comunidad, que «se esfuerza en economizar el dinero necesario, con el fin de sostenerlos y, eventualmente, liberarlos»<sup>88</sup>. Los cristianos condenados durante la persecución de Diocleciano a las minas de cobre de Feno, cuarenta kilómetros al sur del Mar Muerto, son tan numerosos que forman una comunidad <sup>89</sup>.

Otros hermanos son víctimas de los piratas en Africa y en las costas del Mediterráneo. Por eso es por lo que, una generación más tarde, en tiempos de Cipriano, la comunidad de Cartago recauda rápidamente 100.000 sextercios, para el rescate de las víctimas a las que se había puesto precio<sup>90</sup>

Ya desde sus orígenes la Iglesia anima a los amos cristianos para que liberten a sus esclavos, pero sin grabar la caja común. Ignacio de Antioquía indica: «Que los esclavos no tengan demasiada impaciencia

en ser libertados a cargo de la comunidad, pues esto sería mostrarse esclavos de sus propios deseos»<sup>91</sup>.

Tanto para él como para el apóstol Pablo<sup>92</sup>, la verdadera libertad es interior. «Si soy esclavo, lo soporto. Si soy libre, no me envanezco »<sup>93</sup>.

La concepción marxista de la alienación, en especial cuando se trata de la condición del esclavo, se encuentra en los gnósticos y no en la Gran Iglesia<sup>94</sup>; ésta está más preocupada por una visión teológica que sociológica del hombre, y está convencida de que la fraternidad cristiana ha roto ya con eficacia las barreras de un modo como no podrá hacerlo una nivelación económica o social <sup>95</sup>. Al mismo tiempo, la Iglesia tiene conciencia de que las condiciones de este mundo pasan, y que su tarea esencial consiste en preparar el reino que ha de venir.

Los problemas de asistencia no surgen sólo a nivel de la iglesia local. Toda la comunidad está por definición abierta, consciente de pertenecer a la Iglesia universal, de ser así solidaria de las necesidades y de las situaciones de los hermanos que «peregrinan» en otras partes. La fraternidad entre iglesias no se expresa simplemente por el recibir y el intercambiar cartas, de ciudad en ciudad y de país en país. El apóstol Pablo había ya forjado la cadena de la solidaridad haciendo la colecta por todas las iglesias de su misión en favor de la iglesia madre de Jerusalén.

Ya desde los tiempos de Domiciano, cuando una comunidad es acosada, saqueada, perseguida, las demás acuden en su ayuda<sup>96</sup>. Es una manera de expresar en lo cotidiano la conciencia de la catolicidad.

Ninguna iglesia iguala a la de Roma, cuya reputación en esto es legendaria. Ignacio la llama noblemente «la presidenta de la caridad», expresión que se interpreta como la que, por la caridad, merece el primer puesto<sup>97</sup>. El elogio que de ella hace Dionisio de Corinto no es menos entusiasta.

Desde el comienzo —escribe— es costumbre entre vosotros hacer de diversas maneras el bien a todos los hermanos y enviar socorros en cada ciudad a numerosas iglesias; así aliviáis la necesidad de los indigentes, sostenéis a los hermanos que están en las minas con los recursos que estáis enviando desde el principio <sup>98</sup>.

Un siglo más tarde, sigue siendo verdad el mismo elogio. Roma sostiene a las comunidades de Siria<sup>99</sup>; ayuda a Capadocia<sup>100</sup>, para

que rescate a los prisioneros cristianos que están en poder de los Bárbaros. Roma es la gran metrópoli en la que se fraguan los negocios, en la que el dinero rueda, se gana y se gasta. Testigo de esto es el armador afortunado que considera poco un «cheque» equivalente a diez millones de francos que entrega a la comunidad.

#### Los recursos de la comunidad

Roma batía el récord de personas asistidas, pero también el de recursos disponibles. La gestión de estos bienes era confiada a un diácono, y más tarde a un archidiácono, lo cual hacía de éste el primer personaje después del obispo, y normalmente sucedía a éste. Los recursos romanos fueron pronto equiparables a los de una gran parroquia del París actual. Roma no era toda la cristiandad. En el año 253, una petición de socorro a la comunidad de Cartago para los hermanos de Numidia dio como resultado la recaudación de la simpática suma de 100.000 sextercios.

Cada comunidad, igual que una asociación profesional cualquiera, tenía una caja que era alimentada por las donaciones de los fieles. Desde la época de san Pablo los fieles aportan una ofrenda en la reunión dominical<sup>101</sup>. En los comienzos, estos dones eran depositados sobre la mesa de la celebración<sup>102</sup>. Las ofrendas en especie, vestidos, alimentos, concretan las cargas que ha de tomar sobre sí la comunidad.

Justino de Roma describe en dos ocasiones, en su primera Apología, las ofrendas unidas a la celebración dominical<sup>103</sup>.

Los que poseen bienes acuden en ayuda de los que están en la necesidad y todos nos prestamos asistencia mutua. Los que están en la abundancia y quieren dar, dan libremente, lo que cada cual quiere. Lo que se recoge se pone en manos del presidente; éste asiste a los huérfanos, a las viudas, a los enfermos, a los indigentes, a los encarcelados, a los huéspedes extranjeros; en una palabra, socorre a todo el que está necesitado<sup>104</sup>

Igual que los judíos y los paganos, los cristianos también aportan ofrendas al culto, no «para ser consumidas inútilmente por el fuego, como los otros<sup>105</sup>, pues Dios no hace nada con ello, sino para que les sirvan a los desherados». La purificación y la espiritualización del sacrificio cristiano hacen entender que ahora las ofrendas responden a la pedagogía divina, que enseña al hombre el retorno de la creación

universal a él y al mismo tiempo la participación fraterna de los bienes que a todos y para todos han sido dados.

Desde el siglo II la comunidad parece disponer de dos clases de contribuciones: las limosnas espontáneas en dinero, depositadas en el cepillo<sup>106</sup> y que Tertuliano compara a las contribuciones mensuales que se hacían en los colegios profesionales, y las ofrendas en especie, oblaciones que recogían los diáconos; se apartaba de ellas una cantidad de pan y de vino para la celebración y el resto iba a los ministros del culto y a los pobres. Este es el inventario del vestuario recogido en Circa (Constantina), formado por las donaciones, en el año 303: 82 túnicas de mujer, 38 velos, 16 túnicas de hombre, 13 pares de calzado de hombre y 47 de mujer<sup>107</sup>.

Lo que caracteriza a las ofrendas, ya sean en dinero o ya sean en especie, semanales o mensuales, es su entera espontaneidad. Todos dan libremente. Algunos cristianos dan incluso de lo que a ellos les es necesario<sup>108</sup>. Los más pobres ayunan con el fin de aportar lo ahorrado con el ayuno y no llegar con las manos vacías<sup>109</sup>. Todos quieren afirmar la fraternidad, que necesita signos concretos con los que expresarse. Los cristianos estaban convencidos de que habían superado y vencido la concepción legalista e institucional del Antiguo Testamento. A la era de la servidumbre sucede la era de los hombres nuevos, que no hacen su ofrenda constreñidos por la ley, sino con el fervor de su gratitud filial.

Desde el siglo III, la Iglesia, que se ha hecho más numerosa y menos generosa, se ve obligada a recurrir de nuevo a las contribuciones judías de las primicias y los diezmos<sup>110</sup>.

Si Tertuliano compara la ofrenda hecha en las reuniones cristianas con la cotización aportada a los colegios profesionales paganos, es para hacer resaltar los contrastes entre una y otra <sup>111</sup>. Las asociaciones tenían una organización, una caja, un lugar de reunión, incluso a veces una capilla dedicada a un dios protector<sup>112</sup>, sus asociados se reunían para huir del aislamiento o para relacionarse unos con otros; su fin era lucrativo e interesado<sup>113</sup>.

En cambio, los cristianos cultivan la gratuidad. La cuota de entrada, que suele ser considerable en los colegios, entre los cristianos no existe: «las cosas de Dios no se adquieren por dinero. La religión cristiana no es una subasta»<sup>114</sup>. Las cotizaciones no son fijas. En los

paganos, el dinero crea intereses mutuos; entre los cristianos sirve «para dar pan a los pobres, para darles sepultura, para educar a los huérfanos de uno y otro sexo, para socorrer a los ancianos» 115: esto es lo que los colegios paganos no han hecho nunca, y que es iniciativa propia del cristianismo.

La comunidad se ve algunas veces beneficiada con ofrendas excepcionales. Algunos convertidos hacen una donación cuando se bautizan<sup>116</sup>. Pero ya la Tradición apostólica <sup>117</sup> limita a cantidades modestas los regalos hechos a quien administra el bautismo, pues éste no se compra. Los grandes acontecimientos de la vida, un casamiento, por ejemplo, también se señalaban por una ofrenda, que se hacía en la celebración eucarística <sup>118</sup>.

Las necesidades ocasionales, persecución, calamidades, levantaban un movimiento de solidaridad y una generosidad espontánea. La gesta de los mártires da lugar a muchos ejemplos de cristianas ricas que gastan su fortuna para ayudar a los confesores de la fe. En el año 253, los obispos de Numidia recurren a Cipriano de Cartago, con el fin de rescatar a los cristianos, vírgenes y niños, secuestrados por los bereberes<sup>119</sup>.

Los recursos tienen el valor que les presta la fraternidad que expresan. La Iglesia rechaza toda ofrenda que sea producto de una ganancia o de un oficio ilícito<sup>120</sup>. Al axioma de que el dinero no tiene olor, los cristianos responden: «Más vale morir de miseria que aceptar los dones de impíos y pecadores». Es un gesto de grandeza el de los cristianos de Roma, que devuelven a Marción, cuando este reniega de la fe, el dinero que había dado a la comunidad.

Con la perspectiva de la Historia, las iniciativas de la caridad, de la distribución entre los miembros de cada comunidad, pueden dar la impresión de ser una solución un tanto «artesana» para resolver las desigualdades y los conflictos. Su valor reside principalmente en su motivación. Para la antigüedad cristiana, evangelización y diaconía (servicio) son inseparables, no se concibe la una sin la otra<sup>121</sup>. El culto a Dios bien entendido exigía el servicio al hombre concreto, en la totalidad de su ser, de sus necesidades, de sus aspiraciones. «Imitad la equidad de Dios y nadie será pobre» <sup>122</sup>, dice un texto cristiano de la época.

El reparto encuentra su razón de ser en la asamblea eucarística, en la que ricos y pobres, amos y esclavos, todos igualmente deudores, «mendigos a la puerta de Dios» 123, son gratificados y alimentados. La Iglesia es como la esclusa de Dios. «Es verdaderamente rico aquel que acude en ayuda de los demás e imita a Dios, que da lo que tiene; El es quien nos ha dado todo lo que poseemos. Acordaos, ricos, de que habéis recibido más de lo necesario para que lo repartáis » 124.

El que aporta, aporta lo que ha recibido; el que recibe, recibe de la munificencia de Dios. Lejos de envanecerse, el rico tiene conciencia de que él es también deudor; y el pobre insatisfecho aprende, en la economía de la salvación, que Dios cuida de los más pequeños. Lejos de hacer surgir diferencias, la ofrenda así entendida es el cemento que sella las «piedras vivas», la Iglesia, y hace de ellas la epifanía de Dios.

---

1 G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart 1895, p. 7. El libro de H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege in vorchristlichem Altertum*. Utrecht 1939, ha mostrado la importancia de la acción social en la Antigüedad.

2 Tral., 13, 1; Filip 11, 2; Rom 1, 1.

3 Ep. 84. En J. BIDEZ, *L'Empereur Julien, lettres et fragments*, I, 2, París 1924, p. 144.

4 TERTULIANO, *Apol.*, 39, 7.

5 *De beata vita*, 25; *De clement.*, II, 6.6 *Institut.*, VI, 10.

7 Santiago, 2, 18.

8 *Ibid.*, 1, 27.

9 El historiador Bolkestein (op. cit., p. 421) afirma que «la moral oriental se preocupa de las relaciones entre ricos y pobres, la occidental, de las relaciones de hombre a hombre».

10 Este problema ha sido algo olvidado por los historiadores de la antigüedad cristiana. Goguel, Zeller, Leitzmann; A. Harnack no cae bajo esta crítica, pues ha analizado ampliamente la cuestión en *Mission und Ausbreitung*, pp. 170-220.

11 *Didascalia*, IX, 27, 4.

12 *Ibid.*, XII, 58, 1.

13 *Ibid.*, VIII, XII, XVII, XXII.

14 *Ibid.*, I, 44 4.



15 Ver JUSTINO, Apol., 67; HERMAS, Vis., IV, 3; Mand., VIII, 10; Sim., I, 8; V, 7; IX, 26; ARISTIDES, Apol., 15; TERTULIANO, Apol., 39.

16 Ex 22, 21-23. Ver también nuestra Vie liturgique... pp. 12, 16, 100, 101, 140-143.

17 Santiago, 1, 27.

18 Peregrin., 12.

19 Tebas es una excepción a esto y prohíbe la exposición. AELIANUS VA-RUS., Hist., II, 7.

20 Apol., 9.

21 PLINIO, Carta, X, 65 (71).

22 Ibid., X, 66 (72).

23 Ibid., VIII, 18.

24 Ibid., I, 8.

25 CH. GIRAUD, Essai sur le droit français au Moyen Age, París 1866, I, p. 464.

26 Pueri puellaeque alimentarii. PLINIO, Panegy., 25-27. Cfr. P. VEYNE, La table des Ligures Baebiani et l'institution alimentaire de Trajan, en Mélanges d'architecture et d'histoire, 69, 1957 y 70, 1958, pp. 177-241.

27 Ver Dictionnaire des Antiquités, I, 183.

28 Apol., 9, 6. Ver también LACTANCIO, Div. Instit., VI, 20.

29 Didascalia, VIII, 25, 2, 8; IX, 26, 3, 8.

30 Didascalia, XVII. Se encuentra en parte en la Carta de Clemente a Santiago, 8, 5-6, ed. IRMSCHER, p. 12. Ver también Const. ap., IV, 1-2.

31 Const. ap., IV, 1.

32 Acta Perp. et Fel., 15. La geste du sang, p. 81.

33 EUSEBIO, Hist. ecl., VI, 2.

34 Acta Carpi, Papyli, Agathonicae, 6. La geste du sang, p. 44.

35 Dictionnaire des Antiquités, V, 865.

36 Ibid., III, p. 1647.

37 1 Tim 5, 14.

38 Ver art. Digamus, RAC, III, 1017-1020, que aduce textos en apoyo.

39 Ibidem.

40 Hechos, 6, 1.

- 41 IGNACIO, Smirn., 6; POLICLETO, ep. 6, 1; Bernabé, 20, 2; HERMAS, Sim., I; V, 3; IX, 26, 27; X, 4; Clem. a Sant., 8; TERTULIANO, Ad uxorem, 1, 7, 8.
- 42 Salmos. CLEMENTE, De virg., 1, 12.
- 43 Filip 4, 3; cfr. TERTULIANO, Ad uxorem, I, 7; Const. ap., II, 26; Didascalía, IX, 26, 8.
- 44 Ver nuestra Vie liturgique et vie sociale, pp. 140-143.
- 45 EUSEBIO, Hist. ecl., VI, 43, 11.
- 46 ORELLI, InsCr. lat., 114.
- 47 Santiago, 2, 16.
- 48 Const. ap., II, 50, 1. Ver también IGNACIO, Polic., 4; JUSTINO, 1 Ap., 67; HERMAS, Sim., IX, 27, 2; CIPRIANO, 5, 1; 41, 1; Const. II, 26, 4 y III, 3, 2; IRENEO, Adv. haer., IV, 34.
- 49 Didascalía, XIV, 3, 2.
- 50 Dictionnaire des Antiquités, III, p. 1717.
- 51 JUSTINO, 1 Apol., 67, 6.
- 52 Testament de notre Seigneur, II, 34.
- 53 Didascalía, XV, 8, 3.
- 54 Tradición apostólica, 20.
- 55 Dictionnaire des Antiquités, III, p. 1692.
- 56 SÜETONIO, Claudio, 25.
- 57 Dictionnaire des Antiquités, III, 1687.
- 58 G. BOISSIER, La religion romaine, II, p. 299.
- 59 Cfr. SOZOMENO, Hist. ecl., V, 15.
- 60 LACTANCIO, Institut., VI, 12; Const. ap. III, 7.
- 61 Testam., I, 34; II, 34.
- 62 PAUSANIAS, I, 32, 5; IX, 32, 9. Ver también RAC, II, p. 200.
- 63 TERTULIANO, Apol., 39, 6.
- 64 ARISTIDES, Apol., 15.
- 65 Sobre esta cuestión ver F. DE VISSCHER, Anal. Boll., 69, 1951, pp. 39-54.
- 66 EUSEBIO, Hist. ecl., VI, 62, La geste du sang, p. 58. Ver también EUSEBIO, Hist. ecl., VIII, 6, 7.
- 67 Mart. Pion., 9, 3.
- 68 1 Clem., 59, 4; IGNACIO, Smirn., 6; Clem. a Sant., 9; Acta Theclae; TERTULIANO, Ad uxorem, II, 4.

- 69 Mart. Perp., 3, 4.  
 70 Mart. Pion., 11, 4.  
 71 ARISTIDES, Apol., 15.  
 72 JUSTINO, 2 Apol., 2, 15-16.  
 73 EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1, 9-10. La geste du sang, p. 47.  
 74 Pereg., 12.  
 75 EUSEBIO, Hist. ecl., VI, 3, 4.  
 76 Ibid., V, 1, 53. La geste du sang, p. 57.  
 77 Ibid., V, 1, 18. La geste du sang, p. 49.  
 78 Mart. Perp., 3, 6.  
 79 Ibid., 21, 3.  
 80 Act. Justin., 6, 2; Acta Carpi, 47. La geste du sang, pp. 40,  
 45.  
 81 Mart. Polic., prol. La geste du sang, p. 26.  
 82 Mart. Polic., 22, 2, 3. La geste du sang, p. 34.  
 83 Digesto, XLVIII, 19, 23.  
 84 TUCIDIDES, VII, 27; Dictionnaire des Antiquités, III, 1866.  
 85 EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 23, 10.  
 86 HIPÓLITO, Philosophoumena, IX, 12.  
 87 A esta situación aluden IGNACIO, Smirn., 6; HERMAS,  
 Mand., VIII, 10; Sim., I, 8; Const. ap., IV, 9; V, 1.  
 88 Const. ap., IV, 9; V, 1.  
 89 EUSEBIO, Hist. ecl., VIII, 12, 9; De mart. Pal., VII, 2-4.  
 90 CIPRIANO, Carta, 62, 3.  
 91 IGNACIO, Ad Polic., 4.  
 92 1 COY 7, 21-22.  
 93 TACIANO, Orat., II, 7.  
 94 Ver G. UHLHORN, op. Cit., p. 113.  
 95 MINUCIO FELIX, Octavio, 37; Carta a Diogneto, 5, 10;  
 IRENEO, Adv. haer., IV, 21, 3; TERTULIANO, De cor., 13.  
 96 EUSEBIO, Hist. ecl., III, 17.  
 97 TH. ZAHN, Comm. in Rom. ad loc. Patrum apost. opera,  
 fasc. 2, Leipzig 1876, p. 57.  
 98 EUSEBIO, Hist. ecl., IV, 23, 10.  
 99 Ibid., VII, 5, 2.  
 100 BASILIO, Carta, 70.  
 101 1 Cor 16, 1-4.

- 102 Alusión posible en Santiago, 2, 21; Hebr 13, 16.
- 103 1 Apol., 67, 6.
- 104 Ibid., 67, 1, 6.
- 105 Ibid., 13, 1.
- 106 TERTULIANO, Apol., 39, 5. Cfr. J. P. WALTZING, Apologétique, Commentaire..., ad loc. p. 250; Didascalía, IX, 36, 4-6.
- 107 Se lee en el CSEL 26, pp. 186-188. Para los dones de alimentación, ver Trad. ap., 5, 1-2; 28, 1-8.
- 108 Didascalía, V, 1-6.
- 109 HERMAS, Sim., V, 1, 3; Bernabé, 19, 10; ARISTIDES, Apol., 15, 7; Mart. de Lucius et Mont., 21; Didascalía, V, 1-6. Sobre este tema ver, A. GUILLAUME, Jeúne et charité, París 1954, pp. 21-45.
- 110 Didascalía, IX, 34, 5 y 35, 2; Const. ap., VII, 29, 1-3. Sobre esta cuestión, ver nuestra exposición L'Offrande liturgique, en Vie liturgique et vie sociale, pp. 251-295.
- 111 Apol., 39, 5-6.
- 112 CIL, III, 633.
- 113 ORELLI, Inscr. lat., 2252, 3217. Colegio de los habitantes procedentes de Berite, en Puzuol, MOMMSEN, Inscr. Neap., 2476, 2488; dos colegios de comerciantes asiáticos en Málaga, CIL, II, p. 254.
- 114 Apol., 39, 6.
- 115 Ibid., 31, 5.
- 116 Aparte del caso de Marción: TERTULIANO, Adv. Marcionem, IV, 4, ver EUSEBIO, Hist. ecl., III, 37.
- 117 Tradición apostólica, 20.
- 118 TERTULIANO, Ad uxorem, II, 8. Ver inscripciones que hacen alusión a la generosidad, en E. DIEHL, Inscr. 333 christ., vet., n, 1103, 1652, 1687, 2483.
- 119 CIPRIANO, Carta, 60.
- 120 Didascalía, XVIII. Las numerosas disposiciones ponen de manifiesto la amenaza y, sin duda, los abusos que se encontraban: Const. ap., IV, 6, 1-9; 7, 1-3.
- 121 Reflexión de W. SCHNEEMELCHER, en Das diakonische Amt der Kirche, Stuttgart 1965, p. 61.

122 Kerygma Petri, ed. Holl., TU NF, 20, 2, 1899, p. 233, n. 503.

123 Es un estribillo de Agustín, Sermones, 56; 9; 61, 4; 83, 2; 124, 5.

124 Kerygma Petri, loc. cit., p. 234.

### Capítulo III

#### RETRATOS DE FAMILIA

El fervor de la vida fraterna, la calidad de la vida cristiana, hemos de personalizarlas para tropezarnos con cristianos concretos, clérigos y laicos, hombres y mujeres y captar el temblor de la vida en seres de carne y hueso, visitados y transformados por la gracia. Son el fermento y la «marca de fábrica» de la Iglesia dispersa.

#### Un obispo mártir: Ignacio de Antioquía 1

Ignacio es obispo de Antioquía al comienzo del siglo II, cuando la Iglesia tiene cincuenta años de existencia. De Pablo a Ignacio hay la distancia que separa a un misionero, que se adapta al modo de vivir de un indio, de un indio que se convierte al Evangelio y reconsidera el cristianismo. Llegado del paganismo, Ignacio ha sido formado por los filósofos. Sus letras son las de un griego para quien el griego es la expresión de su alma y de su sensibilidad, de su cultura y de su pensamiento.

Su lengua y sus imágenes le permiten traducir sus aspiraciones místicas en fórmulas que un filósofo no habría desaprobado. Al expresar el amor más puro a Cristo, la lengua y el pensamiento griegos reciben su consagración suprema. A partir de entonces están al servicio del nuevo Señor, que ha bautizado con su sangre el mundo de los gentiles y todos los valores auténticos.

El obispo de Antioquía, sin dejar de cargar sobre sí la solicitud de su grey y su martirio, lleva también la carga de otras iglesias que atraviesan dificultades. Vive la colegialidad episcopal con finura y medida, sin perder nunca de vista que es un servidor de Jesucristo.

Bajo el emperador Trajano el obispo es detenido, juzgado y condenado a las fieras. Toma el camino de los confesores y de los apóstoles, será ejecutado en Roma, que se reserva las víctimas de mayor prestigio. Su deseo del martirio no le impide estigmatizar la crueldad imperial —han sido enviados «diez leopardos» para custodiarlo— y los duros tratos que recibe: a su benevolencia se responde con el mal. Por el camino, expresa su gratitud a las diversas comunidades que lo van saludando, y después escribe a Roma, a donde tiene prisa por llegar. Ruega a los romanos que no hagan nada para evitarle el martirio: «Soy el trigo de Dios. Es preciso que yo sea molido por los dientes de las fieras, para convertirme en el pan .inmaculado de Cristo»<sup>2</sup>.

Conocemos al hombre solamente a través de sus siete cartas, que son las únicas que nos permiten penetrar en «el jardín de su personalidad». «El estilo de sus escritos es el hombre». ¡Qué hombre y qué corazón! En frases cortas y densas, con un estilo sincopado, brusco, discurre un río de fuego. No hay énfasis, no hay literatura, sino un hombre excepcional, ardiente, apasionado, heroico con modestia, benevolente con lucidez; un don innato de simpatía, como ocurre con el apóstol Pablo, y una doctrina segura, clara, en la que está anclada una ética exigente.

Ignacio tiene el sentido del hombre y el respeto para cada uno, aunque sea hereje. La dificultad no está en amarlos a todos, sino en amar a cada uno, empezando por el pequeño, el débil, el esclavo, el que nos hiere o nos hace sufrir, como se lo escribe y se lo recomienda a Policarpo<sup>3</sup>. Sabe amar a los hombres sin demagogia, y sabe corregirlos sin humillarlos. Aplica a Cristo<sup>4</sup> con predilección la imagen del médico; imagen que a él mismo le cuadra perfectamente. Está al servicio de la verdad de la fe, aunque sea incómodo y amenace con atraerle incomprendiones o incluso hostilidad. El afecto que despierta hacia él mismo es ante todo un homenaje. «Este yunque bajo el martillo» no es un hombre de concesiones.

Ignacio ha conquistado el dominio de sí mismo a fuerza de paciencia; ésta es una palabra que le gusta y que lo caracteriza. Este hombre fogoso se ha convertido en un hombre manso, por el triunfo sobre la irritación que él mismo se reprocha. Se conoce bien cuando escribe: «Me impongo ser mesurado, para no perderme por mi

jactancia»5. A la jactancia le opone la humildad, a las blasfemias la invocación, a los errores la firmeza en la fe, a la arrogancia una urbanidad sin falla.

El proceso de maduración cambia su lucidez en vigilancia, su fuerza en persuasión, su caridad en delicadeza. «No os doy órdenes»6, escribe. Prefiere convencer. No atropella nada, sabe esperar y tener paciencia. En la comunidad de Esmirna nada le ha pasado por alto. Al pasar no ha hecho ninguna crítica, se ha contentado con observar. Aprovecha la carta en la que les da las gracias 7, para traducir sus observaciones en humildes sugerencias. Como se ha ido para no volver, su presencia y su mirada no humillarán a nadie.

La responsabilidad sobre los otros no le ha hecho perder la lucidez sobre sí mismo. Se conoce. Se sabe accesible al halago, proclive a la irritación. Por el camino triunfal que le lleva a Roma rodeado de honores, confiesa con humildad: «Estoy en peligro»8. Las muestras de deferencia no lo halagan, pero sí despiertan su vigilancia.

De todas sus cartas, la que más fielmente traduce la pasión mística que le quema es la que escribe a los Romanos. En ella, su lengua da tropezones tratando de expresar el temblor de emoción y de entusiasmo que lo sacude. La llama provoca la expresión y la hace incandescente. ¿Qué importan las palabras? Lo único que cuenta para él es encontrarse con su Cristo y Dios. «Es glorioso ser un sol poniente, lejos del mundo, hacia Dios. Ojalá pueda levantarme en su presencia»9. Para Ignacio no se trata simplemente de la espera de una fe abstracta, sino de una pasión que le aprieta la garganta, de un amor que lo devora, de una quemadura incomparable con cualquier quemadura de nuestros corazones de carne. «Ya no hay en mí más fuego para la materia; sólo un agua viva que murmura dentro de mí y me dice: "Ven al Padre"»10.

Quien lee la carta a los Romanos sin ideas preconcebidas ve en ella uno de los más emocionantes testimonios de la fe, el grito del corazón que no puede engañar ni engañarse, que emociona porque es verídico. A primera vista, el hombre nos parece pertenecer a otra época. Basta con que removamos un poco las cenizas para ver que estas páginas han conservado el fuego que las hacía arder.

De todos los filósofos cristianos del siglo II, Justino es sin duda el que llega a lo más hondo de nuestro ser. Este laico, este intelectual, ilustra el diálogo que comienza entre la fe y la filosofía, entre cristianos y judíos, entre Oriente, donde él había nacido, y Occidente, donde abre una escuela en Roma al cabo de numerosas etapas. Su vida fue una larga búsqueda de la verdad. De su obra, compuesta rudamente y sin arte, se desprende un testimonio cuyo precio ha ido creciendo con el paso de los siglos. Para este filósofo, el cristianismo no es una doctrina, ni siquiera un sistema, sino una persona: el Verbo encarnado y crucificado en Jesús, que le desvela el misterio de Dios.

La filosofía misma nunca había sido para él una curiosidad del espíritu, sino búsqueda de la sabiduría. El pensamiento de los filósofos de todas las escuelas es lo que él había buscado, practicado, amado; lo conocía por dentro, no habiendo buscado la verdad sino para vivirla. Había viajado, interrogado, sufrido, con el fin de encontrar lo verdadero. Sin duda por esta razón nosotros descubrimos detrás de lo que él descubre un desprendimiento, incluso una desnudez que es lo que avala a su testimonio. Este filósofo del año 150 está más cercano a nosotros que muchos de los pensadores modernos.

Justino nació en Naplusa, ciudad romana y pagana, construida en el emplazamiento de la antigua Siquem, no lejos del pozo de Jacob, donde Jesús anunció a la Samaritana el culto nuevo. Naplusa era una ciudad reciente en la que florecían el granado y el limonero, encajada entre dos colinas a mitad de camino entre la frondosa Galilea y Jerusalén.

Los padres de Justino eran colonos acomodados; puede que fueran de esos veteranos dotados de tierras por el Imperio; esto explicaría en el filósofo su rectitud de carácter, su gusto por la exactitud histórica, las lagunas de su argumentación. No posee ni la flexibilidad ni la sutilidad dialéctica de un heleno. Vivió en contacto con judíos y samaritanos.

De naturaleza noble, prendado de lo absoluto, desde joven supo gustar la filosofía, en el sentido que entonces se le daba: no una especulación diletante, sino persecución de la sabiduría que lleva a Dios. La filosofía lo condujo, etapa tras etapa, hasta el umbral de la fe. El mismo Justino nos cuenta, en el Diálogo con el judío Trifón 11, el largo itinerario de su búsqueda, sin que nos sea posible distinguir entre



el artificio literario y la autobiografía. En Naplusa siguió primero las clases de un estoico y después las de un discípulo de Aristóteles, al que abandonó pronto para acudir a un platónico. En su ingenuidad, esperaba que la filosofía de Platón le permitiría «ver inmediatamente a Dios».

Retirado a la soledad, Justino iba errático por los arenales meditando sobre la visión de Dios, sin que su inquietud se sosegase, cuando se encontró con un anciano misterioso que disipó sus vanas ilusiones. Este le mostró que el alma humana no podía alcanzar a Dios por sus propios medios; el cristianismo era la única verdadera filosofía, que lleva a su cumplimiento todas las verdades parciales: «Platón prepara para el cristianismo», dirá Pascal.

Es éste un instante que señala una fecha en la historia cristiana y que a Peguy le gustará recordar; momento en el que se encuentran el alma platónica y el alma cristiana. La Iglesia acogió a Justino y, con él, a Platón. Cuando se hizo cristiano en el año 130, el filósofo, lejos de abandonar la filosofía, afirma haber encontrado en el cristianismo la única filosofía segura que colma todos sus deseos. Siempre lleva puesto el manto de los filósofos. Para él es un título de nobleza.

Justino sabía ver la parte de verdad contenida en todos los sistemas. Le gustaba decir que los filósofos eran cristianos sin saberlo. Y justifica esta afirmación con un argumento tomado de la apologética judía, que pretendía que los pensadores debían lo mejor de sus doctrinas a los libros de Moisés. Para él, el Verbo de Dios ilumina a todos los hombres, lo cual explica las partes de verdad que se encuentran en los filósofos<sup>12</sup>. Los cristianos no tienen nada que envidiarles, porque poseen al Verbo mismo de Dios, que no solamente guía la historia de Israel, sino toda búsqueda sincera de Dios. Esta generosa visión de la historia, a pesar del poco acierto en algunas de sus formulaciones, encierra una intuición de genio que, después de Ireneo de Lyon, será recogida desde san Agustín a san Buenaventura, y más recientemente por Maurice Blondel. Está particularmente cercana a nuestra problemática de hoy día.

Justino no es un literato ni un joyero de la lengua; no se preocupa más que de la doctrina y de la autenticidad del testimonio. El hombre nos conmueve más que su obra, la novedad de su esfuerzo teológico vale más que su creatividad. Debajo de su intento hallamos el

testimonio de un filósofo decidido, la traducción de un descubrimiento y de una conversión. Los argumentos que desarrolla tienen una historia: la suya propia. Él ha conocido personalmente las tentaciones contra las que nos pone en guardia. El testimonio de la obra de Justino conserva todo su valor para aquel que se decide a seguirlo.

«Nadie ha creído en Sócrates hasta morir por lo que éste enseñaba. Pero, por Cristo, artesanos y hasta ignorantes han despreciado el miedo a la muerte» 13. Estas nobles palabras las dirige Justino al Senado de Roma. También a él le toca aceptar la muerte por la fe que había recibido y transmitido. En el momento de su martirio, el filósofo cristiano no está solo, sino rodeado de sus discípulos. Las actas nos citan seis de ellos 14. Esta presencia, esta fidelidad hasta en la muerte, eran el homenaje más emocionante que se pueda ofrecer a un maestro de sabiduría.

En este hombre de hace dieciocho siglos percibimos el eco de nuestras inquietudes, de nuestras objeciones y de nuestras certezas. Es un contemporáneo nuestro por su apertura de alma, por su voluntad de diálogo, por su capacidad de comprensión.

#### Blandina, la esclava de Lyon

Se llamaba Blandina. Menuda y endeble de cuerpo, tenía un alma delicada. Era un ser acariciador como el nombre que llevaba: era un nombre latino, pero podía ser de origen esmirnota o frigio. Era esclava, lo cual significaba que no tenía existencia social. Era una mujer entre los dos millones de seres que padecían la alienación en su carne y en su honra: incluso los lazos de familia le estaban prohibidos. Para ella, como para tantas otras, no existía ninguna esperanza de vivir como todo el mundo, ni de escoger a un ser querido. Todo el sueño de jovencita se estrellaba contra los barrotes de la condición servil. Nada podía borrar de su mano la quemadura que le recordaba día y noche que era un objeto y no una persona, que pertenecía a otra persona y no se pertenecía a sí misma.

Un rayo de luz alumbraba su existencia: estaba al servicio de una dama acaudalada de Lyon, cuya verdadera riqueza consistía en su delicadeza y su humanidad para con los más humildes. Esta era cristiana; su fe le había enseñado la manera de trastocar el orden social injusto amando a los demás, empezando por los más necesitados, y a

encontrar en el más pequeño la ternura del Padre de los cielos, que velaba sobre él.

La rica lionesa no podía encerrar dentro de sí misma la alegría de su descubrimiento. ¿A quién contárselo? ¿Con quién compartir la fe que estrenaba? Precisamente tenía a su servicio a una esclava esmirriada pero encantadora, Blandina. Le confió la gran nueva que había cambiado su vida. Para la esclava fue un deslumbramiento. Le pareció escuchar cómo sus cadenas caían, cuando quien hasta ese momento había tenido sobre ella derecho de vida y de muerte, de repente se le presentó como una hermana mayor, una madre querida, que Dios había puesto en su camino.

Blandina fue introducida en la comunidad de los hermanos y de las hermanas de Lyon por aquella cuyo nombre ha callado la historia. Allí se encontró con el noble Atala, con Alejandro, el médico que había venido de Frigia, y con los demás que, de primer momento, causaron impresión a sutimidez. Su lozanía, su espontaneidad, la fuerza de su fervor conquistaron rápidamente a todos los que, mejor asistidos por la fortuna o por su rango social, supieron ver la calidad de esta esclava. Basta con leer la carta de la comunidad para darnos cuenta del lugar que en ella ocupó<sup>15</sup>. Todos la arroparon con su cálida presencia cuando el obispo Potino le confirió el bautismo. Verosímilmente la que la había llevado a la fe se prestaría a ser garante de su fidelidad.

La vida cotidiana recobró su ritmo. El trabajo no había cambiado, pero ahora era más liviano. Blandina no dejaba transparentar nada de su cambio, manifestaba hacia su ama la misma deferencia y le prestaba los mismos servicios. Pero la relación entre ambas había adquirido mayor profundidad y mayor significado. Donde las diferencias de condición podrían chocar, la fe había tejido lazos invisibles. Pero esta fiesta diaria no duró.

Se acercaban las festividades en las que, todos los años, en el mes de agosto, se reunían en la confluencia de los dos ríos las tres Galias, representadas por sus delegados. Desde todas las provincias acudía la multitud. Un gran mercado, como una feria universal, se celebraba en la ciudad en fiestas. En ninguna otra ocasión tenía la autoridad más preocupación por vigilar las reacciones de la plebe. Los cristianos tenían prohibido aparecer en público. Pero la intervención de

unos presuntuosos fue suficiente para desencadenar un tumulto. No se detuvo ahí el movimiento popular. Los cristianos fueron espiados en sus casas y buscados por la policía; los esclavos paganos fueron sometidos a tortura para que denunciaran a sus amos cristianos. Bajo la presión de los soldados, los acusaron de todos los crímenes que creaba la imaginación popular. La autoridad, cómplice, fingió ignorar el rescripto de Trajano.

Blandina fue detenida junto con su ama, la desconocida, que echó en olvido su propia suerte para no pensar más que en su esclava, tan frágil —pensaba—, que sería incapaz de mantener firme su fe en público. Blandina fue un prodigio de energía y de valor. Condenada a tormentos, su fortaleza acabó por cansar y agotar a los verdugos. Se relevaban durante todo el día y, al llegar la noche, ya sin fuerzas, se extrañaban de ver que un cuerpo tan machacado respiraba todavía 16.

Y la enviaron otra vez al calabozo, cuyo aire hicieron irrespirable de intento. La presencia de los hermanos y su delicadeza sostenían a la mártir. La pausa duró poco. Nuevos suplicios esperaban a los confesores de la fe. Blandina fue suspendida de un poste sobre un estrado, expuesta desnuda a las miradas de los espectadores, más rapaces que las fieras, para ser pasto de las bestias.

Los hermanos no tenían ojos más que para ella. Una mirada hacia ella los llenaba de orgullo y de valor. Menuda, endeble, despreciada, no sólo era el símbolo del valor, sino como una presencia de Cristo en medio de ellos. «Los hermanos creían contemplar —dice la carta— en su hermana a Cristo crucificado por ellos» 17. Ninguna bestia tocó a Blandina, como si las bestias fueran capaces de tener más humanidad que los hombres. El populacho no tuvo ni un solo gesto de piedad.

Las fiestas duraron varios días. A los juegos de gladiadores y a la caza del hombre, acosado por tener fe, sucedían los concursos de elocuencia en lengua griega y latina 18. Todas las clases disfrutaban con esto, tanto los más refinados como los campesinos y los plebeyos. Cada día los combates de gladiadores fueron sustituidos por los suplicios de los cristianos, echados a la arena de dos en dos como los gladiadores, espectáculo barato que se arrojaba al populacho.

Blandina y Pontico fueron reservados para el último día. Testigos presenciales de todas las pruebas por las que habían pasado

sus hermanos y hermanas, nada pudo tambalearlos. La masa, presa de una histeria colectiva —como en los ejemplos que la historia nos ha ofrecido recientemente—, irritada por una tal entereza, no prestó oídos ni al pudor ni a la piedad.

El adolescente entregó el alma en la tortura. Blandina quedó la última ese día de fiesta. Ella misma se puso en manos del verdugo. Primero la flagelación desgarró sus espaldas. La expusieron a las fieras y éstas se limitaron a mordisquearla. Pasó también por la silla de fuego. Por último la metieron en una red y la expusieron ante un toro enfurecido que la tiró por los aires; cayó al suelo molida. Como insensible, Blandina proseguía la conversación con Aquel que su corazón había escogido y la esperaba. Aburridos los verdugos, acabaron por degollarla. Los paganos, quizás avergonzados por su barbarie, reconocían: «Realmente, nunca hemos visto en nuestra tierra sufrir tanto a una mujer» 19.

«La sierva Blandina mostró que se había realizado una revolución. La verdadera emancipación del esclavo, la emancipación por el heroísmo, fue en gran parte obra suya»20. Verdaderamente ella es la protagonista del relato. Los antiguos martirologios que encabezan la lista con su nombre, le rinden ese mismo homenaje. Su valor y su martirio realzan al mismo tiempo la condición de la mujer y la de la esclava. Son un testimonio de la nobleza del corazón.

Lejos de sofocar la religión nueva, la persecución del año 177 no hizo más que propagarla por todo el suelo galo, incluso más allá. El maestro de obras de esta actividad evangelizadora fue el heredero del anciano obispo Potino, que murió en la tormenta: fue Ireneo.

#### Un obispo y un misionero: Ireneo de Lyon

Ireneo armonizaba en sí mismo cualidades y tendencias que, de ordinario, no van a la par: inflexibilidad en la doctrina, flexibilidad en las relaciones humanas, intrepidez frente a las afirmaciones agnósticas, mansedumbre con las personas (los sacerdotes que rectificaban y se arrepentían). Sin dejar de ser un polemista vigoroso, mordiente, irónico, sabe ser siempre pastor; la pelea leal no le impide nunca respetar a su oponente, aunque sea un hereje, ni le impide buscar la paz cuando las verdades esenciales no sufren menoscabo. Podemos decir,

con palabras de Juliano: «el hombre de Estado introducido en la Ciudad de Dios».

Cuando la persecución del año 177, Ireneo está en la plenitud de la edad: inteligente, astuto, ponderado, lleno de celo por el Evangelio, dispuesto siempre a escribir y a luchar, diligente en la defensa y la propagación de la fe. La comunidad le escoge para dirigir la iglesia de Lyon y de Vienne.

¿Quién es este joven obispo? ¿De dónde procedía? Igual que muchos de sus fieles, había venido de Frigia, quizá de Esmirna, cuya comunidad cristiana conoce y donde había tratado al anciano obispo Policarpo, como él mismo cuenta en una carta dirigida a Florín, que el historiador Eusebio nos ha conservado<sup>21</sup>.

Florín había caído en la herejía. Ireneo hace esfuerzos por recuperarlo para la ortodoxia:

Te he visto —escribe— cuando yo era todavía un niño, en el Asia inferior, al lado de Policarpo; disfrutabas de una posición brillante en la corte imperial y procurabas que Policarpo tuviera un buen concepto de ti. Tengo un mejor recuerdo de estos acontecimientos de entonces que de los de hoy. En efecto, lo que se ha aprendido de niño se va desarrollando al mismo tiempo que el alma, formando una sola cosa con ella. Te puedo decir hasta el lugar en el que el bienaventurado Policarpo se sentaba para charlar con nosotros, sus idas y venidas, el tenor de su vida, el aspecto de su cuerpo, las alocuciones que dirigía a la muchedumbre, cómo nos contaba sus relaciones con Juan y los otros que habían visto al Señor, cómo repetía las palabras de todos ellos, lo que había aprendido acerca del Señor, de sus milagros, de su enseñanza; en una palabra, cómo Policarpo había recibido la tradición a través de quienes habían visto con sus ojos al Verbo de vida. Todo lo que nos relataba estaba de acuerdo con las Escrituras. Y escuchaba esto atentamente, por el favor que Dios ha tenido a bien hacerme, tomaba buena nota sin tener que echar mano de papel y, por la gracia de Dios, no paro de rumiarlo fielmente.

Apenas una generación separaba a Ireneo del apóstol Juan. Su juventud se había empapado en el recuerdo que los testigos de los orígenes cristianos cultivaban piadosamente; este recuerdo lo marcó para toda su vida. Los fieles de Lyon, que lo envían en misión a Roma,

destacan esta fidelidad que lo caracteriza: «Lo tenemos en gran estima por su celo hacia el testamento de Jesucristo»<sup>22</sup>.

Como obispo de Lyon, la actividad de Ireneo se desarrolla en dos frentes: se dedica a la población gala, principalmente del campo, cuya lengua «bárbara» él conoce y habla.

Impulsa la evangelización hacia el norte: Dijon, Langres, Besancon y hasta las orillas del Rin. La proliferación de los gnósticos en las Galias da lugar por su parte a una actividad literaria y teológica, para defender la integridad del mensaje cristiano contra las intenciones gnósticas que tratan de atomizarlo. El obispo de Lyon es en cierto modo la conciencia de la Iglesia en un momento crucial de su historia. Niega a los jefes de la escuela su autoridad; no enseñan la verdad válida, sino elucubraciones de su espíritu. La autoridad de la Iglesia y los obispos proviene no de su valor personal, sino del cargo de que son investidos y de su fidelidad a la tradición, a la fe transmitida.

Las obras que se conservan de Ireneo obispo nos permiten mejor sacar un concepto de Ireneo hombre. Su lengua es fluida, conoce los autores paganos y los filósofos; incluso cita a Hornero. Pero no confía en el pensamiento profano, que no es la patria de su alma; ve en él la sentina de la gnosis, cuya acción devastadora él puede calibrar mejor que nadie.

Ireneo no sólo posee una gran probidad intelectual —estudia directamente los textos gnósticos—, sino que también respeta a cada individuo, aunque sea un adversario. En la refutación del gnosticismo no pone ninguna mala pasión, ninguna agresividad. Todo lo más deja traslucir una punta de humorismo, que destila salud y equilibrio. Sabe distinguir entre la persona y el error. Hasta en la controversia sigue siendo pastor, pues los gnósticos también son ovejas suyas.

Una vez escribió: «No hay Dios sin bondad». Tiene la riqueza doctrinal del pastor, el sentido de la medida, la atención a las personas. De él se desprende algo del estilo de Juan: un calor, una pasión contenida, un fervor que se expresa menos en la elocuencia que en la acción, el sentido de lo esencial, pero también la perspicacidad que vislumbra la gravedad de las primeras grietas en el edificio.

Ireneo escribe con sencillez y corrección. A veces se apodera de él la emoción, su tono se eleva hasta, la elocuencia. He aquí cómo acaba el comentario al capítulo cuarto de los Hechos de los Apóstoles:

Esta es la voz de la Iglesia, ahí es donde la Iglesia tiene su origen: ésa es la voz de la metrópoli de los ciudadanos de la Nueva Alianza; éstas son las voces de los Apóstoles, éstas las voces de los discípulos del Señor, de sus hombres verdaderamente perfectos, que recibieron la perfección del Espíritu<sup>23</sup>.

Más difícil de descubrir es su hombre interior. Pertenece a esa Asia en donde florecen los carismas del Espíritu. El obispo ha vivido en un clima espiritual en el que la perspectiva del martirio fomentaba la exaltación mística. Conoció los rasgos de Potino, de Alejandro y de Blandina, que habían confesado la fe en Lyon. Se le ha podido atribuir la carta que cuenta a los hermanos de Frigia su maravillosa epopeya<sup>24</sup>. Sentía inclinación hacia las manifestaciones extraordinarias del Espíritu. Este cristiano ponderado era milenarista, creía en el reinado inminente del Señor y que duraría mil años.

En *Adversus Haereses*, la oración atraviesa el texto<sup>25</sup>. Es como un brotar espontáneo de su alma, una confidencia que se le escapa. Su discreción oculta la brasa bajo la ceniza. Sus impulsos místicos brotan de una fe robusta expresada delante de Dios. La dificultad y la amenaza se alejan de él cuando se vuelve hacia el Dios de su vida. Incluso su libro de refutación, lo ha escrito en presencia de su Señor, como una confesión del Dios de Abraham y del Dios de Jesucristo. Cuando define al hombre cristiano, se define a sí mismo: «La gloria viva de Dios»<sup>26</sup>.

San Ireneo va teniendo hoy más actualidad. Y esto es de justicia. Pocos escritores de los primeros siglos cristianos han envejecido menos, y pocos son aquellos cuya calidad el tiempo subraya más. El mismo es como esa ánfora de la que él dice que está embalsamada por el perfume que contiene. Son pocos los teólogos, incluso de tiempos recientes, que arrojen más luz sobre los grandes problemas que nuestro tiempo somete a nuestra consideración; no porque él se los plantea, sino porque su pensamiento estimula nuestra reflexión y le abre caminos.

Sería fácil poner ejemplos —tanto si se trata de cuestiones de teología de la historia como de antropología cristiana— que mostrarían la riqueza de su pensamiento matizado y las perspectivas que ofrece a la reflexión. Las ideas que defendió se han impuesto a la Iglesia. Sus puntos de vista acerca de la historia son como una anticipación.



Lo que llama la atención en Ireneo —como en Newman, más cercano a nosotros— es la unidad que existe entre su persona y la doctrina. Lo que en él seduce es la calidad humana de su fe, su caridad hacia el hereje, al cual, más que convencerle de que está en el error, lo que hace es llevarlo a la verdad. También es un maestro del diálogo ecuménico, en toda su autenticidad.

Ireneo es al mismo tiempo profeta del pasado y profeta del futuro. Su enraizamiento en la verdad recibida le permite todas las audacias y le proporciona las intuiciones teológicas de las que todavía hoy estamos viviendo. Para nuestro tiempo, que todo lo cuestiona, que tan sensible se muestra ante lo auténtico y lo que suena a verdad, es quizá, más que otra cosa, el profeta del presente.

#### Una joven madre de Africa: Perpetua

El emperador Septimio Severo, que vivió a caballo entre los siglos II y III, endureció la postura del Estado frente a la difusión del cristianismo. Es el responsable del martirio de Potamiana y de Basílide en Alejandría, del de Felicidad y Perpetua en Cartago. Perpetua, que posiblemente nació el mismo año en que morían los primeros mártires africanos de Scili, pertenece todavía al siglo II. Los documentos que nos han llegado dibujan de ella un vigoroso retrato<sup>27</sup>.

Funcionarios de Africa, en la ciudad de Thuburbo (la actual Theburba), a cuarenta y cuatro kilómetros al oeste de Cartago, detienen a cristianos, acusados de haber infringido el edicto imperial. Son todos jóvenes, como su misma comunidad; algunos no son todavía más que catecúmenos. La joven iglesia los ha reclutado en los medios más diversos: Felicidad y Revocato son de condición humilde, Urbia Perpetua pertenece a una de las familias importantes de la ciudad.

Los padres de Perpetua habían cuidado de su educación y le habían dado una formación brillante. A lo largo del proceso, su padre no oculta que ella ha sido siempre su preferida: era su única hija. La ciudad entera hablaba todavía del sonado matrimonio que la había introducido en la aristocracia local. Curiosamente, en las Actas del martirio no se nombra nunca a su marido.

Ya hechos presos, sin duda en la casa de un magistrado vigilados por los guardas, los acusados agravan su condición recibiendo el bautismo. La muchacha, que podríamos imaginarla como

exaltada, hambrienta de lo sobrenatural, sin embargo dice sencillamente: «El Espíritu Santo me inspiró no pedir al agua más que la fortaleza para resistir en mi carne» 28. Está lejos la arrogancia montanista.

Una vez bautizados, los detenidos caen bajo la jurisdicción proconsular y se les somete a un proceso capital. Saturio, que había evangelizado a ese grupo, se denuncia a sí mismo y se une a ellos para compartir su suerte, igual que ellos habían compartido su fe. Todos son enviados a Cartago, a una prisión anexa al palacio proconsular, en las pendientes de Byrsa. Poseemos el diario de cautividad de Perpetua, en el que el relato de los acontecimientos y la anotación de sus impresiones personales destacan como en alto relieve su personalidad.

Es joven y bella; su nobleza natural inspira respeto incluso antes que admiración. Hasta en la arena su mirada «obliga a los espectadores a bajar los ojos»29. Carácter alegre, naturaleza sensible y afectuosa, animadora de su entorno, es también delicada y sonriente al mismo tiempo: «He sido siempre alegre —anota ella—. Seré aún más alegre en la otra vida» 30. Perpetua nació para ser feliz, para la alegría de vivir y para compartir esa alegría; pero también es capaz de decisión heroica y de firmeza inquebrantable, cuando la fidelidad a Dios la enfrenta con su familia.

Apenas bautizada, ya aspira al martirio. Todos sus parientes se sublevan contra su resolución: su madre, su hermano, sobre todo su padre, pagano inveterado, y esa criatura que todavía no habla pero cuya sola existencia debería frenarla, a la que amamanta hasta el final, y que ilumina los largos días de su cautiverio.

El encarcelamiento pone cruelmente a prueba su sensibilidad de mujer que ha conocido el lujo. Anota en su diario, el primer día: «Día doloroso»31. Sufre con el calor sofocante, su delicadeza siente repugnancia con los olores agresivos y la promiscuidad de la cárcel. Además, cristianos y cristianas se ven continuamente acosados por los soldados carceleros, que quieren sacarles dinero. «Pero, sobre todo —señala Perpetua— la inquietud me devoraba, a causa de mi criatura»32.

Al cabo de algunos días, «la prisión —escribe— se convirtió para mí como en un palacio y me encontraba allí más a gusto que en cualquier otro sitio»33. Esta mujer joven tenía una singular facultad de adaptación. Los diáconos y la comunidad de Cartago acuden en su

ayuda; consiguen, a fuerza de dinero, suavizar el trato por parte de los carceleros. Los padres de Perpetua van a visitarla. Pero lo más importante es que le han devuelto a su hijo y, desde ese momento, lo amamanta con regularidad.

Generosa hasta el heroísmo, su firmeza no ha endurecido su sensibilidad, sino al contrario, continúa amando con la misma espontaneidad y el mismo afecto a los suyos, a quienes ve sufrir y quiere ayudar. Sufrir no es nada, pero hacer sufrir a las personas amadas es un suplicio. Su fe no ha cambiado su corazón, pero la ha enriquecido. Si por un lado se siente desolada al ver a su familia triste y abatida, por otro lado se consuela persuadiéndose de que los suyos acabarán por comprender su decisión y por compartir con ella su esperanza. Uno de sus hermanos es ya catecúmeno. Sin embargo, ella sigue sintiéndose como descuartizada entre su piedad filial, su amor maternal y su deseo del martirio que su fe ha hecho nacer en su corazón. En ningún momento habla de su marido.

Su primer pensamiento en la cárcel es para su hijo. Y en cuanto puede recibirlo y conservarlo con ella se colma de alegría. El amor maternal es el punto vulnerable de ese corazón heroico por el poder de la gracia. Por este flanco es por donde los suyos atacarán su firme decisión. «Mira a tu hijo, que no podrá sobrevivir»<sup>34</sup>, le objeta su padre. Y esta escena se repite ante el tribunal. «Mi padre vino —cuenta ella— con mi hijo; me tomó aparte y con tono de súplica me dijo: ten piedad de tu hijo». El magistrado, visiblemente emocionado, se siente paternal y la exhorta: «Salva a tu hijo». La joven madre se mantiene inflexible<sup>35</sup>.

Cuando la vuelven a llevar a la cárcel, piensa en su hijo. Le pide al diácono que se lo traiga. «Pero mi padre no quiso dárselo —escribe ella—. Por voluntad de Dios mi hijo no volvió a pedir de mamar y se me retiró la leche. De esta forma desaparecieron mis inquietudes por mi hijo y los dolores de mis senos»<sup>36</sup>. Sigue siendo mujer y madre hasta en las situaciones más heroicas. Dios parecía acudir en ayuda de la madre para permitir que venciera a su sensibilidad maternal.

El forcejeo de Perpetua con su padre no fue menos dramático. Lo amaba y se sabía amada por él. Este hombre notable de Thuburbo se sentía ofendido en su honorabilidad y herido en su ternura por la resolución de su hija, que él calificaba de cabezonería y de locura.

En su ternura, se deshacía por resquebrajar mi fe. Padre —le dije— ¿ves ese jarrón, o ese cántaro, o cualquier otro objeto?

—Lo veo —dijo mi padre.

—¿Se le puede dar otro nombre que el que tiene? —le dije.

—No —me respondió.

—Pues bien, yo no puedo darme otro nombre más que mi verdadero nombre: soy cristiana<sup>37</sup>.

El padre no se dio por vencido. Jugó con toda clase de sentimientos, brutal o tierno, irritado o desesperado. Perpetua quedó tan agotada que «le daba gracias a Dios y se alegraba cuando él estaba ausente» <sup>38</sup>, cuando su padre no iba a verla durante unos días.

En la cárcel de Cartago, a falta ya de argumentos, el padre se puso patético. Recurrió a la ternura y a los recuerdos de familia:

Ten piedad, hija mía, de mis blancos cabellos. Ten piedad de tu padre, si es que todavía soy digno de que me llames padre. Si te he criado con mis manos hasta la flor de la edad, si te he preferido a tus hermanos, no me entregues a la burla de los hombres. Piensa en tus hermanos, piensa en tu madre y en tu hermana, piensa en tu hijo, que no podrá vivir sin ti. Revoca tu decisión, no arruines a toda la familia. Ninguno de nosotros podrá volver a hablar como hombre libre, si llegas a ser condenada<sup>39</sup>.

El desgraciado padre se arroja a los pies de su hija, le cubre las manos con sus besos. La joven sintió que un escalofrío la estremecía. Pero no cedió. El padre se marchó desesperado.

La misma escena se repitió unos días más tarde, en pleno interrogatorio. Gracias a sus relaciones, el padre pudo entrar en el pretorio. Armó tanto ruido, que lo echaron a la fuerza e incluso recibió un palo. Y Perpetua, inquebrantable, pero siempre tierna, escribe hasta qué punto sintió ella ese golpe. «Ese golpe me alcanzó como si fuese a mí a quien habían pegado. Yo sufría por su ancianidad infortunada»<sup>40</sup>. El diario traiciona la emoción de la joven. Volviendo a la carga, el padre utilizó todos los argumentos, puso en juego todos los sentimientos. Perpetua escribe simplemente algo que expresa más de lo que dice: «Encontró palabras que habrían quebrantado a cualquiera»<sup>41</sup>. Lucha trágica la de esta joven mujer, descuartizada entre dos amores, dos universos, hacia los que su corazón se sentía impulsado, obligada a resistir ante su padre para permanecer fiel a la

llamada del «Padre que está en los Cielos». La cautividad le permitió ir cortando, hilo a hilo, las amarras de la carne y de la naturaleza, para no vivir más que para la felicidad que una visión le había desvelado. Aquí acaba el diario de Perpetua. El relato de su muerte es de otro redactor.

La espera del martirio no hizo que Perpetua perdiera su manera de ser. Sabe combinar el humor con la grandeza de alma. Tratada con bastante dureza por un tribuno un tanto supersticioso, le lanza al rostro<sup>42</sup>: «¿Por qué niegas un buen trato a unos condenados de tanta categoría que van a combatir en el aniversario del César? ¿No depende tu reputación de que presentes en la arena unos presos bien alimentados?» El tribuno, desconcertado, a quien una joven había parado los pies, «sintió un estremecimiento y se puso rojo», dice el texto. Se necesitaba una personalidad muy singular parahacer enrojecer a un ayudante de la cárcel y llevarle a tener sentimientos más humanos.

El día del suplicio, los mártires son sacados de la cárcel y llevados al anfiteatro. «Sus rostros estaban radiantes, eran hermosos. Perpetua iba la última, con andar reposado, como una gran dama de Jesucristo, como una hija bienamada de Dios»<sup>43</sup>. En la puerta de la arena, quisieron poner a las mujeres las vestiduras de las sacerdotisas de Ceres. Perpetua se resiste tenazmente.

— Hemos venido aquí voluntariamente, para defender nuestra libertad.

La injusticia tuvo que ceder ante la justicia<sup>44</sup>, señala el cronista.

Perpetua y Felicidad, desvestidas, fueron envueltas, como Blandina, en una red y llevadas a la arena. El público, que con frecuencia era cobarde, si no fanático, «sintió un estremecimiento de vergüenza»<sup>45</sup>. Tuvieron que devolverles sus vestidos. Perpetua siente como si su alma estuviera en fiestas, se pone a cantar. Igual que aquella pequeña hermana suya de Lyon, está perdida en Dios. En pleno anfiteatro cae en una especie de éxtasis, que la hace insensible a lo que está pasando, insensible a las contusiones. La llevan a una habitación junto a la arena, y vuelve en sí; y pregunta: «¿Cuándo nos van a poner delante de esa vaca furiosa?»<sup>46</sup>. Le dicen que ya lo han hecho. Para convencerla tuvieron que mostrarle las señales del suplicio que tenía en el cuerpo.

A todo lo largo del heroico combate, Perpetua, fiel a sí misma, sigue natural y femenina. Pasa por momentos de debilidad, conserva

hasta el final detalles de delicadeza y de pudores de mujer, e incluso gestos de «coquetería virtuosa», arreglándose el cabello y sujetándolo con una fíbula<sup>47</sup>. Como la Polixena antigua<sup>48</sup>, quería morir con decencia. Cuando se da cuenta de que su túnica se ha rasgado por un lado, junta los pliegues, para cubrirse las piernas, «más preocupada de su pudor que por el dolor»<sup>49</sup>.

Perpetua está preocupada por Felicidad, que acaba de dar a luz y que está pálida, «su pecho deja escapar gotas de leche»<sup>50</sup>. Cuando Perpetua ve que se cae, se acerca, le da la mano y le ayuda a levantarse. Aprovecha un momento de respiro para hablar con su hermano, el catecúmeno, y recomendarle a su familia y a los otros cristianos. «Permaneced firmes en la fe. Amaos los unos a los otros. Que nuestros sufrimientos no sean para vosotros motivo de escándalo»<sup>51</sup>.

Perpetua vuelve a la arena, ve caer uno por uno a sus compañeros y a su compañera. Finalmente le llega su turno. El gladiador la hiere con tan poco acierto que ella deja escapar un grito. Se rehace inmediatamente y es ella misma quien dirige contra su propia garganta la mano del gladiador novato. «Decididamente, una mujer como ésta no podría morir sino por propia voluntad»<sup>52</sup>, observa el redactor.

Así era la admirable mujer cristiana, cuyo diario, leído y releído en las comunidades de Africa y de toda la cristiandad, incluso en la iglesia griega, provocaba un escalofrío que no era de espanto sino de orgullo y de emulación<sup>53</sup>. Inscrita en los más antiguos martirologios, Perpetua forma parte del cortejo triunfal de mártires de San Apolinar el Nuevo, de Ravena. El mosaico la representa vestida con elegancia y con un porte noble: una gran dama. Está entre las primeras que arrancaron al pagano Libanios este grito: «¡Qué mujeres encuentra uno entre los cristianos!». Son ellas las que nos salvan de la apatía y de la mediocridad.

---

1 Para Ignacio, Justino e Ireneo, hemos utilizado nuestra Guide pratique des Pares de l'Eglise, París 1967 (nueva edición, con el título de Dictionnaire des Pares de l'Eglise, París 1977).

2 Ep. Rom., 4, 2.

3 Ep. Polyc., 4, 1-3.

- 4 Ep. Eph., 7, 2.  
 5 Ep. Trall, 4, 1.  
 6 Ep. Rom., 4, 3.  
 7 Ep. Smyrn., 5, 1; 9, 2.  
 8 Ep. Eph., 2, 1.  
 9 Rom 3, 2.  
 10 Rom 7, 3.  
 11 Dial, 3-5.  
 12 1 Apol., 59-60.  
 13 2 Apol., 10, 8.  
 14 Acta Just., 4-6.  
 15 Su mayor parte se conserva en EUSEBIO, Hist. ecl., V, 1-4, de donde tomamos los detalles del retrato.  
 16 EuseBIO, Hist. ecl., V, 1, 56.  
 17 !bid., V, 1, 41.  
 18 ESTRABÓN, Geografía, 192, IV, 3, 2; SUETONIO, Cal., 20; JUVENAL, Sal., I, 44.  
 19 EuseBlo, Hist., ecl., V, 1.  
 20 E. RENAN, Marc Auréle, p. 312.  
 21 Euseaio, Hist. ecl., V, 20.  
 22 Ibid., V, 4, 2.  
 23 Adv. haer, III, 12, 5.  
 24 Tesis adoptada recientemente por NAUTIN, Lettres et écrivains..., París 1961, pp. 93-95.  
 25 Análisis detallado en nuestro libro La Priére, t. 2, pp. 113-124.  
 26 Adv. haer., IV, 20, 7.  
 27 Nos referimos esencialmente a la Pasión de Felicidad y Perpetua, cuya conclusión puede ser de TERTULIANO.  
 28 Pas. Perp., 3.  
 29 Ibid., 18.  
 30 /bid. 12  
 31 Ibid., 3.  
 32 Ibidem.  
 33 Ibidem.  
 34 Ibidem.  
 35 Ibid., 6.

- 36 Ibidem.  
37 Ibid., 3.  
38 Ibidem.  
39 Ibid., 5.  
40 Ibidem.  
41 Ibidem.  
42 Ibid., 16.  
43 /bid., 18.  
44 Ibidem.  
45 /bid., 20.  
46 Ibidem.  
47 Ibid., 20.  
48 EURIPIDES, Hécuba, 569.  
49 Pas. Perp., 20.  
50 Ibidem.  
51 Ibidem.  
52 /bid., 21.  
53 El epitafio de la mártir ha sido reconstituido con la ayuda de  
35 trozos encontrados en la Basílica Mayor de Cartago.

## Capítulo II

### LAS ETAPAS DE LA VIDA

El cristiano puede señalar como con hitos blancos las grandes fechas de su vida: la conversión, el bautismo, el matrimonio, la muerte. Estas fechas le permiten localizar lo que los acerca y lo que los aleja de la sociedad que frecuenta día a día. Son valores nuevos y diferentes que alumbran su camino y orientan sus actitudes. El amor, la vida, la muerte, que son el ritmo de toda la existencia humana, extraen de la fe un valor de eternidad. Cristianos y mártires saben que «el amor es más fuerte que la muerte..., que el amor es el más fuerte», porque en el día de su bautismo el cristiano ha descubierto el rostro del Eterno, que es Vida.

#### La iniciación cristiana



Lo que hoy día es excepción en los países de vieja cristiandad era regla en el siglo II: «El cristiano no nace, se ha-ce», dice Tertuliano 1. La conversión implicaba un cambio de vida y de religión, que provocaba una ruptura con la Ciudad y aislaba al cristiano de su entorno y de la familia que seguía siendo pagana. Cualquiera que fuesen las convicciones profundas del griego o del romano, del egipcio o del galo, el bautismo daba un vuelco a su vida familiar, profesional y social. Los lazos con una religión sociológica son particularmente difíciles de cortar. Para convencernos, basta con que hoy consideremos la resistencia que ofrece un ambiente sueco, o incluso francés, que con frecuencia son agnósticos, cuando un hijo o una hija pasan al catolicismo.

No era fácil ser recibido como catecúmeno. La comunidad tomaba todas las precauciones para apartar a los indeseables y probar a los candidatos. Es otro cristiano quien hace el oficio de introducir en la comunidad al candidato. El pagano que se siente atraído por el Evangelio empieza por informarse. Acompaña a su amigo cristiano o a su evangelizador a las reuniones de la comunidad. Se instruye en las verdades nuevas e intenta llevarlas a la práctica; es un largo aprendizaje que la Iglesia organizará y estructurará más tarde.

En Alejandría, Panteno comienza a trabajar como catequista en la segunda mitad del siglo II<sup>2</sup>. El tiempo de preparación se llama catecumenado, palabra griega que pasó tal cual a la lengua latina, y que expresa el tiempo de la catequesis y de la formación. La afluencia de candidatos, el riesgo que encierra profesar el cristianismo, la experiencia de persecuciones endémicas y de apostasías, hacen que la Iglesia sea prudente y exigente.

En la gesta de los mártires encontramos cristianos y cristianas que todavía no han recibido el bautismo, lo cual prueba que la comunidad no acoge definitivamente sino después de largo tiempo de prueba. Felicidad y Revocato, Perpetua y uno de sus hermanos son todavía catecúmenos cuando los apresan 3. Otros cuatro catecúmenos son detenidos en Thuburbo. Lo mismo sucede en Alejandría, en tiempos de Orígenes, con los mártires Heraclides y Heraís: esta última salió de la vida con «el bautismo de fuego»<sup>4</sup>.

El tiempo de prueba para enriquecer la fe se adapta con flexibilidad a la vida y a las circunstancias. Estamos lejos de aquellos orígenes en

los que Felipe, en el camino de Gaza, bautizó sobre la marcha al eunuco de la reina de Etiopía; en los que un discurso de Pedro basta para lanzar «al agua del bautismo multitudes entusiasmadas». La pedagogía de la fe orienta el estilo de vida. Justino hace referencia a la instrucción preliminar, cuando habla de «quienes creen en la verdad de nuestras enseñanzas y de nuestra doctrina»<sup>5</sup>. Esta catequesis va acompañada de oración y de ayuno. El candidato aprende las grandes verdades de la fe y de la oración del Señor, que es como la forja de la comunidad. Sin duda ya existe una fórmula consagrada del Credo bautismal.

Ireneo, en la Demostración apostólica, a fines del siglo II, nos proporciona el texto de «la regla de fe transmitida por los presbíteros»:

En primer lugar la regla de fe nos obliga a recordar que hemos recibido el bautismo para la remisión de los pecados, en el nombre del Padre, en el nombre de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, y en el Espíritu Santo de Dios. Por ello sabemos que ese bautismo es el sello de la vida eterna y de la regeneración en Dios, a fin de que ya no seamos solamente los hijos de los hombres mortales, sino también los hijos de ese Dios eterno e indefectible.

Por eso, cuando somos regenerados por el bautismo que nos es dado en el nombre de las tres Personas, somos enriquecidos por 'este segundo nacimiento con los bienes que están en Dios Padre, por medio de su Hijo con el Espíritu Santo. Pues los que son bautizados reciben el Espíritu de Dios, que los da al Verbo, es decir, al Hijo, y el Hijo los toma y los ofrece a su Padre, y el Padre les comunica la incorruptibilidad<sup>6</sup>.

La fe que hace a la Iglesia, hace al cristiano. Una misma fe es propuesta a todas las comunidades dispersas, cuyos testimonios son concordes desde Egipto a Cartago, desde Asia Menor a Lyon, pasando por Roma, encrucijada de todas las comunidades diseminadas. Ireneo recuerda cuáles son las verdades fundamentales de esa fe, en su libro *Contra las herejías*. Después añade:

Tal es la enseñanza, tal es la fe que ha recibido la Iglesia. Y aunque esté diseminada por todo el universo, la conserva con diligencia, como una casa en la que habita. Con la misma fe, cree por todas partes en esas verdades. De igual manera las predica, las enseña, las transmite, como con una sola boca. Las lenguas son varias en el

mundo, pero la fuerza de la tradición es una e idéntica. La misma fe profesan y transmiten las iglesias fundadas en Germania, en Iberia, en tierras de celtas, en Oriente, en Egipto, en Libia y en el centro del mundo (Palestina) 7.

El catequista enseña a captar la grandeza de la fe y la exigencia del rito bautismal, enseña a calibrar el cambio de vida y el riesgo que implica: la religión cristiana es ilegal, toda reunión litúrgica, vital para el creyente, cae bajo la ley. El Estado golpea de improviso y golpea duro.

Confesarse cristiano es colocarse al margen de la buena sociedad y en conflicto con el entorno. No basta con considerar de manera abstracta esta situación, sino que hay que experimentarla y probarla, vivirla por dentro para comprometerse con conocimiento de causa. La Iglesia insiste tanto más en el tiempo de prueba cuanto que ni paganos ni herejes lo practican. Las religiones místicas no exigían ningún cambio moral. Los marcionitas, en Africa, bautizaban a voleo<sup>8</sup>. En cambio, la religión cristiana implica que hay que arrancarse a los ídolos, a esas «pompas» del demonio, denunciadas por los autores <sup>9</sup>, que piensan sobre todo en los espectáculos y en los juegos del circo, que tanto gustaban a los africanos. La enseñanza de «las dos vías», que forma parte de la catequesis primitiva, ponía de relieve el carácter dramático del enfrentamiento cristiano.

Hay dos caminos: el de la vida —dice la Didaché— y el de la muerte; pero entre ambos existe una gran diferencia. El camino de la vida es el siguiente: «Primero, amarás a Dios que te ha creado; en segundo lugar, amarás a tu prójimo como a ti mismo y lo que no quieres que te hagan a ti, tú no se lo harás a otro»<sup>10</sup>.

Los autores cristianos tienen predilección por comparaciones deportivas y sobre todo militares, para hacer comprender que la lucha será inexorable.

Después de sopesarlo bien todo, el catecúmeno toma su decisión y sabe que es irrevocable; se trata de un juramento de fidelidad, igual que un soldado, para la vida y para la muerte; tanto para un africano como para un latino eso se expresa con la palabra sacramentum, sacramento. Una vez confesada la fe ante la Iglesia, el cristiano tendrá que confesarla ante el poder público y los tribunales. La comunidad da su asentimiento, es la más interesada en que lleguen miembros nuevos

y es colegialmente responsable de su perseverancia. Por eso, examina la conducta del candidato, su solicitud «en socorrer a los pobres y en visitar a los enfermos» 11. El obispo pide a algunos catecúmenos que cambien de trabajo u oficio, cuando su antiguo género de vida le parece incompatible o difícilmente conciliable con la nueva fe y los compromisos que ha contraído ante toda la comunidad.

El rito del bautismo cristiano no es de creación cristiana. Aparece en una época en la que se practicaban los baños sagrados por los esenios y por diversas sectas religiosas. En tiempos de Jesucristo, existía en Palestina un verdadero movimiento baptista. En todas las regiones orientales hay ríos sagrados que devuelven la salud: el Ganges, el Jordán.

El simbolismo del agua ha jugado un papel considerable en la historia de la religión. Evoca el nacimiento y la fecundidad. El mismo relato de la Creación hace brotar de las aguas el mundo de Dios. Este tema se encuentra en otras cosmogonías en las que del agua nace la vida. Las religiones asocian la idea de purificación a la de fecundidad. Del agua no sólo surge la vida, sino que el agua la repara, la restaura. En realidad, la primera carta de Pedro y la antigua tradición litúrgica presentan la obra de Cristo como una victoria sobre el monstruo de los mares, y el bautismo como la liberación de los hombres de las fauces del Leviatán. Cristo desciende a las aguas de la muerte y regresa, arrastrando en esa victoria a la Creación y a la humanidad renovadas.

Las intuiciones de las mitologías religiosas y los temas bíblicos, que con frecuencia coinciden, afloran en la liturgia y en las catequesis bautismales. El surgir de la vida, la purificación de las faltas pasadas, la luz en el camino abierto por la fe, se encuentran, como un denominador común en todos los autores de esta época, aunque a veces pongan el acento en una u otra de esas constantes.

Hay dos escritos del siglo II que nos ofrecen precisiones acerca de la manera de bautizar; la Didaché y la 1 "Apología de Justino, tan rica en datos sobre la vida litúrgica de esa época. La Didaché nos enseña el ritual más antiguo:

El bautismo dadlo de la siguiente manera: después de haber enseñado todo lo que le precede, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con agua corriente. Si no se tiene agua viva, y si no hay agua fría, con agua caliente. Si no tienes bastante ni de una

ni de otra, vierte tres veces agua sobre la cabeza, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Que el bautizante, el bautizado y otras personas que puedan hacerlo ayunen antes del bautismo; al menos al bautiza-do ordénale que ayune uno o dos días antes<sup>12</sup>.

Las dos formas del bautismo, en agua corriente o en una piscina, por inmersión o por efusión, tienen en cuenta las celebraciones que primitivamente se hacían al aire libre, en un río o en el mar y que más tarde se trasladaron al interior de las casas. Los batisterios de Lalibela, en Etiopía, del siglo XI, son todavía al aire libre. La fórmula bautismal es claramente trinitaria, como en el Evangelio de Mateo. La triple inmersión es una alusión evidente a la triple invocación que precede.

Hacia el año 150, Justino describe en la Apología el bautismo tal y como se practica en las diversas comunidades del mundo greco-romano. Ayuno y oración preparan al candidato. La comunidad participa, pues se trata de nuevos miembros a los que ha de acoger con solicitud.

A continuación, los conducimos a un lugar donde hay agua. Y allí, de la misma manera que nosotros fuimos re-generados, son regenerados ellos. En el nombre de Dios, Padre y Señor de todas las cosas, y de Jesucristo, nuestro Salvador, y del Espíritu Santo, son entonces lavados en el agua. Esta ablución se llama iluminación, porque quienes reciben esta doctrina tienen el espíritu lleno de luz.

En cuanto a nosotros, después de haber lavado al que cree y se ha unido a nosotros, lo conducimos al lugar en que están reunidos nuestros hermanos. Hacemos con fervor oraciones comunes, por nosotros, por el ilumina-do y por todos los demás<sup>13</sup>.

Justino tiene una particular afición al tema de la luz, porque ésta expresa la fe en Jesucristo y señala el itinerario espiritual. Pero hay que preguntar: ¿Cuándo y dónde se bautizaba? Muy verosíblemente, la Iglesia primitiva acoge al candidato, una vez preparado, en domingo. El bautismo durante la vigilia pascual va unido a la organización del catecumenado y de la cuaresma, que se remonta sólo al siglo III<sup>14</sup>. Antes de esta fecha todo ello es mucho más flexible. Perpetua y sus compañeros son bautizados en la cárcel, sin hacer mención del domingo. Por el contrario, la descripción de Justino parece situarse en el seno de una reunión dominical.

¿Dónde se bautizaba? Si el lugar de la reunión estaba cerca de un río o a orillas del mar, como fue el caso de las sinagogas establecidas en Filipos o en Delos, es probable que el bautismo fuese administrado en «agua corriente»; en Roma, quizás en el Tíber<sup>15</sup>. Las casas privadas que podían servir para el culto debían de disponer de una o varias salas de baño con piscina, llamadas batisterios<sup>16</sup>, nombre que se conservará como propio de las fuentes bautismales.

La organización de los lugares de culto implicaba el rápido establecimiento de un batisterio. La iglesia de Doura-Europos, de comienzos del siglo III, ya tiene un local reservado para el bautismo. Las fuentes bautismales están a cubierto. Hay pinturas que evocan los temas del Paraíso o del Buen Pastor, y muestran una catequesis bautismal en imágenes.

El ritual rudimentario pone de relieve el simbolismo del agua. Los catecúmenos, totalmente desnudos, entran en el agua hasta la cintura. Las mujeres dejan flotar sus largos cabellos, si no son esclavas. Se han despojado de las joyas <sup>17</sup>. ¿Eran bautizados los niños? Justino lo insinúa <sup>18</sup>. Ante el prefecto Rústico, habla de quienes se han hecho cristianos «ya desde su infancia», y su compañero también dice: «Poseemos de nuestros padres esta triple doctrina» <sup>19</sup>.

Al hacer la triple inmersión, de la que ya habla la Didaché, el obispo pronuncia la fórmula: «Es bautizado... en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

Como se deduce de las Odas de Salomón<sup>20</sup>, al salir del agua el bautizado, seguramente, ya desde esta época, es revestido con una vestidura blanca y adornado con una corona. El Pastor de Hermas asocia a la vestidura blanca el sello, signo que se hace sobre la frente de los nuevos bautiza-dos, para significar su integración al pueblo de Dios, en la triple dimensión: personal, comunitaria y escatológica<sup>21</sup>.

Se emplean diversos términos para expresar el rito y las partes de que se compone: Baño, nuevo nacimiento, iluminación, son términos utilizados por Justino, a los que hay que añadir: el sello del Espíritu, término preferido por san Pablo y por la primera comunidad cristiana<sup>22</sup>. Con la imagen de la luz, un cántico bautismal primitivo desarrolla la catequesis del nuevo nacimiento:

Despierta, tú que duermes,  
levántate de entre los muertos

y Cristo te iluminará,  
El, que es el sol de la resurrección,  
engendrado antes que la estrella de la mañana<sup>23</sup>.

¿A cuándo se remonta la costumbre de dar leche y miel al bautizado durante la celebración eucarística?<sup>24</sup> Es difícil precisarlo. Su simbolismo es claro: el bautismo hace entrar al neófito en la Tierra prometida. La iniciación bautismal se acaba en y por la eucaristía.

Justino añade simplemente que el nuevo bautizado es conducido a sus hermanos, que lo acogen en la comunidad. El beso de la paz sella la fraternidad. La iniciación concluye, como en Emaús, con la fracción del pan: encuentro, ca-mino y comunión. «De ahora en adelante ha de dar testimonio de la verdad, caminar en las obras buenas, y observar los mandamientos, a fin de conseguir la salvación eterna»<sup>25</sup>.

Los mártires se refieren continuamente a su confesión bautismal. Ante los procuradores romanos repiten las fórmulas consagradas. Hayan recibido el bautismo de agua o solamente estén preparándose para recibirlo, el bautismo de sangre se considera incomparablemente superior. En Cartago, al acabar los juegos del anfiteatro en los que los cristianos han sido actores y víctimas, se soltó contra Saturio un leopardo que, «de una dentellada lo bañó en su propia sangre»<sup>26</sup>. La multitud, que estaba enterada, le gritó como dando testimonio de un segundo bautismo: «¡Ahí está, bien lavado! ¡Ya está salvado! Desde luego que estaba bien lavado —añaden las Actas— quien estaba lavado en su propia sangre»<sup>27</sup>.

### Quienes construyen la Iglesia

Una carta de una comunidad concreta nos sirve para hacer el inventario de su composición. Aparte de los ministros del culto, encontramos en ella a los que y a las que vi-ven la virginidad y la ascesis, a los padres y madres de familias cristianas, que son la mayor parte.

Nada más bautizado, el nuevo cristiano reanuda su vida de cada día. Los pastores temen este enfrentamiento. Esta joven, ese hombre influyente, aquella mujer casada con un pagano, aquel otro esclavo, ¿van a perseverar? La espera de la parusía del Señor y la amenaza de las persecuciones mantienen el fervor, pero al mismo tiempo alimentan

una exaltación mística explotada por los montanistas y similares en propio provecho.

También, para algunos candidatos, el bautismo es una entrada en religión, en el sentido que el Gran Siglo daba a esta expresión, el de una vida consagrada a Dios en la pobreza y en la castidad. En particular, para la iglesia siria bautismo y virginidad iban a la par; quienes se entregaban a la continencia eran los primeros en ser bautizados, como cristianos probados. Esta espiritualidad, quizá ligada a la concepción del bautismo como retorno al estado paradisiáco anterior a la sexualidad", marcó profundamente la literatura apócrifa y el monaquismo primitivo, que de ella se alimentaba. Ireneo y la teología de Antioquía se negaban a dar una interpretación «sexual» al relato y a la falta de los primeros hombres. Hay convertidos que, como Cipriano de Cartago, viven desde su bautismo en continencia completa, sin por eso hacer de menos al matrimonio.

Numerosas son las comunidades que incluyen a personas casadas, vírgenes, continentes, ascetas, y esta relación era estimulante para todos. Algunos de entre los hombres consagraban su vida de continencia a la evangelización, como hemos visto que hacían los apóstoles<sup>29</sup>. Sólo ante Dios tenían que rendir cuentas. Podían renunciar y casarse sin por ello ser mal vistos y menos todavía incurrir en una pena.

Situación nueva, en violento contraste con el judaísmo oficial y el mundo greco-romano. Entre los judíos, «quien no engendra peca contra el mandato de Dios». El matrimonio es, pues, un deber estricto. El judaísmo como tal ofrece una concepción equilibrada y ordenada de la vida sexual, pero está ya resquebrajada por las comunidades esenias y por los terapeutas <sup>30</sup>.

La legislación romana obligaba al ciudadano a casarse, para perpetuar la familia y el culto doméstico, y para dar al Estado ciudadanos y soldados. La armonía conyugal pasa a un segundo término. El emperador Augusto promulgó una serie de leyes que amenazaban al soltero con inhabilitaciones y se proponían abocarlo al matrimonio<sup>31</sup>, pero éstas son decisiones puramente políticas que no tienen nada que ver con la moral. No obstante, la ascesis no es desconocida en determinadas corrientes filosóficas, y así es como Apolonio de Tiana vive en castidad absoluta por motivos religiosos<sup>32</sup>.



La moral pagana no imponía más la fidelidad a los maridos que la continencia a los solteros. Fornicar con una prostituta ligada a un templo, una hieródula, era incluso considerado como un acto de religión. «Tomamos a una prostituta por placer; una concubina para recibir los cuidados diarios que requiere nuestra salud; tomamos una esposa para tener hijos legítimos y una fiel custodia de todo lo que contiene nuestra casa»<sup>33</sup>. Realismo «burgués» al que el cristianismo hace frente en todas las épocas de su historia.

Ante esta licencia comfortable, el Evangelio proscribió enérgicamente la fornicación e introdujo las exigencias de la moral nueva. Las hijas del diácono Felipe<sup>34</sup> entregadas a la virginidad se hacen célebres en Cesarea, con el nimbo complementario del profetismo. Lo mismo sucede en la turbulenta comunidad de Corinto, sacudida por tendencias contrarias: libertinaje y ascetismo, rigidez y licencia, ansiedad y fantasía. Corintios y corintias no han cambiado, cuando Clemente de Roma reprende la jactancia de las vírgenes, que oscurece la calidad de su testimonio<sup>35</sup>.

Los ascetas son casos excepcionales en las comunidades, cuando los hay. Las vírgenes viven habitualmente con sus familias, conservan sus bienes, bajo la protección de su padre o de su tutor. Su decisión es enteramente libre y motivada por la espera del reino<sup>36</sup>. Exponen su elección al obispo <sup>37</sup>. Algunas comienzan a vivir la vida «beguina» en grupos o se asocian a comunidades ya organizadas de viudas<sup>38</sup>. Parece que surgen algunos grupos mixtos de ascetas<sup>39</sup> en los siglos II y IV, que serán una preocupación permanente para la autoridad, que acaba por prohibirlos formalmente, a causa de las desviaciones y los desórdenes.

Ascetas y vírgenes son como una aristocracia en la Iglesia, lo cual es un obstáculo para la humildad. La comunidad los considera como «los elegidos de los elegidos»<sup>40</sup>. Unos y otras corren el peligro de quedar atrapados en este juego. En Corinto, la tentación de orgullo es más capciosa que la borrachera de los sentidos. Las llamadas de atención se suceden, desde Policarpo a Tertuliano y tanto en Filipos como en Cartago. No hay nada más universal que las tendencias de la naturaleza humana, ni más sutil que el orgullo de la virtud. Pero más grave es la disposición a imponer a todos un determinado género de vida y a condenar el uso del matrimonio. Los cristianos de Lyon

consiguen que un tal Alcibíades, el cual practicaba una ascética excesiva sea más razonable en el uso de los bienes de la Creación 41 y en una alimentación normal.

Todas estas sombras ponen de mayor relieve el brillante testimonio que vírgenes y ascetas ofrecen del Evangelio. Los apologistas blanden estos ejemplos frente a las costumbres paganas 42. El propio arquiatra Galieno señala admira-do el ejemplo de estos hombres y de estas mujeres que se abstienen de toda relación sexual durante toda su vida 43.

La Iglesia, con muy raras excepciones, reconoce la legitimidad del matrimonio y de la vida sexual, que practica la mayor parte de los fieles. Es una mayoría silenciosa, frente a una minoría chismosa, que querría transformar a la Iglesia en monasterio de vírgenes o de eunucos. Es ya la inclinación por el sensacionalismo, antes de que aparecieran la prensa y la televisión.

Un gran número de cristianos —obispos y diáconos también— están casados. Hay escritos de esa época que destacan que un obispo es «continente», porque el hecho es excepcional. No obstante, tanto el cristiano como el estoico de aquella época se plantean la cuestión: «¿Es obligatorio casarse?» 44.

El cristianismo ha revolucionado la condición de la mujer, como ya hemos visto, y ha modificado la legislación del matrimonio; santidad e indisolubilidad desconocidas por el derecho antiguo, libertad de elegir entre matrimonio y celibato, obligación de todos de respetar la castidad cada uno en su estado, finalmente, posibilidad para todos, incluidos los esclavos, de establecer una unión siguiendo los principios cristianos. Los que querían recibir el bautismo debían normalizar su situación, casarse o abandonar a su concubina, comprometerse a la monogamia 45, lo que entonces pare-cía exagerado, en una época en la que tantos patricios ha-cían la competencia con sus divorcios a tantas estrellas de nuestro cine.

La Iglesia conserva lo que en la legislación civil no contraviene a su concepción del matrimonio, pero rechaza todo lo que la contradice 46.

No obstante, estamos poco informados sobre el matrimonio en las primeras generaciones cristianas. Ignacio de Antioquía escribe a Policarpo para expresarle un deseo: «Es conveniente que los hombres y

las mujeres que se ca-san lleven a cabo su unión con el consejo del obispo, con el 'fin de que su matrimonio se haga según el Señor y no según la pasión. Que todo se haga para el honor de Dios»<sup>47</sup>.

Ignacio está fuertemente influido por san Pablo<sup>48</sup>. Igual que él, reivindica un derecho de inspección. El consejo —y eventualmente la autorización— del obispo se solicitaba sobre todo cuando el matrimonio no estaba ratificado por la ley, por ejemplo, entre dos esclavos o entre una patricia y un liberto<sup>49</sup>. Con mayor motivo tenía que intervenir en el matrimonio de los huérfanos que estaban a su cargo. La dimensión de las comunidades permitía que el obispo conociera las situaciones individuales de las personas y que so-pesara los pro y los contra.

La inclinación de los esposos, sobre todo de la esposa, no se consideraba importante. La misma Didascalia exhorta a los padres a que «elijan mujer para sus hijos y que los casen»<sup>50</sup>. Las consideraciones sociológicas son de segunda importancia ante los motivos religiosos; «actuar según el Se-ñor y no según la pasión», como dice Ignacio. La autoridad consultada decide si la unión proyectada no es un peligro para el ideal cristiano. Es probable que el obispo pidiese consejo al diácono y a la comunidad, para él a su vez aconsejar o desaconsejar el matrimonio. Su experiencia de padre de familia podría serle de cierta utilidad. Las indicaciones de Ignacio parece que sólo se dirigían a su iglesia. Los montanistas son los únicos que hacen de ellas una ley<sup>51</sup>.

Según dicen Arístides y Arnobio, los cristianos se adaptan a la legislación, que cambiaba de una ciudad a otra. Salvo la intervención del hauríspice y los sacrificios «todo el ritual romano se conservó en los usos cristianos», escribe Mons. Duchesne<sup>52</sup>. El mundo griego y oriental concluye el matrimonio en dos etapas sucesivas, que son sus partes integrantes: la promesa de matrimonio, que es un primer pa-so, y su celebración, que es su acabamiento. En la iglesia de Caldea, hasta sus últimos años, el futuro esposo pagaba un rescate a la familia de la prometida. Se armó un gran revuelo cuando el patriarca lo suprimió.

Tanto en Roma como en Cartago, en el momento de intercambiar las promesas, el novio ponía a la novia un anillo que primitivamente era de hierro y ella lo llevaba en el cuarto dedo de la mano izquierda —que desde entonces se llama anular— porque, según

dice Aulu-Gelo (+ 180), este dedo arranca del nervio que viene del corazón. El intercambio de regalos es una costumbre que viene de Oriene. En Egipto, la manera elegante de las uniones es el matrimonio concertado por cartas intercambiadas, las cuales ratificaban el convenio ya concluido entre dos esposos. Hay veces en las que es la mujer misma la que se da en matrimonio, lo cual prueba que estaba emancipada.

En Roma, se exige el acuerdo personal de la mujer; el consentimiento matrimonial es en Roma el elemento esencial. La voluntad recíproca de tomarse por esposos es lo que confiere a la mujer la dignidad de uxor y el mismo rango social que el marido, con la intención de procrear y educar a los hijos<sup>53</sup>. En Roma no se utiliza el anillo nupcial.

En las regiones griegas, la ceremonia se introduce con el baño de la desposada, la víspera del matrimonio; esto debía practicarse en Efeso, pues el apóstol Pablo alude a ello<sup>54</sup>. Todavía hoy, en Egipto, la madre desciende con su hija el Nilo para el baño nupcial. La desposada pagana enterraba su vida de soltera ofreciendo sus juguetes y sus vestidos a Artemisa.

En la celebración del matrimonio, los cristianos, aun conformándose a los ritos habituales de su ciudad, evitaban cuidadosamente todo lo que tuviera sabor de idolatría, así como las canciones licenciosas del cortejo nupcial. En ningún otro terreno la fe revolucionaba tanto las cosas con tan poco cambio externo. Pero no hay que pensar que las di-versiones estaban excluidas. Un campesino egipcio, segura-mente cristiano, reconoce a mitad del siglo III que es costumbre pasar la noche entera en festejos<sup>55</sup>

Por la mañana del día de la boda, la desposada ponía sobre sus cabellos peinados en seis trenzas una corona de flores, mirto o azahar, que ella misma había cogido. Llevaba el flammeum, velo color de fuego con el que se la veía venir de lejos. Esta era la señal para comenzar los cánticos. Cátulo canta a la novia:

Ciñe tu frente con flores  
de olorosa mejorana.  
Toma alegre tu velo  
color de fuego<sup>56</sup>

La palabra latina *nubere* significa originalmente «velar-se». Toda la vecindad se revoluciona y los transeúntes se detienen a mirar.

La ceremonia comienza en casa de la joven: Lectura del contrato, cuando es por escrito, rubricado, en Roma, por diez testigos<sup>57</sup>, intercambio de los consentimientos con la fórmula consagrada: *Ubi Caius, ibi Caía*<sup>58</sup>, entrega de la nueva esposa a su esposo. Juntan sus manos, tanto en Roma como en Atenas. En Grecia, juntar las manos es todavía en el siglo IV el rito esencial. Los paganos ofrecen un sacrificio, que los cristianos sustituyeron muy pronto por un rito litúrgico, posiblemente la eucaristía.

Tertuliano<sup>59</sup> se refiere sin duda a la unión de manos ante una mujer casada, cuando escribe: «Maravillado por un espectáculo como ese, Cristo envía su paz a los esposos cristianos. Donde ellos están, también está Cristo».

Y comienza el banquete. El epitalamio es obligado, en la Grecia antigua y hoy, como se puede comprobar, por ejemplo, en Miconos. Cuando el festín acaba, la esposa, velada, coronada de flores, es conducida solemnemente a la morada conyugal.

La noche ha caído. El cortejo simula un rapto: se finge que se arranca a la joven desposada de junto a su madre, para conducirla a la nueva morada. Los que llevan antorchas abren la marcha, tañedores y tañedoras de flautas acompañan a los novios. Los cánticos fescenianos —originarios de Fescenia, en Etruria— derrochan chanzas y obscenidad. La desposada griega abandona la casa en un carro, escena que el arte ha inmortalizado<sup>60</sup>: el marido levanta suavemente del velo a su mujer, que ocupa el carro nupcial emocionada. La acompañan tres niños, uno lleva una antorcha hecha con una rama de majuelo. Detrás de la esposa se lleva la rueca y el huso.

El derroche es obligado. Apuleyo<sup>61</sup> ironiza sobre los gastos de una gran boda celebrada en Roma, que se elevaban a 50.000 sextercios, aproximadamente 2.000 dólares. Los cristianos ponían cuidado en que los gastos fueran más discretos.

No conocemos ningún rito litúrgico, pero es muy probable que el obispo —o su delegado— fuera invitado al banquete de bodas; incluso es posible que la comunidad participase, al menos miembros de ella son los testigos, en una época en la que los hermanos no son muy numerosos y los lazos religiosos y sociales son estrechos. Los Hechos

de Tomás nos muestran al apóstol orando con los esposos en la casa nupcial<sup>62</sup>. Clemente precisa que un presbítero impone las manos a los esposos en Alejandría<sup>63</sup>

Los sarcófagos y la decoración de copas ilustran la cristianización del matrimonio: el mismo Jesucristo corona a los esposos, preside la unión de las manos, que se hace sobre el Evangelio<sup>64</sup>. Un fresco de las catacumbas de Priscila representa posiblemente la velación de la desposada<sup>65</sup>

Para el cristiano, el matrimonio continúa la obra de la Creación y los hijos son la felicidad de los padres. Clemente

precisa: hijos hermosos. Nobleza griega obliga<sup>66</sup>. No contraemos matrimonio sino para tener hijos, afirman Justino<sup>67</sup> y Arístides<sup>68</sup>, dando las normas y los límites de la vida sexual de los esposos. La Iglesia está atenta a los «extremismos»: los que rechazan el matrimonio y toda relación sexual, y los partidarios de un libertinaje tal como el que se ve en los grandes puertos mediterráneos<sup>69</sup>. Clemente<sup>70</sup>, en su tratado de moral el Pedagogo, eleva su voz insistentemente contra la prostitución y la pederastia. Reglamenta la vida conyugal con tantas reservas, que un comentador actual se pregunta con cierta sorna cuándo el moralista de Alejandría permite la unión<sup>71</sup>.

Quienes tienen permiso para casarse necesitan un pedagogo: los enseña a no llevar a cabo los ritos misteriosos de la naturaleza durante el día, a no unirse, por ejemplo, al salir de la iglesia o del ágora; en la aurora como los gallos, a la hora de la oración, de la lectura o de los trabajos útiles de la jornada; por la noche, después de la comida o de dar gracias por los bienes recibidos, conviene descansar<sup>72</sup>.

Las relaciones con la mujer encinta están expresamente prohibidas con este pintoresco argumento: «No se siembra en un campo que ya está sembrado»<sup>73</sup>. El placer sexual, fuera de la voluntad de engendrar, es contrario «a la ley, a la justicia y a la razón»<sup>74</sup>. Los escritores cristianos repiten las prescripciones bíblicas, pero endurecen su rigor. Están fuertemente influenciados por la filosofía popular de tendencia estoica<sup>75</sup>. Musonio rechaza como ilícito el solo placer en el uso del matrimonio<sup>76</sup>. Por instinto, la vida sexual les evocaba el arte de la cortesana que prosperaba en Corinto y en Alejandría. Las exposiciones fastidiosas de Clemente sobre las costumbres de la liebre

y de la hiena preanuncian la peor de las literaturas de los predicantes populares<sup>77</sup>. «Casuística de lo cotidiano»<sup>78</sup> y de lo nocturno, sinónimo de torpeza, que acaba por hastiar al lector del Pedagogo, que se siente aliviado cuando por fin ve surgir el Logos liberador, deus ex machina, como última referencia<sup>79</sup>. Más moderados, los legisladores se conforman con afirmar la legitimidad de la vida conyugal y la inutilidad de las lustraciones rituales heredadas del judaísmo<sup>80</sup>.

Pero la Iglesia antigua condena con extremado rigor las costumbres de la Antigüedad, aunque la situación económica las explique en parte: la contracepción, el aborto, la exposición de niños<sup>81</sup>. Una cierta limitación de los nacimientos, a base de continencia, es prueba de moderación, dice Clemente<sup>82</sup>.

La familia es presentada como una célula de la Iglesia. Pedro y Pablo, y todos los pastores tras ellos, dibujan el cuadro de un hogar cristiano, frente a las costumbres paganas. Tertuliano canta la armonía de los esposos, que juntos ahondan su amor recibiendo la eucaristía<sup>83</sup>. El Evangelio preconiza la igualdad del hombre y de la mujer, pero la conducta en el hogar exige una autoridad que la Antigüedad siempre ha confiado al padre de familia. Reina en la casa, que abarca a la mujer, los hijos, los domésticos y los esclavos. Es el jefe temporal y religioso, en Roma, hasta su muerte. Castiga, casa a sus hijos y a sus hijas. La legislación romana del pater-familias acabó por influir en el mundo helénico. Entre los judíos, se pone el acento en la misión espiritual del padre: él es quien debe enseñar la Thora a su hijo.

Aunque el Evangelio no introduzca un cambio total en las estructuras de la familia antigua, sí la transforma en su espíritu, para hacer de ella la célula vital de la Iglesia. Entre quienes han dado el ejemplo de una casa bien llevada la Iglesia escoge a sus pastores. Hay como un principio nuevo que transforma desde dentro las relaciones entre esposos, padres e hijos. Pablo<sup>84</sup> lo formuló y Clemente lo repite a los Corintios: «Estad sometidos los unos a los otros, en el temor del Señor»<sup>85</sup>. Desde ahora el Señor es la norma y la autoridad invisible.

La Iglesia reconoce la autoridad paterna sobre la casa, con los matices particulares de regiones y civilizaciones diversas. El largo desarrollo de la Didascalia<sup>86</sup> sobre los deberes y las responsabilidades del padre es una muestra manifiesta de su importancia en la

comunidad. En esta descripción, la acción educadora, en la cual padre y madre obran conjuntamente, está claramente puesta de relieve.

La autoridad sólo es eficaz en la medida en que está templada por el afecto, como nos enseña la pedagogía de Dios: «Ni tiranía ni abandono, sino una mezcla de firmeza y dulzura, de autoridad y bondad»<sup>87</sup>, de medida y estímulo.

La influencia religiosa de la madre es considerable en las comunidades orientales. Encontramos allí hogares alegres y eficaces <sup>88</sup>, en los que la intervención de la madre parece determinante <sup>89</sup>. Pablo reconoce el papel jugado por la madre de Timoteo<sup>90</sup>, y Pedro sabe que la mujer gana a su marido por la fe<sup>91</sup>.

La estructura de la casa en la Antigüedad facilitaba el contagio religioso. Clemente de Alejandría llega incluso a permitir a la esposa un poco de coquetería para conquistar a su marido pagano<sup>92</sup>.

Los niños confiados a su madre o a la sirvienta, sobre todo en el mundo oriental, eran fuertemente influidos por el ascendiente de mujeres con categoría. En el medio alejandrino, en donde la mujer corría el riesgo de dejarse absorber por el lujo y los adornos, Clemente insiste en que ella «se meta en harina», asuma responsabilidades en el hogar y sea una ayuda eficaz para su marido <sup>93</sup>.

Los epitafios de la época<sup>94</sup>, en la medida en que no son convencionales y falsos como los «sentimientos eternos» del viudo vuelto a casar; son emocionantes y significativos; unen en la muerte a quienes han estado unidos en vida. «A Caya Febe, esposa fiel y a sí mismo, Capitón su marido»; Sucesus, a su esposa Eusebia «muy excepcional, muy casta, verdaderamente irreprochable, por la que invita a los visitantes que rueguen»<sup>95</sup>. Con frecuencia es grande la dificultad para fechar una inscripción, pues los cristianos de la primera generación son discretos sobre sus convicciones religiosas: utilizaban habitualmente fórmulas paganas, que encontramos en diversas épocas de la epigrafía.

El Evangelio había dado mucho valor al niño, lo cual era una revolución en las costumbres recibidas, puesto que el derecho romano permitía al padre que expusiera a su hijo. La Iglesia primitiva también subraya el lugar que el niño tiene en el hogar. Los niños son siempre explícitamente mencionados cuando se trata de «casas cristianas»<sup>96</sup>. Arístides<sup>97</sup> alaba su inocencia, Minucio Félix<sup>98</sup> se emociona antes



primeros balbuceos, y Clemente<sup>99</sup> desarrolla ampliamente el evangelio de la infancia espiritual en el Pedagogo.

En la educación y en los deberes de los padres no se hace distinción entre niños y niñas, lo cual rompe con el mundo judío y con el greco-romano, que favorecía ultrajantemente al sexo masculino. Incluso hoy día, en Israel, se felicita al padre sólo por un hijo; si dice que ha tenido una hija, se le desea delicadamente que la próxima vez sea un hijo.

Un epitafio, aunque de una época posterior, nos dice mucho más que todo un discurso sobre el afecto de una madre:

Magnus, niño sin malicia,  
estás entre pequeños inocentes.  
Tu vida es feliz libre de peligros.  
La Iglesia te acogió cuando te fuiste,  
maternal y llena de alegría.  
Oh, corazón, deja de gemir,  
y mis ojos, dejad de llorar<sup>100</sup>

En medios más modestos que los de Alejandría, se insiste sobre la necesidad de instruir a los niños, de castigarlos, de enseñarles a huir de la ociosidad, de darles una profesión y herramientas, de vigilar qué amistades frecuentan<sup>101</sup> y de casarlos jóvenes «para protegerlos de los desafueros de la juventud»<sup>102</sup>

La Iglesia, desde Pablo de Tarso<sup>103</sup> hasta Clemente de Roma<sup>104</sup>, da consejos a los padres cristianos sobre la manera de educar a sus hijos. El papa de Roma utiliza ya la expresión «educación cristiana», que hará fortuna: «Educar cristianamente a los hijos, hacerles participar del tesoro de la fe, inculcarles una sana disciplina en cuestiones de vida moral es el deber fundamental de los padres; todo esto es algo que no contenía la tradición romana»<sup>105</sup>. El cristianismo primitivo es una prolongación, en esto, de la tradición judía y despierta en los padres la conciencia de su responsabilidad de educadores. Este hecho está más acentuado en Oriente que en Occidente. Basta para convencerse leer la Didascalía.

La Iglesia no sustituye a la escuela, pero se esfuerza en neutralizar la influencia nefasta que los escritos y de las

instituciones paganas pueden ejercer sobre el joven escolar. Lo que llama la atención es la actitud claramente positiva, con muy pocas

excepciones, de los cristianos del siglo II con respecto a la instrucción y a la cultura.

Si hay padres como Atenágoras y Teófilo —entre los orientales— que se muestran reservados con respecto a la enseñanza, Ireneo afirma su necesidad, para hacer frente a los gnósticos, que pretenden saberlo todo<sup>106</sup>. Tertuliano, que es exigente con los maestros, juzga indispensable la enseñanza del gramático para formar cristianos capaces de enfrentarse con el paganismo<sup>107</sup>. Un siglo más tarde, en el año 202-203, Orígenes abre una escuela de gramática, cuando él tenía diecisiete años, en Alejandría, para subvenir a la necesidades de su familia después de la muerte de su padre Leónidas, que murió mártir y por eso le confiscaron todos los bienes<sup>108</sup>. Los Padres del siglo IV, formados casi todos por la universidad, son favorables a la cultura clásica. El juicio de Basilio, en una «carta a los jóvenes» es célebre: hay que seguir el ejemplo de las abejas que liban la miel y dejan el veneno<sup>109</sup>.

Las epístolas pastorales levantaron la voz contra las viudas jóvenes ociosas, que calcorreaban de casa en casa; les aconsejaban que se volvieresen a casar. « ¡Y si solamente fueran ociosas! Pero además son charlatanas, indiscretas y hablan sin ton ni son»<sup>110</sup>. En ningún lugar se habla de las viudas que sin duda se volvían a casar. La Iglesia del siglo II, que es menos liberal, muestra reservas acerca de las segundas nupcias <sup>111</sup>, quizá por influencia del montanismo y de las corrientes ascéticas. Atenágoras las condena<sup>112</sup>. Ireneo ironiza sobre «los matrimonios acumulados»<sup>113</sup>. Minucio Félix permite sólo un segundo matrimonio<sup>114</sup>. Tanto Hermas<sup>115</sup> como Clemente de Alejandría<sup>116</sup> repiten el consejo paulino a las corintias: «la viuda será más feliz, en mi entender, si se queda así». La Iglesia anima a los solteros empedernidos a que se casen, porque la edad no apaga el fuego, que sigue encendido bajo la ceniza<sup>117</sup>.

El ideal cristiano de la vida conyugal y familiar se encuentra de frente con las debilidades humanas, que inmediatamente plantean el problema de la penitencia y de la autoridad disciplinar de la Iglesia. Hermas, que nos cuenta sus tribulaciones conyugales, verdaderas o ficticias, es en esto un testigo notable.

Santidad y misericordia

Es grave el intento —y la tentación— de construir la Iglesia de los santos, de la que no solamente el pecado está desterrado sino que el mismo pecador está apartado. Desde los montanistas a los cátaros, desde los encratitas a los jansenistas, encontramos siempre las mismas intransigencias y los mismos ostracismos.

La experiencia cotidiana desmiente siempre al idealismo, que contradice a la propia vida. La comunidad primitiva, el espectáculo de las comunidades paulinas y los reproches del Apocalipsis contra diversas iglesias, nos colocan en una visión más objetiva. Quiéralo o no, la Iglesia se encuentra con el pecado y con los pecadores.

La comunidad de Corinto, desde Pablo a Clemente de Roma, con sus tiranteces, ofrece el espectáculo de fieles que llevan una vida disoluta. Clemente pide a los responsables de desórdenes «que se sometan filialmente a la penitencia, que doblen las rodillas del corazón. Aprended a obedecer y a rechazar vuestra soberbia y la arrogancia de vuestra postura»<sup>118</sup>.

La comunidad de Filipos conoce iguales vicisitudes. Policarpo encarece a los presbíteros su tarea a la vez pastoral y judicial, que consiste en «ser compasivos, misericordiosos con todos. Que atraigan a los desorientados. Que no sean rígidos en sus juicios, sabiendo que todos estamos abocados al pecado»<sup>119</sup>.

El remedio que el cristiano tiene contra su debilidad habitual es la oración, el ayuno, la limosna, tres cosas que la Iglesia siempre cita juntas, como lo hace el Evangelio. Además de ejercitarse, en horas y días fijos, en la oración y el ayuno, Hermas practica por su cuenta «ayunos extraordinarios», que son una preparación para las revelaciones divinas y le dan la seguridad de que su oración será escuchada<sup>120</sup>. A este ayuno él lo llama «estar de guardia», expresión que pasará a la literatura cristiana.

El ayuno en beneficio de los pobres pone el ejercicio de la caridad al alcance de todas las fortunas y al mismo tiempo es un remedio de los pecados cotidianos. Desde después de la Didaché, la confesión de las faltas es parte de la reunión litúrgica, y la oración de Clemente le dedica un largo desarrollo.

Perdónanos nuestros pecados y nuestras injusticias, nuestras caídas y nuestros desvíos.

No llesves la cuenta de las faltas

de tus siervos y de tus siervas,  
sino purifícanos con la pureza de tu verdad<sup>121</sup>.

Confesión de los pecados y obras de misericordia no sólo son parte de la asamblea litúrgica, sino que prolongan el sacramento hasta la vida cotidiana. Apolonio resume así la fe cristiana al prefecto del pretorio en Roma: «Cada día, hacia Dios solo, harás subir tus oraciones, el sacrificio in-cruento y puro a sus ojos, por medio de actos de piedad y de humanidad»<sup>122</sup>.

¿Qué ocurre con los pecados mayores, de notoriedad pública: el adulterio, el asesinato, la apostasía? Los rigoristas, una especie de jansenistas de la Antigüedad —los hubo incluso entre los obispos— no admiten la penitencia de esos pecadores y esas pecadoras ni les conceden el perdón, sin preocuparse de que esto los lleve a la desesperación. Ireneo describe el drama de mujeres caídas, «a las que la conciencia les quemaba como un cauterio, y que en silencio desesperaban de la vida de Dios»<sup>123</sup>.

Ante esta experiencia, la Iglesia reconocía la fragilidad de los bautizados y, cuando naufragaban, les tendía una tabla de salvación. El ambiente concreto que describe Hermas, sea verdadero o sea ficticio, reúne a ricos que desprecian a los pequeños, gentes de negocios que codician las ganancias, diáconos que dilapidan el dinero de las viudas e incluso apóstatas que han renegado del sello de su bautismo.

El Pastor dibuja a la Iglesia con los rasgos de una mujer que está construyendo una torre. Se acerca a ella, intrigado por las piedras que elige y por las que rechaza y le pregunta. La mujer responde:

—Las piedras cuadradas y blancas, que se ajustan exactamente son los apóstoles, los obispos, los doctores, los diáconos.

—¿Y esas piedras que se sacan del fondo del agua, que se ponen sobre la construcción y que se acoplan perfecta-mente en sus juntas con las que ya están puestas, quiénes son?

—Son los que han sufrido por el nombre de Dios.

—¿Y las que se dejaban de lado, quiénes son?

—Son los que han pecado y quieren hacer penitencia; por eso no se las ha tirado muy lejos, porque se arrepienten y podrán servir para edificar la torre<sup>124</sup>.

El Pastor advierte con apremio que es urgente convertirse, pero también afirma que hay remisión para todos los pecados cometidos

después del bautismo. Una anécdota que nos cuenta Clemente<sup>125</sup> ilustra esta misma verdad. En una comunidad cerca de Efeso, el apóstol Juan había observado entre los catecúmenos a un joven de muy buen aspecto. Se lo recomienda al obispo y se olvida de él. El protegido se descarría y se hace jefe de bandidos. Cuando Juan vuelve a pasar por allí, se entera. Sale en su busca, lo encuentra y le habla: «Soy tu padre, estoy desarmado y viejo. Ten piedad, hijo mío, no tengas miedo de nada, todavía hay esperanza para tu vida».

El bandido, en un principio receloso, se deja convencer y acaba por llorar amargamente, Juan lo vuelve a llevar a la iglesia y allí, «por medio de sus oraciones, pidió a Dios su gracia, compartió su continuo ayuno y conquistó su espíritu con asidua conversación». Purificación laboriosa que acaba en conversión y en curación. El prestigio del gran Apóstol, «Hijo del Trueno», que había asimilado la misericordia, pesaba mucho en las comunidades de Oriente, a las que les enseña a perdonar.

A mediados del siglo II, las persecuciones dan lugar a deserciones. La vuelta de los apóstatas plantea una cuestión espinosa de conciencia, que siglos más tarde se volverá a presentar más agudamente, cuando la persecución de Decio provocará un verdadero desastre. En Asia prevalece la postura rígida. Es producto de los ascetas, apóstoles de la continencia absoluta, cuyo rigorismo es la cizaña de la virtud de fortaleza <sup>126</sup>.

Dionisio de Corinto les escribe para recordarles la libertad que todos los cristianos tienen para elegir el matrimonio o la continencia. Les «ordena que reciban a los que se convierten de cualquier falta que sea»<sup>127</sup>.

En Asia Menor, un determinado grupo de mártires preconizaban la misma actitud intransigente hacia los apóstatas, y les negaban la penitencia. La carta de Lyon pone de manifiesto la actitud totalmente opuesta de sus mártires, «que no ataban a nadie y desataban a todo el mundo». Es una clara lección.

No mostraron arrogancia hacia los débiles; por el contrario, ayudaron con sus bienes espirituales, que eran abundantes, a quienes los necesitaban grandemente; tenían con ellos entrañas de madre; por ellos derramaban lágrimas abundantes ante el Padre. Le pidieron la vida y El se la concedió, y ellos la comunicaban a quienes tenían a su

lado, y se fueron hacia Dios habiendo vencido en todos los combates. Siempre habían amado la paz; nos la comunicaban y partían con ella hacia Dios: No dejaban ningún dolor a su madre ni a sus hermanos, ninguna inquietud, ninguna tirantez, sino alegría, paz, concordia, caridad<sup>128</sup>.

Moderación y humanidad contrastan aquí con la intransigencia de los mártires de Asia. El mensaje de Lyon, impregnado de espíritu evangélico, es el eco del perdón de Cristo y del de Esteban, y reconoce humildemente que solo Jesús es el «mártir fiel y verdadero»<sup>129</sup>.

Como una aurora

Día a día, las primeras generaciones se han ido familia-rizando con la muerte; la tensión de su fe, la incomodidad de su existencia, la amenaza de la persecución, les obligaban de grado o de fuerza a escrutar continuamente el horizonte. La actitud de los creyentes ante el más allá, la afirmación tranquila de la resurrección de la carne, han producido un profundo choque en el entorno pagano.

La espera de la parusía no desapareció con la época apostólica, sino que con el montanismo pasa por sucesivos momentos de rebrote. Es desde luego históricamente inexacto figurarse a los cristianos soterrados en las catacumbas, no obstante, esta imagen ilustra hasta qué punto el trato con la muerte despierta en ellos la esperanza más que el temor.

Bautismo y eucaristía, martirio y confesión de la fe tienen su centro en Cristo glorioso y son como las luces de un camino en la noche. Profecías y acontecimientos históricos, dice Justino, encaminan a los fieles hacia la resurrección<sup>130</sup>. Los paganos no se equivocaron en esto; los filósofos que reconocían la vacuidad de su filosofía ante la muerte, rinden homenaje a esta actitud valiente. Justino confiesa que esta confianza de los cristianos ante la muerte es lo que le decidió a formar parte de la comunidad<sup>131</sup>.

Para las primeras generaciones cristianas, dar la vida imitando a Cristo es la condición normal del cristiano; el mártir es el cristiano ejemplar, que agota la esencia del mensaje evangélico. Un procónsul romano no comprende nada ante la obstinación de Pionios y se esfuerza en apartarlo del suplicio.

El diálogo que se entabla es éste:

—¿De qué te sirve correr hacia la muerte?

Pionios le replica:

—No hacia la muerte, sino hacia la vida<sup>132</sup>.

Los paganos tratan de restar importancia a la grandeza de esta valentía, quieren hacer ver que no es más que un «fasto trágico» o un rechazo de la alegría de vivir, como se lee en el poeta:

¡Oh! muerte, viejo capitán, ya es la hora. Levemos anclas. Esta tierra nos hastía, ¡oh muerte! ¡Zarpemos!

El procónsul Perennis esgrime contra Apolonio el argumento que estaba en la calle:

—Con esas ideas que tienes, Apolonio, ¿es que amas la muerte?

—Amo la vida, Perennis, pero el amor a la vida no me hace temer a la muerte. Nada hay mejor que la vida, pero la vida eterna<sup>133</sup>.

Para los cristianos, la muerte es la puerta que se abre sobre la vida y sobre el encuentro que se vislumbra.

Dejadme ser pasto de las fieras; gracias a ellas me será dado llegar a Dios. Soy el trigo de Dios, soy molido por los dientes de las fieras, para convertirme en el pan inmaculado de Cristo... Soy esclavo pero la muerte hará de mí el liberto de Jesucristo, en quien resucitaré<sup>134</sup>.

Los cristianos no siempre tenían ocasión de derramar su sangre, ni siquiera los que más deseaban el martirio. La Iglesia prohibía toda provocación, condenaba toda temeridad. La mayor parte de los fieles morían sencillamente en sus lechos, desgastados por la espera, por los años o por la enfermedad.

La Iglesia cuida de los enfermos y los inválidos. Confía este cuidado a los diáconos; las mujeres a las diaconisas. Las viudas los visitan<sup>135</sup> La unción de la que habla Santiago<sup>136</sup> ha dejado pocas huellas en los dos primeros siglos. Ireneo<sup>137</sup> hace alusión a una especie de exorcismo que practicaban los Marcosianos. Es posible que se trate de un rito que haga referencia a la Carta de Santiago:

¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, y oren por él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor; y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y si se halla con pecados se le perdonarán.

Este texto ofrece más oscuridades que información. Se refiere al uso del aceite que judíos y griegos empleaban para curar y para

fortalecer, para las enfermedades del cuerpo y para las luchas en el estadio y en la palestra<sup>138</sup>. Encontramos unciones en los exorcismos y en la magia, como se pueden ver en los gnósticos de Lyon, y no es fácil señalar una línea divisoria. ¿Es escogido el aceite por razones terapéuticas o por su simbolismo sacramental? Es muy difícil decirlo.

Los presbíteros administran la unción colegialmente, igual que todavía hoy la practican las iglesias orientales. Los efectos que produce son la salud y la remisión de los pecados cometidos a lo largo de la vida. Es éste el primer rito de perdón de la Iglesia, antes de la penitencia pública. Evidentemente, la curación no estaba garantizada, pues entonces los cristianos habrían tenido el don de la longevidad, por no decir de la inmortalidad. La familia suele recoger el último suspiro besando la boca del moribundo en el momento de expirar. Los romanos creen que el alma se escapa por la boca.

Las comunidades rodean de respeto el cuerpo de sus difuntos, y cuidan de su sepultura. Toman a su cargo la inhumación de los pobres y de los que no tienen familia. El mayor ultraje de los paganos consiste en negar la inhumación a los cristianos, en sustraerles los restos de los mártires. Cuando pueden, los fieles recogen piadosamente los restos venerables de los mártires. Así, en Esmirna, no pudiendo recibir el cuerpo de Policarpo, toman al menos «los huesos, más preciosos que gemas, más acrisolados que el oro más puro»<sup>139</sup>, para depositarlos en un lugar conveniente. Los milagros, que tanto abundan en la gesta de la sangre, son con frecuencia de redacción posterior. Los cristianos siguen las costumbres funerarias de su país, pero evitan los ritos paganos, como el óbolo colocado en la boca del muerto, que sirve para pagar el paso en la barca de Caronte, que es el barquero de los Infiernos: su visión del más allá era totalmente distinta de la mitología. Ni en sus epitafios<sup>140</sup> se distinguen casi de los paganos, suelen emplear fórmulas estereotipadas a las que dan una interpretación nueva: ¡En paz! ¡En Dios! Más tarde los símbolos se multiplican: el pez, la paloma, el ancla, un orante, una orante, una escena pastoril, que evoca la felicidad paradisíaca. En las catacumbas de Hadrumeto (Susa), las primeras inscripciones cristianas están grabadas con un punzón, a veces con el mismo dedo, en el yeso fresco.

Los judíos, griegos y romanos lavaban el cuerpo del muerto, lo ungían, lo perfumaban antes de embalsamarlo <sup>141</sup>. Los romanos



colocaban el cadáver en un lecho mortuario, envuelto en su toga, con las insignias de su cargo. En señal de duelo, se apagaba el fuego del atrio de la casa. La Iglesia reprueba como idolatría la costumbre de coronar al muerto<sup>142</sup>.

En Grecia, los funerales se celebraban por la noche a la luz de las antorchas, para sustraer el cadáver a la luz del sol. En Roma los entierros eran de día, por la noche sólo se enterraba a los esclavos y a los niños. Y para éstos no se utilizaba sarcófago, sino una miserable caja; y eso cuando no se deshacían de ellos arrojándolos a un pozo del Esquilino. Los griegos inhumaban en féretros de madera, de ciprés entre otras. Junto con la inhumación, Roma practicaba la incineración, que la Iglesia de entonces no adopta por respeto a la resurrección de los cuerpos<sup>143</sup>.

La legislación romana no autorizaba enterrar en el interior de la ciudad. Las catacumbas de Roma, situadas en las arterias exteriores, especialmente en la Vía Apia, cerca de San Sebastián, son panteones de familias cristianas, que ofrecían una última hospitalidad a los hermanos y hermanas de condición modesta o servil. Hay que esperar al siglo III para que la Iglesia romana adquiera y organice sus cementerios propios. El nombre de Calixto, que es un incorregible hombre de negocios, ha quedado unido para siempre a esta realización.

La Antigüedad despliega un lujo considerable para todo lo referente a la muerte: sarcófagos adornados con bajorrelieves, urnas funerarias de mármol o de alabastro, de oro o de plata, encerradas en un cofre. Despilfarro de dinero del que muchos mediterráneos hacen ostentación. Basta con visitar un cementerio corso. Durante un cierto tiempo, los cristianos siguen siendo enterrados con los judíos y con los paganos, en sepulturas ancestrales.

Al igual que sus compatriotas, los fieles de Grecia celebran las comidas fúnebres los días 3º, 9º y 40º<sup>144</sup>. En Roma los funerales acaban el día noveno con una comida que reúne a parientes y amigos. Lo mismo hacen en el aniversario, no de la muerte, sino del nacimiento del difunto<sup>145</sup>. Esta comida se celebra ante la tumba, bien al aire libre bien en una sala vecina. En Africa y en Roma, las excavaciones han descubierta junto a las tumbas un mobiliario que todavía se puede ver en las catacumbas de Domitila y de Priscila.

En tiempos de Tertuliano, se celebra la eucaristía en el aniversario de los difuntos<sup>146</sup>. Pinturas y esculturas representan banquetes, que parecen relacionar con un mismo símbolo la vida bautismal, el misterio eucarístico, la comida por los muertos y la felicidad bienaventurada. Igual sucede con el Ychtys, el Pez, acróstico de Cristo<sup>147</sup>, que es al mismo tiempo símbolo bautismal y eucarístico y signo de inmortalidad.

Lo mismo que los paganos, los cristianos también ofrecen banquetes en honor de los muertos; se llaman refrigeria, nunca ágape, como un uso abusivo los llame hoy, pues el banquete de caridad, como ya hemos visto, es puramente evangélico. A esa comida se le da un carácter social, invitando a los pobres, a las viudas y a otras personas a las que se asiste<sup>148</sup>. La catacumbas nos han conservado pinturas de banquetes funerarios en los que participan los pobres. Esta es la explicación más verosímil de los cestos llenos de pan que vemos en los frescos y en los relieves de los sarcófagos <sup>149</sup>.

El culto de los mártires nació del culto a los muertos. «Su conmemoración es una memoria de los difuntos, que han salido del marco de la vida cotidiana»<sup>150</sup>. En su origen, las honras que se les tributan no se diferencian práctica-mente de las que se hacen a otros difuntos<sup>151</sup>. No obstante, el testimonio que habían dado por su sacrificio había hecho de ellos miembros privilegiados de la comunidad, a la cual correspondía ocuparse de conservar sus restos y de cuidar su tumba. Poco a poco, los fieles van conmemorando el aniversario de su martirio y no el de su nacimiento, como hacen los paganos.

La primera muestra que tenemos de esto es la de la pasión de Policarpo:

Hemos colocado sus restos en un lugar conveniente. Siempre que es posible nos reunimos allí, con alegría y espíritu festivo. El Señor nos concederá festejar el aniversario de quienes ya han combatido, para así ir formando y preparando el relevo<sup>152</sup>.

La alusión a la reunión junto a la tumba, la celebración «con alegría y espíritu festivo», que nos describen los hechos apócrifos de Juan, nos presentan esta reunión como una «sinaxis eucarística»<sup>153</sup>. Tertuliano <sup>154</sup> y la Didascalia<sup>155</sup> afirman explícitamente que la comunidad celebra la eucaristía sobre las reliquias de los mártires. Con

frecuencia además se celebra, como para los otros muertos, una comida en favor de los pobres y de los necesitados<sup>156</sup>. En las catacumbas donde duermen hermanos y hermanas, la comunidad se reúne para celebrar la eucaristía sobre la tumba de los mártires y de los difuntos. Los cristianos cubren sus muros con orantes en medio de árboles del paraíso, para confesar su fe en el país del descanso, de la paz y de la luz.

La fe en Cristo resucitado ha abierto decididamente ante la existencia cristiana una dimensión sobre la eternidad, transfiriendo el misterio de la muerte al misterio de la vida.

---

1 TERTULIANO, *Apol.*, 18, 4. Cfr. E. BICKEL, en *Pisciculi*. Munster 1939, pp. 52-61.

2 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 10, 1, 4.

3 *Mart. Por.*, 2. *La geste du sang*, p. 71.

4 EUSEBIO, *Hist. ecl.*, VI, 4.

5 1 *Apol.*, 61, 2.

6 *Demonstr.*, 3.

7 *Adv. haer.*, I, 10, 2.

8 TERTULIANO, *De praescr.*, 41.

9 TERTULIANO, *De bapt.*, 2; *De cor.*, 13.

10 *Did.*, 1; *Bern.*, 18.

11 *Trad. apost.*, 20.

12 *Did.*, 7.

13 1 *Apol.*, 61; 65, 1.

14 Ver la nota 116 del capítulo anterior.

15 Al menos Tertuliano afirma que Pedro bautizó en el Tíber. *De bapt.*, 4, 3.

16 PLINIO, *Carta*, II, 17.

17 *Trad. apost.*, 21. Los artificios, con frecuencia complicados, en el peinado eran un lujo de matrona.

18 1 *Apol.*, 15, 6.

19 *Acta Just.*, 4, 6. *La geste du sang*, p. 38. Ver la documentación y la bibliografía en nuestro libro *Baptême et Confirmation*, París 1969, pp. 161. 165.

20 *Od.*, 11, 9-10; 15, 8; 21, 2. Cfr. HERMAS, *Sim.*, VIII, 2, 3-4.

21 *Sim.*, VIII, 2, 4.

- 22 Acta Pauli et Thecl., 26; Dial., 29, 1, 2.  
 23 Efes 5, 14; CLEM., Prot, 9, 84, 1-2.  
 24 Trad. apost., 21.  
 25 1 Apol., 65, 1.  
 26 Mart. Perp., 21, 2. «Bien lavé» puede ser un término en argot de anfiteatro para significar: inundado de sangre (nota de M. Guey).  
 27 Sobre el bautismo de sangre, TERTULIANO, De bapt., 16, 1-2; Trad. apost., 19.  
 28 EPIPH, Pan., 52.  
 29 EUSEBIO, Hist. ecl., III, 37, 2.  
 30 Ibid., II, 17, 19.  
 31 SÜETONIO, Augustus, 34.  
 32 FILOSTRATO, Vita Apollonii, I, 13; VI, 1.  
 33 APOLODORO, en DAUVILLIER, op. Cit., p. 351.  
 34 EusEBlo, Hist. ecl., III, 31, 3-5.  
 35 1 Clem., 38, 2.  
 36 Mateo, 19, 12.  
 37 IGNACIO, Ad Polyc., 5, 2.  
 38 IGNACIO, Ad smyrn., 13, 1; Ad Polyc., 5, 2.  
 39 Ver HERMAS, Sim., X, 11, 8; TERTULIANO, De exhort., 12; EUSEBIO, Hist. ecl., VII, 30, 2.  
 40 CLEM., Quis dives, 36.  
 41 EusEBlo, Hist. ecl., V, 2, 2-3.  
 42 JUSTINO, 1 Apol., 35; 29; MINUCIO FÉLIX, Octavio, 35, 5; TERTULIANO, Apol., 9; Ad uxorem, 1, 6.  
 43 En P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne, p. 96.  
 44 CLEMENTE DE ALEJANDRIA, Paed., II, 10, 94, 1. Ver Rhet. Gr. (Aphthonios) II, 54, 4.  
 45 Trad. apost., 15, 16.  
 46 Ver A. L. BALLINI, Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustiniana, Milán 1939.  
 47 Ep. ad Polyc., 5, 2.  
 48 Comparar 1 Cor 7, 39 y Efes 5, 25-29.  
 49 A esta unión el derecho romano la llama contubernium. Ver PAULYWISSOWA, IV, 1164. Para el matrimonio de esclavos, ver A. E. MANARIGUA, El matrimonio de los esclavos, Roma 1940.  
 50 Didascalía, XIX, 11, 6.

51 CIL, VIII, 25045. En K. RITZER, Formen, Riten der Eheschliessung, Munster 1962, pp. 35-37.

52 L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien, París 1909, p. 441.

53 Dig., 17, 30. En DAUVILLIER, op. Cit., p. 381.

54 Efes 5, 25-26.

55 Eusebio, Hist. ecl., VI, 40, 6.

56 CATULO, Carm., LXI, 122.

57 Para Cartago, ver TERTULIANO, Ad uxorem, II, 3; De virg. vel., 12, 1.

58 PLUT., Quaest. rom., 30.

59 TERTULIANO, Ad uxorem, II, 8, 9.

60 Ver las reproducciones del Museo de Berlín en Dictionnaire des Antiquités, III, 1652.

61 APULEYO, Apología, 88.

62 Act. Thom., 10.

63 Paed., III, 11, 63, 1.

64 En DACL, X, 1905, 1924. Ver también PAULINO DE N., Carm., XXV, v. 151. Un análisis más reciente en K. BAOS, Der Kranz in Antike und Christentum, Bonn 1940, pp. 103-107.

65 Ver A. C. SCHAEPMAN, Explanation to the Wallpainting in the Catacomb of Priscilla, Utrecht 1929. Cfr. R. METZ, La consécration des vierges dans l'Eglise romaine, París 1954, pp. 63-67.

66 Stromata, III, 9, 67, 1.

67 1 Apol., 29.

68 Apol., 15, 4, 6.

69 Sobre Tertuliano, son muy útiles las páginas de CH. GUIGNEBERT, Tertulien, pp. 280-304.

70 Paed., II, 86, 2; 87, 3; 99, 3. Ver la tesis reciente de J. P. BROUDEHOUX, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, París 1970.

71 H. MARROU, Le Pédagogue, en Sources Chrétiennes, t. II, p. 184, n. 5.

72 Paed, II, 96, 2.

73 ATENAGORAS, Leg., 33. Imagen antigua en la literatura griega, que ya se encuentra en Sófocles.

74 Paed., II, 10, 99. 3.

- 75 Ver M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, p. 260.
- 76 MUSONIUS, ed. HENSE, p. 64, 3-4.
- 77 Paed., II, 10, 85, 2-88, 3.
- 78 J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, Munich 1933, p. 417.
- 79 Paed., II, 10, 91, 2.
- 80 Didascalia, XXIV; Trad. apost., 41.
- 81 Rom 1, 24-32; JusTINO, 1 Apol., 27; ATENAGORAS, Suppl., 34; MINUCIO FÉLIX, Octavio, 28, 10-11; TERTULIANO, Apol., 9, 16-18; CLEMENTE DE ALEJANDRtA, Paed., III, 21-22, 1.
- 82 Stromata, III, 3, 24, 2.
- 83 TERTULIANO, *Ad uxorem*, II, 8.
- 84 1 Tim 3, 4.
- 85 1 Clem., 21, 8.
- 86 Didascalia, II.
- 87 J. DAUVILLIER, *Op. Cit.*, p. 432.
- 88 Hechos, 18, 26; Rom 16, 4.
- 89 IGNACIO, Smyrn., 13, 1; Pol., 8, 2.
- 90 2 Tim 1,5.
- 91 1 Pedro, 3, 1.
- 92 Paed., III, 11, 57, 2.
- 93 Ibid., III, 10, 49, 1-15; 11, 67, 2.
- 94 En DACL, XIV, 1815.
- 95 Catacumbas de Severo. Museo de Susa.
- 96 H. MARROU, *Histoire de l'éducation...*, p. 299. Smyrn., 13, 1; Polyc., 8, 2; HERM., Vis, 1, 1, 9; 1, 3, 1; 2, 3, 1; Sim., 7, 1; 7, 5; Mand., 12, 3, 6; 5, 3, 9.
- 97 Apol., 15, 11.
- 98 Octavio, 2, 1.
- 99 Paed., I. Ver el análisis de H. MARROU, *Pédagogue*, 1, pp. 23-26, en *Sources Chrétiennes*.
- 100 Inscrición del siglo V, que se conserva en el Museo de Laterano. Ver también CIL, III, 686, 17-20; CIG, IV, 9574.
- 101 Didascalia, XIX.
- 102 Ep. Clementis ad Iacobum, 8.
- 103 Efes 6, 4; Col 3, 21.

- 104 CLEMENTE, 1 Cor., 21, 8, 6; 62, 3.  
 105 H. MARROU, Histoire de l'éducation..., pp. 416-417.  
 106 Adv. haer., II, 32, 2.  
 107 De idol., 10.  
 108 EUSEBIO, Hist. ecl., II, 32, 2.  
 109 BASILIO, Hom., 22.  
 110 1 Tim 5, 13.  
 111 Ver art. Digamus, en RAC, III, 1016-1024.  
 112 Leg., 33.  
 113 Adv. haer., III, 18, 1; I, 26, 2.  
 114 Octavio, 31, 5. Ver también TEOFILO, Ad Autol., III, 15.  
 115 Mand., 4, 4, 1.  
 116 Stromata, III, 12, 82, 4.  
 117 Carta de Santiago a Clemente, 8; Hom. Clem., III, 68.  
 118 1 Clem., 57, 1. Cfr. 2 Clem., 2, 4.  
 119 Polyc., 6, 1-2.  
 120 Vis., III, 10, 7; Sim., V.  
 121 1 Clem., 60, 1-2.  
 122 Act. Apol., 44. La geste du sang., p. 69.  
 123 Adv. haer., I, 13, 7.  
 124 Vis., III, 5, 1-5.  
 125 Quis dives, 42.  
 126 P. BATTIFOL, Etudes d'histoire et de théologie positive, 1902, p. 66.  
 127 EuseBIO, Hist. ecl., IV, 23, 6, 7.  
 128 Ibid., V, 2, 5-6.  
 129 Ibidem.  
 130 1 Apol., 52.  
 131 2 Apol., 12, 1. Ver también Diogn., 1, 1; 10, 7; IGNACIO, Smyrn., 3, 2; TACIANO, Or., 19; JUSTINO, 1 Apol., 57, 3; Dial., 30, 2.  
 132 Mart. Pion., 20, 5. La geste du sang, p. 104.  
 133 Act. Apol., 29-30. La geste du sang, p. 67.  
 134 IGNACIO, Rom., 4.  
 135 Didascalia, XVI, 12, 4.  
 136 Santiago, 5, 14-15.  
 137 Adv. haer., I, 25; 4; II, 32, 4.

- 138 JOSEFO, De bello jud., I, 335; FIL, De som., II, 58.
- 139 Mart. poi., 18, 2. La geste du sang, p. 33.
- 140 DA CL, XVI, 1817, 1818.
- 141 Para las precisiones y la bibliografía, ver J. DAUVILLIER, op. cit., pp. 561-568.
- 142 TERTULIANO, De cor., 10; MINUCIO FELIX, Octavio, 12, 6.
- 143 TERTULIANO, De resur., 27, 4.
- 144 Const., ap., VIII, 42, 1-44, 1.
- 145 Cfr. F. J. DOLGER, Ichthys, t. II, Münster 1922, p. 568.
- 146 TERTULIANO, De cor., 3.
- 147 Ichthys, el Pez: Iesus Christos Theou Uios Soter, Jesucristo Hijo de Dios, Salvador. Documentación en DA CL, VII, 1990-2086.
- 148 Ver nuestra Vie liturgique et vie sociale, pp. 201-208.
- 149 Ver también TH. KLAUSER, Christ Martyrer kult heid. Heroenkult u. spüjtjüdische Heiligenverehrung, Colonia-Opladen 1960, pp. 34-35.
- 150 F. DOLGER, Ichthys, II, p. 568.
- 151 Recuérdese a Lucano, que pone en oposición la pureza de los astros y la impureza de los huesos, Farsalia, VII, pp. 814-815.
- 152 Mart. Pol., 18, 2. La geste du sang, p. 33.
- 153 Acta Ioan., 72.
- 154 TERTULIANO, De cor., 3.
- 155 Didascalia, XXVI, 22, 2-3.
- 156 Ver Vie liturgique et vie sociale, p. 209-218.

## CONCLUSIÓN DEL SUEÑO A LA REALIDAD

Los cristianos de los primeros siglos se encuentran frente a una doble realidad: el Evangelio y la vida cotidiana. ¿Cómo conformar la vida a la fe recibida, sin traicionar ni una iota, pero al mismo tiempo sin desertar de las tareas terrestres, de las responsabilidades de la familia, de la profesión, sin esquivar el hombro, como lo hicieron los cristianos de Salónica, reduciendo la espera a la inacción?



Las formas de evadir lo cotidiano son múltiples y sutiles. En realidad todas se reducen al conflicto entre presente y futuro, entre el enraizamiento en la vida de cada día y no aceptar sentirse como encarcelado por ella hasta el punto de enervar la tensión hacia el reino que viene. Los primeros cristianos experimentaban en su propia carne hasta qué punto la tragedia cristiana los desgarraba, pero saben bien que tienen cogidos los dos cabos de la cadena.

A este respecto es elocuente la floración de escritos apocalípticos a lo largo de los dos primeros siglos. La magia de lo maravilloso y de los sueños contrasta con la sobriedad del Evangelio, pero responde a una curiosidad y a la impaciencia de lo provisional, por una connivencia entre imaginación y colorido. Este museo de lo imaginativo cristiano no debe hacer que se pierda de vista el hecho de que, en la preparación de sus colores, hay sangre mezclada. Existe un sector de la comunidad cristiana que pretende colmar los silencios de la Escritura, reducir la zona de la fe y de las creencias, tocar inmediatamente, como la Magdalena el día de la Resurrección, un misterio que sólo es promesa. Hay en los evangelios apócrifos una fe que tiende a la credulidad, se «autosugestiona» y se precipita al reino de los sueños. El nacimiento de Jesús, su infancia, descritos con los colores suaves del Evangelio de Lucas, provocan un bullir de prodigios. La evangelización de los Apóstoles se enriquece con el colorido de lo maravilloso. Basta con recordar el enfrentamiento de Pedro con Simón Mago, especie de predicación verbenera que agolpa a los curiosos, deslumbra a los paganos y produce conversiones. Parece como si la fe se tuviera que propagar por medio de una demagogia de los milagros.

La ingenuidad de los escritos apócrifos no nos debe llamar a engaño. Quien penetra, más allá de lo prodigioso, en estos relatos simplemente maravillosos, llevándolos hasta la fuente de su inspiración, puede ver en ellos el deseo de concretar «en tecnicolor» la revolución cósmica revelada a la fe, expresada por la resurrección de Cristo. La imaginación arrastra hacia una leyenda dorada todo lo que sólo ha sido prometido a la esperanza.

Lo mismo ocurre cuando se intenta escrutar el acontecimiento: «Nadie conoce ni el día ni la hora, ni siquiera el Hijo del Hombre», afirma el Evangelio. En vez de atenerse a estas palabras de Jesucristo,

que plantearán un difícil problema a los teólogos, la primera generación —incluso el mismo Pablo en la primera parte de su vida— espera la venida inmediata del Señor junto con el fin del mundo.

Toda una generación vive esta tensión, en la que se inspiran los escritos del ambiente judío-cristiano.

El éxito extraordinario del montanismo, que acaba arrastrando incluso a una cabeza tan bien estructurada como la de Tertuliano, se debe indudablemente a las promesas de una parusía próxima, a una reducción de la espera y de lo desconocido, de un tiempo apocalíptico. Nada más humano y más natural que refugiarse en esta espera, con el riesgo de desertar de lo cotidiano, de la familia, de las responsabilidades, de vaciar el sentido trágico cristiano de lo que constituye su verdadera esencia.

Justino, Ireneo, obnubilados un momento por este sueño, plantean la espera en la realización sobre la tierra de un reino que durará mil años. Hay que señalar que este milenarismo no pasa de ser un mero episodio en sus escritos; ni les paraliza su acción ni les ensombrece su intuición teológica.

Los paganos de esta época, incapaces de distinguir la esencia del cristianismo de sus elementos adventicios, denuncian en los adeptos a éste la tentación de evasión, el gusto por lo trágico o el impulso hacia la muerte. Ya desde sus orígenes y como periódicamente le ha sucedido en el curso de los siglos, la Iglesia se ve obligada a templar el ce-lo de los temerarios, que pretenden detener el tiempo y la vida, en vez de situar uno y otra, sin hacer trampas, en una teología de la historia.

Pero hay otros que se instalan en esta historia y reducen la fe a una gnosis o a una seguridad en lo eterno, que la deja vacía de su sustancia y de su tensión. Pierden de vista que la fe no consiste en instalarse en la comodidad, ni es construir un sistema para gozo del espíritu, sino que consiste en enfrentarse con lo cotidiano, es recomenzar día a día, en la «espera ansiosa y oscura de lo Inaudito».

El obispo Cipriano es un modelo de equilibrio y de moderación. Sabe esperar, otorgando prioridad a su tarea pastoral, y no duda en esconderse hasta el momento en que estima que su grey va a sacar más provecho de su confesión que de su presencia. Es el ejemplo de la mayoría silenciosa y fiel.

Los que se sienten incómodos en la existencia o desertan, siempre han sido la excepción. Los demás —la gran mayoría— viven el heroísmo de lo cotidiano y la tensión existencial de la fidelidad creadora. Ireneo no se contentó con apuntar una teología de la historia, sino que vivió la condición cristiana en una libertad que se va construyendo y que construye la obra comenzada por «las dos manos» del Padre.

La tarea cotidiana que el cristiano lleva a cabo en el seno de su familia, de su profesión, de la ciudad, no consiste en la exaltación de su obra creadora personal, sino en la inserción de su propia libertad en una economía regida por Dios. Lo constitutivo del cristiano y de su mensaje desborda continuamente las realizaciones humanas, por muy apostólicas que sean. O el cristianismo se presenta como una iglesia de la esperanza o pierde su razón de ser.

Como dice Ireneo, el cristiano, en tensión entre lo cotidiano y la promesa, construye de forma duradera en la medida en que aspira con todo su ser a ver a Dios, a salir a su encuentro. El peso de esta esperanza no es una traba para las responsabilidades terrestres, sino que desplaza su centro de gravedad para referirlas a la mano invisible que es su principio y su término.

Ignacio y Blandina, Justino y Perpetua, todos los testigos anónimos de Lyon, de Roma o de Cartago, nos dan a entender que lo extraordinario del hecho cristiano no es lo prodigioso, que no obstante abunda en el relato de sus «pasiones», sino la fe que transfigura la vida cotidiana, la esperanza que domina sobre lo trágico y atraviesa la noche.

Para quien trata de conocer las primeras generaciones cristianas, los mártires sobre todo, amenazados diariamente, inciertos del mañana, lo que más llama la atención es esa combinación de alegría de vivir y de serenidad ante la muerte. Allí donde la filosofía sólo podía hacer la angustia más espesa, el Evangelio, superando la noche, «despierta a la aurora». Ni los paganos de Lyon ni el emperador Marco Aurelio pudieron ni quisieron leer este testimonio.

A mediados del siglo II, la espera del fin del mundo hace vibrar la última página de la Didaché, pero se va debilitando progresivamente, se decanta y se interioriza, para dejar paso a un deseo más personal de unirse a Cristo glorioso. El murmullo de agua viva

que surge en lo más íntimo de la fe de Ignacio y dice: «Ven hacia el Padre», es repetido por la generación de los primeros cristianos con un fervor que conmociona, con una firmeza que sosiega, con la novedad de los corazones sin estorbos. A quienes la esperan vigilantes, Dios les descubre el alba que clarea.

#### NOTA BIBLIOGRÁFICA

Hemos reducido al mínimo las siglas, con el fin de evitar al lector búsquedas fastidiosas. Las abreviaturas que hemos utilizado con mayor frecuencia son las siguientes: Anal. Boll. Analecta Bollandiana, Bruselas, 1882 y ss. RB. Revue Bénédictine, abadía de Maredsous, 1884 y ss. CIG, Corpus Inscriptionum Graecorum, 4 vol., Berlín 1825-1877.

CIL, Corpus Inscriptionum Latinarum, Academia de Berlín, 1863 y ss.

DACL, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, París, 1924-1953.

DHGE, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, París, 1912 y ss.

Didasc., La Didascalia de los doce Apóstoles, traducción francesa del siríaco por F. Nau, París, 1912. FRIEDLAENDER-WISSOWA: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. Citamos la reedición de Wissowa, Leipzig, 1921-1923, 4 vol.

Geste, La Geste du sang, textos escogidos y traducidos por A. Hamman, París, 1953.

Ictys, Col. Lettres chrétiennes, París, 1957 y ss., 11 vol. aparecidos.

MANSI: J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 vol., Florencia-Venecia, 1757-1798.

PG, J. P. Migne, Patrologia graeca, París, 1857-1865.

PL, J. P. Migne, Patrologia latina, París, 1844-1864.

PLS, Patrologiae Latinae Supplementum, ed. Hamman, 1958-1974

PAULY-WISSOWA, A. Pauly, Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaften, 1893 y ss.

RAC, Reallexikon für Antike und Christentum, 1941 y ss.  
ThWNT, Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Stuttgart, 1933 y ss.

TU, Texte und Untersuchungen, Berlín, 1883 y ss.

No se trata de ofrecer una bibliografía exhaustiva. Citamos los estudios utilizados o útiles, en nota. Quiero expresar mi deuda para con la obra citada de Friedlaender-Wissowa y, en general, para con los artículos del Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, París, 1875-1919. La obra de A. V. Harnack, felizmente reeditada anastásicamente, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 1924, 1965, es una mina de informaciones. Añadamos J. ROUGE, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée, sous l'empire romain, París, 1966.

Para las fuentes y las traducciones he utilizado con frecuencia la colección Budé y de Sources Chrétiennes. Las traducciones están ordinariamente hechas sobre el texto original.