

FACTORES, OPORTUNIDADES E INCENTIVOS PARA LA MISIÓN EN LA IGLESIA PRENICENA

Muchos textos del NT abren una perspectiva misionera. La misión es un tema central de los evangelios y Hch es enteramente una historia de misiones. En Hch y las Paulinas el misionero por excelencia es el apóstol san Pablo. En su caso se puede hablar de una auténtica estrategia de misión¹. En cambio la literatura postapostólica ofrece en esto un marcado contraste. No consta que después de San Pablo, la Iglesia primitiva haya desarrollado un esfuerzo misionero, consciente, formal o institucionalizado².

La misión cristiana primitiva fue un fenómeno singular, que, por lo que sabemos, no tiene paralelo ni en el judaísmo contemporáneo ni en la esfera pagana³. Se ha dicho que el cristianismo fue el movimiento misionero más agresivo que ha conocido el mundo grecorromano⁴; pero pasadas las primeras generaciones fundacionales, se ha hablado muy poco de misión. La Iglesia antigua no conoce el oficio del misionero profesional ni tampoco la predicación misionera⁵. Por eso estamos singularmente mal infor-

1 Cf. M. Hengel, M. «Die Ursprünge der christlichen Mission», *NTS* 18 (1971/72) 15-38, en pp. 17-18.

2 Cf. R. Trevijano, «La difusión de la Iglesia en el área mediterránea hasta la paz constantiniana», *AHig* 9 (2000) 31-46, en p. 35.

3 Cf. D. Sänger, «Heiden - Juden - Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte», *ZNW* 89 (1998) 145-172, en p. 146.

4 Cf. A. Th. Kraabel, «Immigrants, Exiles, Expatriates, and Missionaries», en: *Religious Propagandas and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring D. Georgi*. Ed. by L. Bormann - K. Del Tredici - A. Standhartinger. *SpNT* 74 (Leiden 1994) 71-88, en p. 84.

5 Cf. K. Holl, *Die Missionsmethode der alten und der mittelalterlichen Kirche*, en: H. Frohnes - U. W. Knorr (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, I. *Die Alte Kirche* (München 1974) 3-17, en pp. 5-6.

mados sobre la organización y método de las misiones en la Iglesia antigua ⁶, que no tenía un programa misionero ni se preocupó por desarrollar métodos misionales ⁷. El ganar para la fe no está institucionalizado en ninguna de las comunidades de la cuenca mediterránea. En ellas la vida social estaba generalmente muy desarrollada y a la vez claramente estructurada; pero no hay reglas firmes reconocibles en las relaciones hacia «afuera» ⁸. Puede que la Iglesia de los siglos II y III estuviese demasiado ocupada por su propia organización interna, por salvaguardar su identidad doctrinal frente a lo denunciado como herejía, y por su misma supervivencia frente a las hostilidades ambientales para dedicarse a una misión en el mundo de fuera ⁹.

Se entendía que el mandato misional de Mt 28, 19 se había dirigido a los Apóstoles y no a la posteridad ¹⁰. Este texto y Mc 16, 15-16 eran tratados históricamente por los escritores de los siglos II al IV ¹¹. En las aplicaciones de tales textos a situaciones contemporáneas, el mensaje religioso que se derivaba no incluía el requerimiento de la actividad misionera ¹²; sin que ello signifique que aquellos escritores cristianos negasen positivamente que el mandato de Cristo de convertir a todos los hombres valiese todavía en su propio tiempo ¹³. De hecho nuestras

6 Cf. W. H. C. Frend, «The Missions of the Early Church 180-700 A. D.», en: *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries* (London 1976) VIII, 3-23, en p. 3.

7 Cf. E. Molland, «L'antiquité chrétienne a-t-elle eu un programme et des méthodes missionnaires?», en: *Opuscula Patristica*. Bibliotheca Theologica Norvegica, 2 (Oslo 1970) 103-116, en p. 116.

8 Cf. G. Kretschmar, «Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche», en: H. Frohnes - U. W. Knorr, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. I. *Die Alte Kirche* (München 1974) 94-128, en p. 94.

9 Cf. M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford 1994), 159.

10 Cf. Molland (Oslo 1970), 106-107 y 112.

11 Eusebio, *HE* III, 5, 2, tras recordar la muerte de Esteban, Santiago el Zebedeida y Santiago de Jerusalén por los judíos, ve a los otros apóstoles, expulsados de Judea, emprendiendo la misión en todas las naciones.

12 Es un tanto retórica la declamación de Tertuliano que ve abierto el camino de las naciones, en el que siguen los cristianos hasta el fin, sin exceptuar ninguna ciudad; pues predicán por todo el orbe (*De Fuga* 6, 2). También lo es la afirmación rotunda de Orígenes de que los cristianos no dejan piedra por remover para que su doctrina se esparza por toda la tierra. Se entiende bien como respuesta a la denuncia de sectarismo hecha por Celso (*CCels* III, 9). No pasa de generalización lo que cuenta Eusebio, al recoger la noticia del viaje de Panteno hasta la India, que hubo hasta su propio tiempo muchos evangelistas cuya preocupación era imitar a los apóstoles (Eusebio, *HE* V, 10, 2).

13 Cf. Goodman (Oxford 1994), 106-108.

fuentes sobre los modos de difusión del cristianismo en los tres primeros siglos son muy escasas.

Para la primera época, contamos con algunos datos de los Hch canónicos, que nos atestiguan diversos procedimientos para llevar la fe. El más usado en los comienzos debió ser el narrado por Hch 13-14 sobre la predicación tomando pie en el culto sinagoga y partiendo de una interpretación cristológica de las Escrituras (Hch 17, 2-3; 26, 22-23). Sin embargo cada vez se haría más difícil tal actuación en la sinagoga de cristianos; sobre todo después de la introducción, acordada en Jamnia por los años 80, de la bendición 12 (*birkath ha-minim*), pues incluía una fórmula de imprecación contra los *minim*. Era un medio de maldecirlos y acaso, más aún, de descubrirlos¹⁴ y de evitar que los judeocristianos actuaran como orantes públicos en el culto sinagoga. Con ello se ponía un freno a su actividad misionera y se afianzaba entre los judíos la convicción de que los cristianos no pertenecían al pueblo de Dios¹⁵. Se ponía término también a un estadio ambiguo en el desarrollo del cristianismo, cuando los judeocristianos o los cristianos judíos no se acaban de aclarar sobre si su movimiento debía identificarse, al menos superficialmente, como una secta en el encuadre de la religión judía. La decisión de Jamnia proporcionó al judaísmo rabínico y al cristianismo una oportunidad para identificarse a sí mismos individualmente. Otra consecuencia de gran alcance fue que el cristianismo, al quedar excluido de la religión judía, ya no quedaba bajo la protección con que contaba el judaísmo como *religio licita* bajo el Imperio romano. Las persecuciones y martirios que sobrevinieron tras los años 90 pueden atribuirse a este cambio en la situación legal¹⁶.

El mismo método de recurso a la Escritura pudo usarse por tiempo indefinido en encuentros individuales con judíos o prosélitos (Hch 8, 26-40). La predicación a un auditorio heterogéneo en

14 Cf. M. Simon, *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)* (Paris 1964), 236.

15 Cf. E. Lerle, «Liturgische Reformen des Synagogengottesdienstes als Antwort auf die Judenchristliche Mission des ersten Jahrhunderts», *NT* 10 (1968) 31-42, en pp. 31-34; S. T. Katz, «Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration», *JBL* 103 (1984) 43-76, en p. 74, subraya que la *Birkat ha-Minim* iba dirigida contra todos los judíos que, después del 70, no estaban en el campo farisaico/rabínico, no sólo contra judeocristianos.

16 Cf. K. Matsunaga, «Christian Self-Identification and the Twelfth Benediction», en: H. W. Attridge - G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*. *Studia Post-Biblica*, 42 (Leiden 1992) 355-370, en pp. 357-358.

lugares públicos abiertos debió ser tan excepcional como el mismo relato lucano sobre la intervención de Pablo en el areópago ateniense (Hch 17, 16-34). Por otra parte dejaría de ser factible cuando los cristianos quedaron bajo sospecha al difundirse los rumores calumniosos. Fuera como fuese la expansión llegó a ser tan rápida que, a comienzos del siglo II, Plinio el Joven¹⁷ se queja de que haya cristianos de toda edad, rango y de ambos sexos, en su provincia, un tanto excéntrica, del Ponto, en todas las capas de la población y tanto en el campo como en la ciudad¹⁸. Ha tenido noticia de que algunos señalados como cristianos habían dejado su fe «hacia ya veinte años»¹⁹. Si esto ocurre el 112 podemos concluir que para los años 80 y 90 se había dado una misión cristiana con éxito dentro y más allá del radio de acción de Pablo: por el norte hasta Bitinia y el Ponto y por el este hasta Capadocia (1 Pe 1, 1). Por el mismo tiempo, las siete iglesias de Asia, a las que se dirige el profeta Juan del Apocalipsis (Ap 1, 4.11), podían haber sido centros de irradiación misionera. Éfeso y Laodicea tienen mucho que ver con la misión paulina, pero Esmirna, Pérgamo, Filadelfia, Sardes y Tiatira no lo están. Lo mismo que Tralles en Caria y en el valle del Meandro Magnesia y Hierápolis, sus comunidades datan de una segunda generación de la misión cristiana. Luego, entre el 100 y el 135, el impulso misionero perdió fuerza. San Ignacio de Antioquía puede pedir a los cristianos que oren incesantemente por los demás hombres, pues hay en ellos esperanza de conversión, y les anima a que puedan aprender de su conducta (Ef 10, 1-3); pero no hay un compromiso claro con tareas misioneras. Tampoco Bernabé sugiere comunidades en expansión. San Policarpo de Esmirna exhorta a los cristianos de Filipos a un comportamiento irreprochable entre los paganos para que no den ocasión a blasfemias²⁰. Lo que le preocupa al autor de la *Segunda de Clemente* es también que la incoherencia entre el mensaje y el comportamiento de los cristianos de pie a blasfemias²¹. Sin embargo, por este tiempo la Iglesia había ido avanzando fuera de Asia Menor, tanto en Siria y Egipto como en Grecia e Italia²².

17 Ep. X 96, 8-9.

18 Cf. F. Bovon, «Pratiques missionnaires et communication de l'Évangile dans le christianisme primitif», en: *Révélation et Écritures. Nouveau Testament et littérature apochryphe chrétienne*. Le Monde de la Bible, 26 (Genève 1993) 149-162, en p. 151.

19 Ep. X, 96, 6.

20 Carta a los Filipenses X, 2.

21 2 Clem XIII, 1-4.

22 Cf. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (London 1984), 126-131.

El crecimiento numérico

Los datos numéricos de los documentos antiguos son tan poco fiables como los cálculos a vuela pluma de periodistas contemporáneos. Los 120 fieles de Hch 1, 14-15, por el segundo mes después de la Pascua del Señor, y los 5.000 de Hch 4, 4, así como los «muchos miles de judíos» (Hch 21, 20) creyentes en Jerusalén a comienzos de la década de los 60 del siglo I son figuras retóricas; aunque pueden dar pie para un cálculo hipotético de un millar de cristianos hacia el año 40. En cambio los cálculos sobre la población cristiana del Imperio hacia el 300 han fluctuado entre una vigésima parte (E. Gibbon) y un 10 % (E. R. Goodenough): en este caso, unos seis millones. Tomando en consideración otros cálculos nos quedaríamos en una banda entre cinco y 7,5 millones. Para alcanzar la cifra apropiada en doscientos sesenta años habría que contar con un incremento del 40 % por década, para llegar a los 7.530 cristianos el año 100, 217.795 el 200 y 6.299.832 en el 300. Este porcentaje medio de crecimiento en los primeros siglos resulta muy plausible. Queda además muy próximo al 43 % por década comprobado en el crecimiento de los mormones durante su primer siglo. En el caso del cristianismo el progreso parece haber sido muy lento en el siglo I con una llamativa intensificación en números absolutos en la segunda mitad del siglo III. La falta de restos arqueológicos antes del 180 —cuando ya la población cristiana pasó el linde de los 100.000— es congruente con el escaso número de cristianos que podían hacer dejado tales huellas de su existencia. Hay que tener en cuenta además que el crecimiento cristiano se concentró en el Este, en Asia Menor, Egipto y África del Norte y que la proporción cristiana de la población era mucho más alta en las ciudades que en las áreas rurales. Manteniendo el porcentaje de un crecimiento del 40 % por década, la población cristiana pudo haber sido de 33.882.008 cristianos hacia el 350. Lo que, sobre una población total de unos 60.000.000, corresponde a la visión del cristianismo como mayoritario en autores cristianos de aquel tiempo. Se entiende, pues, mejor la conversión de Constantino como una respuesta al avance de una ola exponencial masiva que como su causa. El progreso del cristianismo no reclamó cuotas milagrosas de conversión. Pese al testimonio de Eusebio²³, las conversio-

23 Cf. Eusebio, *HE* III, 37, 3. Como nota G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec, traduction et annotation*. SC 31 (Paris 1952), 152, n. 9, sería vano buscar en esta descripción de la primera predicación cristiana por los discípulos de los apóstoles ningún rasgo realmente

nes masivas como respuesta a la predicación pública y a la operación de milagros son sólo una presunción innecesaria para explicar ese crecimiento. Por otra parte es evidente que un crecimiento del 40 % por decenio no pudo mantenerse a lo largo del siglo IV, pues ello nos llevaría a un total de 182.225.584 cristianos el 400. Esto no sólo es imposible, sino que hay que contar con que las tasas de crecimiento han de declinar siempre que un movimiento ha conquistado ya una proporción sustancial de la población disponible²⁴.

1. LA CONTRIBUCIÓN DE FACTORES SOCIALES

Es verosímil que el fervor escatológico, la peculiar personalidad de san Pablo y la desilusión gradual de la primitiva espera en vano de la parusía, hayan contribuido al entusiasmo de aquellos fieles por hacer algo; pues en tales condiciones una falta de actividad habría conducido fácilmente a depresión y pérdida de la fe. Sin embargo, tuvieron que añadirse otros factores para que la dirección tomada por esos entusiastas fuese la de la misión a los paganos²⁵. Si lo que realmente importaba era el reconocimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesús, no tenía importancia si un seguidor de Jesús era judío o gentil. Los cristianos pudieron reaccionar a la hostilidad en sus propias filas contra la aceptación indiscriminada de gentiles declarando que no sólo estaba permitido sino que era positivamente deseable. El entusiasmo de los seguidores de Jesús tras la crucifixión y resurrección pudo haber tomado la dirección de una misión a los gentiles no por el entusiasmo escatológico o la preocupación por el retraso del fin del mundo, sino porque la disputa interna dentro de sus propias filas, sobre si estaba permitido que los paganos llegase a ser cristianos sin reclamar que se hiciesen primero judíos, hizo de la inclusión de los gentiles la cuestión central del debate. Como en otras ocasiones de desarrollos religiosos dentro del judaísmo, lo discutido por unos como lícito pasó a ser postulado por otros como desea-

histórico. Eusebio plantea una serie de reflexiones generales que compone en parte conforme a sus lecturas y en parte según la idea que se ha hecho de la evangelización del mundo.

²⁴ Cf. R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, New Jersey 1996), 4-14.

²⁵ Cf. Goodman (Oxford 1994), 167-168.

ble y aun como necesario. La fiereza de la polémica podía dar como resultado que un lado urgiese a una acción sobre la que en buena lógica sólo deseaban insistir en que estaba permitida²⁶.

La conversión de judíos helenistas

La comunidad cristiana comenzó siendo *Ecclesia ex Synagoga*; pero relativamente pronto pasó a ser *Ecclesia ex Gentibus*. Lc/Hch pone el acento sobre los paganos con un pie en la Sinagoga, los «temerosos de Dios» como uno de los núcleos más importantes en la formación de las comunidades paulinas. Es probable que haya que contar con un segundo círculo más amplio: los que, más que acercarse a la comunidad judía, habían incorporado elementos básicos de la tradición judía (monoteísmo bíblico, ética) a su vida pagana. Los escritos de la Diáspora judía habían preparado la aceptación del Evangelio entre los paganos y facilitado su difusión²⁷. Era, pues, más amplia de lo comúnmente reconocido la zona de contactos fluidos entre la población judía y la pagana. Además de los prosélitos y «temerosos» había entre los paganos simpatizantes e imitadores del judaísmo. Debió ser en esa zona intermedia donde encontró el terreno mejor preparado la misión cristiana. Desde ahí podían confluír en la comunidad cristiana tanto conversos del paganismo como del judaísmo.

Se piensa que la conversión de judíos concluyó casi de modo abrupto en torno a la primera guerra judía (66-73) o a más tardar en el curso de la segunda (132-135). Sin embargo, la aplicación de modelos sociológicos cuestiona este consenso. Hay motivos para pensar que los judíos de la diáspora proveyeron la base inicial para el crecimiento de la Iglesia no sólo durante el siglo I y comienzos del II, sino que siguieron siendo una fuente significativa de conversos hasta el siglo IV y que el judeocristianismo tenía aún su importancia en el siglo V.

Las generaciones que separan la segunda guerra judía (132-135) del asesinato de Cómodo el 192 fueron testigos de grandes cambios. Al comienzo de este período muchos cristianos eran todavía judíos no conformistas. Al afirmar que Jesús era el Mesías y que las profecías del AT se referían sólo a él podían incurrir en la enemistad de los judíos ortodoxos, pero no les quedaban atrás

26 Cf. Goodman (Oxford 1994), 168-174.

27 Cf. Sängler, ZNW 1998, 170-172.

en su rechazo total de la idolatría, culto imperial incluido. En el 190 había todavía una activa cristiandad judía, que sostenía que Mt era el verdadero evangelio y era acremente crítica de san Pablo; pero había quedado reducida al nivel de una secta, como los elkasaitas y bautistas cristianos, en los márgenes de la cristiandad. Gradualmente el cristianismo ortodoxo se había ido moviendo a actitudes más abiertas para con la sociedad y el pensamiento pagano. Los escritos de Hegesipo, Teófilo de Antioquía y el mismo Ireneo de Lyon, respiran las actitudes de la Sinagoga helenística; pero entre el 145 y el 170 se había dado un cambio de acentuación. En la Iglesia cabían tanto Teófilo e Ireneo como Atenágoras ²⁸.

Se supone que el funcionamiento de grandes edificios sinagogales del siglo II al V y los textos mutuamente hostiles de todo este tiempo reflejan una acritud arraigada en la fallida misión a los judíos. El mantenimiento de comunidades judías cerradas tiene sus paralelos en tiempos recientes en las sólidas comunidades étnicas que abundan en las grandes ciudades americanas. Sin embargo, un examen más detenido ha mostrado que esta persistencia de grupos étnicos no empece a una asimilación de la amplia mayoría de los antes integrantes de esos grupos. En el mundo grecorromano se abrió a los judíos helenizados una posibilidad de integración como la que abrió a los judíos europeos del siglo XIX la emancipación y el acceso a plena ciudadanía. Muchos de estos judíos descubrieron entonces que el judaísmo no era simplemente una religión sino una frontera étnica y que para salir del todo del gueto tenían que abandonar su Ley. Algunos judíos del siglo XIX trataron de superar su marginalidad mediante una asimilación que incluía la conversión al cristianismo. Si esto no se dio con mayor abundancia se explica en parte por los siglos de hostilidad cristiana precedentes. Otros optaron por crear un nuevo tipo de judío. El judaísmo reformado intentaba proporcionar una religión que no fuese tribal, que no fuese étnica, que se centrara en teología y ética más que en costumbres y prácticas. Estos judíos dejaron de considerarse una nación para verse como una comunidad religiosa.

Los nuevos movimientos religiosos sacan principalmente sus conversos de las filas de los religiosamente inactivos y descontentos, y de los afiliados a las comunidades religiosas más acomodaticias con el mundo ambiente. El gran secularismo de los judíos norteamericanos y europeos de tiempos recientes queda reflejado en

28 Cf. Frend (London 1984), 256-257.

los altos porcentajes en que sus hijos se han adherido a nuevos movimientos religiosos. Por otra parte la gente es más propensa a adoptar una nueva religión en la medida en que mantiene una continuidad cultural con la religión convencional con la que ya estaba familiarizada ²⁹.

Hay grandes semejanzas entre las circunstancias de los judíos emancipados del siglo XIX y los judíos helenizados del mundo grecorromano. Cuando todavía no se había alzado la barrera secular entre judíos y cristianos, el cristianismo ofrecía a los judíos helenizados muchas de esas cosas que los judíos decimonónicos encontraron en el movimiento de la Reforma.

Los judíos de la diáspora eran entre cuatro y seis veces los de Palestina. Eran primariamente urbanos y no constituían una minoría empobrecida. Pensaban y hablaban, leían y escribían y daban culto en griego. Muchos tenían nombres griegos y habían incorporado a sus perspectivas culturales mucho de la ilustración griega, lo mismo que los judíos emancipados respondieron a la ilustración del siglo XVIII. Sin embargo, la Ley les situaba enteramente aparte, tanto en el siglo I como en el siglo XIX, y les impedía una plena participación en la vida cívica. Los «temerosos de Dios» pueden ayudarnos a comprender la dificultad que tenía el judío helenista con la imposición étnica del judaísmo. Su adscripción liberal al modelo religioso y ético judío pudo haber sido un modelo o una alternativa tentadora para un judío helenizado. Sólo que los «temerosos de Dios» no constituían un movimiento. Los cristianos sí lo eran y crearon una religión libre de la etnicidad. Tradicionalmente se ha visto en la ruptura con la Ley la razón del rápido éxito de la misión a los gentiles; pero fueron los judíos helenistas los primeros en enterarse de esa ruptura. El cristianismo ofrecía más del doble de continuidad cultural a los judíos que a los paganos. Los judíos helenizados, además de socialmente marginales, eran también relativamente mundanos, acomodaticios y seculares. Las interpretaciones de la Torá de Filón recuerdan llamativamente las de los primeros rabinos de la Reforma. Los judeohelenistas eran el grupo mejor preparado para recibir el cristianismo, que apelaba tanto a su lado judío como a su costado griego. Sólo que a diferencia de las concepciones platónicas de Filón, el cristianismo presentaba una fe transmundana extremadamente vigorosa y capaz de generar un fuerte compromiso. La concentración de los primeros misioneros en los judíos helenizados fue un éxito y no tuvo por

29 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 49-55.

qué serlo sólo al comienzo. Ni la primera guerra judía ni la revuelta de Bar-Kokhba tuvieron realmente un serio impacto directo en la mayoría de las comunidades de la diáspora. Todo el asunto de Marción —lo que cabría haber esperado ya mucho antes de una Iglesia predominantemente *Ecclēsia ex gentibus*— sugiere que a mediados del siglo II la Iglesia estaba dominada por gente de raíces judías y fuertes lazos con el mundo judío. Además queda clara, bien entrado el siglo V, la persistencia de tendencias «judaizantes» dentro del cristianismo. Por otra parte, en muchos lugares persistía un judeocristianismo que no tenía por qué haber perdido su poder de atracción en las redes de familiares y amigos helenizados. El contar con conversiones judías al cristianismo como factor importante en los siglos IV y V da más sentido a polémicas antijudías como las de san Juan Crisóstomo. Hay que contar con un mundo en que había muchos cristianos con parientes y amigos judíos y que, por tanto, tomaban parte en fiestas judías y hasta iban a las sinagogas de cuando en cuando.

Fue en las ciudades y especialmente las de Asia Menor y África del Norte donde se encontraban las colonias judías más numerosas. Es también por aquí donde encontramos en los cuatro primeros siglos las comunidades cristianas más vigorosas³⁰.

El papel de las mujeres

El cristianismo antiguo tuvo un notable atractivo para las mujeres. La acusación de Celso que denuncia los manejos proselitistas de artesanos y trabajadores cristianos por ganarse a mujeres y niños de casas grandes³¹, queda confirmada por Taciano³², quien se queja de que se les acuse de andar contando tonterías entre mujeres, adolescentes, doncellas y viejas. Atenágoras admite que entre los cristianos se pueda encontrar a gente sencilla, artesanos y mujeres maduras, que no son capaces de mostrar con palabras la ventaja de su religión, pero lo demuestran con su conducta³³. Todos estos datos corresponden a un período de tiempo, entre el 135 y el 200, en que el crecimiento del cristianismo parece haber sido lento: sobre todo hasta el 150³⁴.

30 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 57-71.

31 Orígenes, *Contra Celso* III, 55.

32 Taciano, *Oratio ad Graecos* 33.

33 *Súplica*, 11, 4.

34 Cf. Frend (London 1984), 178-180.

Dentro de la subcultura cristiana las mujeres gozaban de un estatus más elevado que del que disponían en el mundo grecorromano en general. El creciente poder y privilegio de las mujeres cristianas arrancaba de las doctrinas que prohibían el aborto y el infanticidio (de los que las niñas eran las principales víctimas).

La visión cristiana, más favorable a las mujeres, se muestra también en su condena de divorcio, incesto, infidelidad marital y poligamia. Además las cristianas que enviudaban gozaban de notables ventajas en comparación con sus homólogas paganas. En la Iglesia antigua las mujeres sirvieron a menudo como diaconisas y desempeñaron papeles de poder e influencia en la comunidad.

También las mujeres, particularmente las de las clases altas, eran más propensas a abrazar la nueva fe; lo que parece ser a su vez típico de los nuevos movimientos religiosos en los tiempos recientes. Así que pronto hubo entre los cristianos más mujeres que hombres, en tanto que es notorio que entre los paganos había más hombres que mujeres. Ello favorecía un número relativamente alto de mujeres en los círculos cristianos. En consecuencia, también se daban altos porcentajes de matrimonio entre mujeres cristianas y hombres paganos, que dieron pie a muchas conversiones «secundarias» al cristianismo. Los altos niveles de compromiso que la primitiva Iglesia logró entre sus miembros les daba seguridad al entrar en matrimonios exógamos. Mujeres de clase alta fueron con frecuencia conversos primarios y algunos de sus maridos (a veces a regañadientes) llegaron a ser conversos secundarios.

La población del Imperio comenzó a declinar de modo notable desde los últimos años de la República, pese a los intentos de Augusto y sus sucesores por promover la fertilidad, que era muy baja entre la población libre (tanto urbana como rural) y extremadamente baja entre la amplia población servil. Una de sus causas fue una cultura machista que tenía al matrimonio en baja estima. Aunque se reclamaba virginidad de las novias y castidad de las esposas, los hombres tendían a ser muy promiscuos y abundaba la prostitución en las ciudades grecorromanas. Para evitar las consecuencias, los romanos se servían de un amplio inventario de medidas anticonceptivas. Las técnicas abortivas hicieron su impacto en la pérdida de fertilidad y aumento de la mortalidad de mujeres. La exposición de niños no deseados era una práctica común, justificada por la ley y abogada por filósofos. La población había disminuido ya mucho a mediados del siglo II, antes de que sobreviniese la primera gran plaga. Ya en el siglo III se constata la declinación en habitantes y amplitud de las ciudades romanas en el Oeste. Si

las estructuras del Imperio pudieron mantenerse se debió en buena medida a la constante afluencia de inmigrantes «bárbaros».

Un coeficiente de natalidad superior contribuyó también al éxito de la primitiva Iglesia. El diferencial de fertilidad de cristianos a paganos no es sólo una deducción del decrecimiento demográfico grecorromano y del rechazo cristiano de las actitudes y prácticas que causaron la baja fertilidad pagana³⁵, sino que es ya un hecho detectado por los antiguos³⁶. Si la cultura machista pagana tenía el matrimonio en baja estima, un factor importante para la mayor fertilidad de los cristianos fue una cultura que santificaba el vínculo matrimonial. El alto porcentaje de mujeres en las comunidades cristianas fue un factor crucial en su nivel de fertilidad. La población cristiana creció no sólo por conversiones sino por una fertilidad superior a la de su contorno³⁷.

La sacudida de las epidemias

Una primera gran oleada epidémica, que duró quince años, sacudió el Imperio romano causando la muerte de entre $\frac{1}{4}$ y $\frac{1}{3}$ de su población. Golpeó primero al ejército de Vero en oriente el 165 y se corrió por todo el imperio, causando la muerte del mismo Marco Aurelio en Viena el 180. Otra igualmente devastadora asoló campos y ciudades desde el 251 y tuvo su culminación hacia el 260. Se cuenta que en un solo día murieron en la ciudad de Roma 5.000 personas. Los escritores antiguos reseñaron estos desastres demográficos, que, sin embargo, han sido ignorados hasta hace pocos decenios por los historiadores, que ya ahora reconocen que la aguda despoblación fue la responsable de políticas (como la masiva instalación de «bárbaros» y su integración en las legiones) antes atribuidas a degeneración moral. No ha ocurrido lo mismo con los historiadores del cristianismo antiguo, pese a que Cipriano, Dionisio de Alejandría, Eusebio y otros ya señalaron la importante contribución de las epidemias a la causa cristiana. Es frecuente en el curso de la historia, que las crisis producidas por desastres naturales o sociales se hayan traducido en crisis de fe. Ocurre típica-

35 Contra el aborto, *Didakhé* 2; y Minucio Félix, *Octavius* 33. Contra la exposición de niños: Justino *1 Apol* 27-29; Atenágoras, *Súplica*, 35; Minucio Félix, *Octavius* 33.

36 Cf. Minucio Félix, *Octavius* 31; Tertuliano, *Ad Uxorem*, I, 5.

37 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 95-128.

mente cuando el desastre plantea demandas a la religión prevalente que ésta parece incapaz de responder; tanto porque falle en dar razón de por qué ha ocurrido la catástrofe como porque resulte inútil para paliarla cuando ya todos los recursos naturales se han mostrado inadecuados. Si la sociedad antigua no hubiera quedado trastornada y desmoralizada por estas catástrofes, puede que el cristianismo no hubiese llegado a ser una fe tan dominante. Con frecuencia ha sido en respuesta a tales «fallos» de sus creencias tradicionales cómo las sociedades han evolucionado o adoptado nuevas creencias. Nuevas ideas o teologías llegan a generar nuevos arreglos sociales más apropiados a las nuevas circunstancias. Para san Cipriano las epidemias desbordaron la capacidad de explicación y consuelo del paganismo y de las filosofías helenísticas. El cristianismo ofrecía razones más convincentes del por qué de tales catástrofes y proyectaba una visión esperanzada y aun gozosa del futuro ³⁸. Según una carta pascual de Dionisio de Alejandría los valores cristianos se habían traducido desde el comienzo en normas de servicio social y solidaridad comunitaria. Lo que aterrORIZABA a los paganos era para los cristianos una prueba educadora. Mientras los primeros se deshacían o huían de sus enfermos, los segundos los atendían solícitamente y aun se cuidaban de los muertos ³⁹. El relato que hace Tucídides de la reacción de los atenienses a la epidemia mortal del 431 a.C. es muy semejante a lo que señala Dionisio sobre el comportamiento de los alejandrinos paganos. El testimonio de Juliano el Apóstata corrobora que las comunidades paganas quedaron muy lejos de los niveles cristianos de beneficencia durante las epidemias, ya que quedaban muy por detrás en tiempos normales en que se corrían menos riesgos. El intento de Juliano por revitalizar el paganismo imitando la asistencia social cristiana tuvo poco éxito, por falta de base doctrinal o de prácticas tradicionales en que apoyarse. El paganismo cayó víctima de su propia incapacidad para confrontar social y espiritualmente las terribles crisis producidas por dos epidemias desastrosas. Una incapacidad revelada de repente por el ejemplo de su principal rival. Al caer encima los desastres, los cristianos estaban mejor dispuestos para enfrentarlos y esto tuvo como resultado más altos porcentajes de supervivencia. Una simple atención a los enfermos, aun sin medicación, puede reducir drásticamente la mortalidad. Esta constatación pudo valorarse como un «milagro» tanto por parte

38 Cf. Cipriano, *De mortalitate*, 15-20.

39 Cf. Eusebio, *HE* VII, 22.

cristiana como pagana e influir en conversiones. Hay que añadir la alta proporción de cristianos inmunes tras su cuidado de los enfermos, dotados de una aparente invulnerabilidad y a su vez con eficacia sanadora. El cuidado de enfermos es en sí una oportunidad importante de crear nuevos vínculos. Además cuando una epidemia destruye una parte importante de la población deja a mucha gente sin las adhesiones interpersonales que les ligaban previamente al orden moral convencional. Se hacía más probable que los remplazasen con nuevas redes de relación con cristianos ⁴⁰.

2. LAS OPORTUNIDADES PARA LA MISIÓN

Ni sinagogas, ni plazas, ni escuelas

Está claro que una vez que se introdujo en el culto sinagogal la «bendición» contra los *Minim*, la sinagoga debió quedar casi cerrada para la propaganda cristiana ⁴¹.

La interpelación directa en público a oyentes paganos debió ser excepcional (Hch 17, 16-34). La posibilidad de predicación en la plaza pública quedaba excluida cuando ya los cristianos pasaron a ser mal vistos socialmente o considerados políticamente como subversivos. La difundida hostilidad ambiental no es compatible con la imagen de los proselitistas buscando a los conversos por las calles y carreteras o sacándolos de las multitudes en las plazas.

La Iglesia antigua no recurrió para nada a un medio que se ha juzgado indispensable en las misiones modernas: la escuela cristiana para los niños. No había más que dos clases de escuelas cristianas: el catecumenado, en el que la práctica de la moral cristiana y las nociones dogmáticas más elementales eran enseñadas a los adultos y, desde mediados del siglo II, unas pocas academias en que se enseñaba la «filosofía» cristiana. Los cristianos aceptaban la escuela pagana y enviaban allí a sus hijos. La razón por la que a los cristianos de la antigüedad no se les ocurrió la idea de fundar escuelas cristianas es que hasta el comienzo de la Edad Media no hubo una civilización cristiana ⁴².

40 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 73-94.

41 Cf. R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Plenitudo Temporis, 3 (Salamanca 21996), 46-48.

42 Cf. Molland (Oslo 1970) 103-116, en pp. 111-112.

Los nuevos movimientos pueden crecer porque sus miembros continúan formando nuevas relaciones con los de fuera. Lo corriente no es que la gente *busque* una fe, sino que la *encuentre* mediante los lazos que tiene con otra gente que ya la ha aceptado. Se difunden a través de redes sociales preexistentes, al atraer los conversos a familiares y amigos. Estas redes no precisan estar arraigadas en comunidades muy estables. El crecimiento por medio de redes de conexión reclama que los misioneros de una nueva fe tengan ya o puedan crear fácilmente fuertes adhesiones a tales redes⁴³. Los movimientos sociales se reclutan primariamente sobre la base de adhesiones interpersonales que existen o se forman entre los conversos y miembros del grupo. Los amigos y parientes de los primitivos misioneros cristianos se encontraban entre los judíos de la diáspora. Muchos de los misioneros, como Pablo, eran judíos de la diáspora⁴⁴.

Dado el ambiente de rechazo, hostilidad y prejuicios, aun los contactos privados de cristianos con judíos y paganos tendrían que volverse cada vez más cautos. Sobre todo ello nuestras fuentes son muy escasas, pues para el siglo II —el siglo más silencioso de la historia del cristianismo— sólo contamos con algunos episodios de Hechos apócrifos, los apologistas (en la medida en que alcanzaron a círculos exteriores a la comunidad cristiana) y algunos esbozos de controversia o proclamación en las Actas de mártires.

Los contactos personales

Una aproximación sociológica al fenómeno de las conversiones muestra que, en igualdad de circunstancias, estas se dan con gente que ha desarrollado ya una adhesión a miembros del grupo mucho más fuerte que la que tiene a los que quedan fuera de él. Por eso es más fácil obtener los primeros seguidores en el círculo inmediato de la propia familia y amigos que dirigiéndose a extraños⁴⁵. Los lazos de familia, matrimonios y lealtades al patrón de la casa han sido los medios más efectivos de reclutamiento de miembros de la Iglesia y han mantenido la adhesión continuada del cristiano corriente al nuevo culto⁴⁶. El cristianismo no creció por la

43 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 56-57.

44 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 138.

45 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 18.

46 Cf. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York 1988), 90.

realización de milagros en la plaza pública (aunque pudiera haber ocasionalmente algo de eso) ni por la supuesta credibilidad que le daban los mártires, sino porque los cristianos constituían una comunidad capaz de generar una firme convicción que rendía inmensos beneficios religiosos. El medio primario de su crecimiento fueron los esfuerzos unidos y motivados del creciente número de creyentes cristianos que invitaban a sus amigos, parientes y vecinos a participar de «las buenas noticias»⁴⁷.

Misioneros como san Pablo (1 Tes 2, 9), y acaso también «evangelistas» posteriores (Ef 4, 11), aprovecharon las ocasiones de relación social que les proporcionaba un trabajo de tipo artesanal para suscitar interrogantes y respuestas cristianas. Con ello iban creando redes sociales formadas por adhesiones interpersonales.

El factor más importante de la difusión del cristianismo eran los contactos personales, donde humanamente todo dependía de la calidad de la vida cristiana en los fieles.

Podía arrancar de la iniciativa personal por la que un cristiano aprovechaba las ocasiones de hablar de Cristo con quienes conversaba⁴⁸ en un rincón del mercado, en una plaza o un cruce de calles⁴⁹, o en los talleres de los artesanos⁵⁰, e.d., contactos cara a cara. Sin embargo, debieron ser raros los encuentros de discusión religiosa entre intelectuales cristianos y judíos, como el diálogo entre Justino y Trifón. Lo mismo que las discusiones entre cristianos y paganos como la de Teófilo de Antioquía y Autólico, la de Octavio y Cecilio reflejada en el *Octavio* de Minucio Félix o la, totalmente frustrante, de Cipriano con Demetriano⁵¹. Teófilo remite a una discusión algún tiempo antes en la que Autólico le había preguntado por su Dios y él le había hecho una exposición sobre su religión (qeosebeiva). Se separaron amistosamente, pese a que la primera impresión de Autólico había sido desfavorable; pues tenía por locura la doctrina cristiana⁵². Cipriano recuerda que frente a las insanias y blasfemias de Demetriano había optado por el silencio, ya que advirtió que venía con más ganas de contradecir que de aprender. Como ya no aguanta más que se atribuya a

47 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 208.

48 Cf. Teófilo, *Ad Autolyicum* II, 1.

49 Cf. Orígenes, *Contra Celso* III, 50.

50 Cf. Orígenes, *Contra Celso* III, 55.

51 Cf. R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400* (New Haven 1984), 33.

52 Cf. Teófilo, *Ad Autolyicum* II, 1.

los cristianos guerras, pestes, hambres, sequías, tormentas, le responde, tanto a Demetriano como a los por él excitados, a los que espera ganar con la verdad. Muy a tono con la visión pesimista de la época, Cipriano explica esos desastres atribuyéndolos a la *senectus mundi*: el mundo ha llegado a la edad de la decrepitud⁵³.

Las migraciones

La difusión en zonas alejadas de las primeras expansiones misioneras se explican por los viajeros, comerciantes⁵⁴ y deportados, que cuando se instalaban en otro país llevaban consigo sus costumbres religiosas y llegaban a ser el núcleo de nuevas comunidades. Mercaderes de lengua griega de las regiones orientales del Imperio parecen haber sido el cauce de difusión del cristianismo en las provincias occidentales de lengua latina. En las comunidades de Lyon y de Vienne el 177, el mártir Atalo de Pérgamo⁵⁵ no sería el único originario de Asia Menor. La misma *Carta a las iglesias de Asia y de Frigia*⁵⁶, sugiere que abundaban quienes, como el luego obispo Ireneo, eran oriundos de Asia Menor. Podemos conjeturar que el núcleo de las comunidades de Lyon y de Vienne estaba constituido por inmigrantes que habían conectado entre sí por la comunidad de fe.

Publicistas cristianos y proselitismo académico

Un medio, al menos intentado, de llegar a más gente, fueron las interpelaciones de los apologistas a través del emperador o directamente a la opinión pública, o respondiendo a las críticas de los paganos, como Orígenes en el *Contra Celso*.

Entra en juego la fuerza de convicción de propagandistas cristianos, que, a veces en competencia con otros propagandistas religiosos o filósofos como los cínicos, sentían como un deber el dar a conocer su fe y la vida religiosa de los fieles que veían incomprendida y calumniada. La firmeza de sus convicciones y el itinerario filosófico que había conducido a algunos hasta la fe motivó la aper-

53 Cf. Cipriano, *Ad Demetrianum* 1-3.

54 Cf. Justino, *I Apologia* 16, 4.

55 Cf. Eusebio, *HE* V, 1, 17.

56 Cf. Eusebio, *HE* V, 1, 2.

tura de un nuevo cauce para esta propaganda. Sabemos de casos como el de Justino⁵⁷, y acaso Panteno y Clemente Alejandrino⁵⁸, que abrían escuela de «filosofía» cristiana.

En Alejandría sentaban cátedra escuelas de filosofía pagana y maestros gnósticos. En aquella iglesia, ya desde su origen, ejercieron gran influencia las corrientes religiosas y filosóficas del tiempo, ya fueran medioplatónicas, estoicas o pitagóricas⁵⁹. También abrieron escuela cristianos como, Atenágoras (probablemente), Panteno y Clemente. Según Eusebio, la instrucción catequética habría quedado aquí peculiarmente atendida, desde mediados del siglo II, con miras más ambiciosas que la simple instrucción en la fe de los catecúmenos. Fue primero Panteno quien acabó dirigiendo este *διδασκαλεῖον* y luego Clemente le sucedió al frente de esta escuela catequética (*τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως*)⁶⁰. Opinamos, sin embargo, que la institucionalización eclesial de la escuela de un maestro de «filosofía» cristiana no se dio hasta la siguiente generación, siendo maestro Orígenes y por iniciativa del obispo Demetrio⁶¹.

Hubo así varios intentos, serios y logrados, de difundir la fe entre paganos cultivados. Los de cristianos alejandrinos entran claramente en escena con Clemente. Era un inmigrante, un converso al cristianismo cuya odisea espiritual recuerda la de Justino. En Grecia tuvo un maestro jonio. En la Magna Grecia, otros: entre ellos uno de Cele-Siria y otro de Egipto. En oriente, un asirio y un judío de Palestina. Por último, en Egipto, un experto en los profetas y los apóstoles, que engendraba una ciencia pura en sus oyentes⁶². Sin mencionarlo aquí, con el último se refiere a Panteno⁶³. Tras la marcha de éste, o estableciéndose independientemente al frente de una escuela de filosofía cristiana, se propuso ganar para la fe a griegos alejandrinos cultivados, que podían haberse sentido atraídos previamente por un judaísmo de tipo filoniano. Clemente

57 Cf. *Actas de San Justino y compañeros* III, 3; Eusebio, *HE* IV, 11, 8.

58 Cf. Clemente Alejandrino, *Stromata* I, I, 1.3.

59 Cf. J. J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. PT 1 (Salamanca 1993) 177.

60 Cf. Eusebio, *HE* V, 11, 4; VI, 6.

61 Cf. R. Trevijano, «The Early Christian Church of Alexandria», en: *StPatr* XII. TU 115 (Berlín 1975) 471-477, en p. 476.

62 Cf. Clemente, *Strom* I, 11-12.

63 Eusebio, *HE* V, 11, 2-4 identifica así la alusión, a la par que recuerda que Clemente citaba a Panteno como su maestro en las *Hypotyposes*. Es un dato aceptado por unos críticos y discutido por otros. Cf. M. Merino, *Clemente de Alejandría. Stromata I. Cultura y Religión*. FuP 7 (Madrid 1996) 1, n. 96.

presentaba a su vez al cristianismo como la culminación de toda filosofía. Cristo era Dios hecho hombre para que los gentiles pudiesen aprender de un hombre cómo es posible para un hombre llegar a ser divino⁶⁴. Contrasta el limitado alcance de las doctrinas de los filósofos con la difusión del cristianismo. Invita a los cristianos a hacerse misioneros. Señala que la palabra del Maestro no se quedó sólo en Judea, como la filosofía en Grecia, sino que se difundió por todo el mundo para persuadir tanto entre los griegos como entre los bárbaros, entre toda gente, aldea y ciudad, casas e individuos, hasta el punto de haber hecho llegar a la verdad a no pocos filósofos⁶⁵. Entiende que la sabiduría es comunicativa y amiga de los hombres⁶⁶. Cuando uno comienza a vivir de la fe primero se capacita para recibir las palabras divinas y luego para persuadir⁶⁷ y cuando uno enseña es cuando más aprende⁶⁸. Tiene claro que este servicio al prójimo puede hacerse mediante la enseñanza oral o por medio de escritos⁶⁹. Aparte de algunos escritos menores, nos ha llegado una trilogía de obras de diverso volumen: *Exhortación (Protréptico)*, *Pedagogo* y *Misceláneas (Stromata)* que, en un plan de conjunto podrían corresponder al programa educativo que atribuye al Logos: primero exhorta, luego educa y, finalmente, enseña⁷⁰. En la secuencia de sus tres obras, apunta primero a convertir, luego a instruir al converso en moral y costumbres cristianas y, finalmente a introducirlo en una serie de cuestiones, como el matrimonio, el martirio, o aquellas en que puede explicarse y justificarse el ideal de perfección cristiana.

Hacia el 200 Clemente ya contaba con un sector floreciente de cristianos alejandrinos cultos y prestos a argumentar contra paganos y gnósticos. La persecución del 202 le forzó a huir, pero su puesto fue ocupado pocos años después por Orígenes. Su labor fue tan intensa y eficaz que hacia el 248 ya fantaseaba⁷¹ sobre lo que podría dar de sí la cristianización del mundo y la armonía entre la Iglesia y el Imperio⁷².

64 Cf. Clemente, *Protréptico* I, 8, 4.

65 Cf. Clemente, *Stromata* VI, 18, 168, 3.

66 Cf. Clemente, *Stromata* I, 1, 3.

67 Cf. Clemente, *Stromata* I, 8, 2.

68 Cf. Clemente, *Stromata* I, 1, 312, 3

69 Cf. Clemente, *Stromata* I, 6, 1.

70 Cf. Clemente, *Pedagogo* I, 1, 1-3,3.

71 Cf. Orígenes, *CCels* VIII, 72-75.

72 Cf. Frend (London 1984), 285-289.

Algunas vocaciones misioneras

Aunque Ireneo de Lyon se presenta como un inmigrante en una población celta y que muchas veces conversa en su lengua bárbara ⁷³, no hay en su obra griega ninguna alusión a que haya predicado a los indígenas, ni que haya pensado en traducirles textos bíblicos o litúrgicos.

Celso ⁷⁴ se queja de la propaganda de itinerantes y maestros cristianos entre iletrados; pero los primeros iban a ya cristianos, no a las masas paganas ⁷⁵. Son raras las expresiones de preocupación misionera en esta época. No existía ninguna organización específica con esta finalidad. La idea de la conversión y de la salvación de los paganos se expresa relativamente poco en los tres primeros siglos ⁷⁶. Durante la mayor parte del tiempo entre el 100 y el 312 los cristianos trataron de no llamar la atención. No tenían ceremonias externas, ni templos reconocibles como tales hasta fechas muy tardías, ni sacerdocio que desplegase su carácter por su vestido o tonsura, o por su abstención de oficios seculares ⁷⁷. Se esforzaban en evitar los matrimonios mixtos. No podemos encontrar la razón de su crecimiento ni en su culto, ni en su política matrimonial ni en sus escuelas, aunque puedan haber producido algún converso ocasional ⁷⁸. En su vida secular los cristianos no vivían en guetos ⁷⁹. La contradicción entre su omnipresencia tolerada por un lado y su aislamiento y persecución por el otro, se resuelve fácilmente: como *cristianos* estaban poco a la vista.

Alejandro pudo ser hacia el 180 un centro de la misión cristiana. La ciudad era el puerto principal para rutas comerciales entre el Mediterráneo oriental, el mar Rojo y más allá del golfo de Adén por el océano Índico hasta la costa malabar. No hay razones para poner en duda los elementos básicos de lo que dice Eusebio sobre Panteno: un converso venido del estoicismo, que tras haber

73 Cf. Ireneo, *AH* praef. 3.

74 Cf. Orígenes, *CCels* III, 52.

75 Cf. MacMullen (New Haven 1984), 35-39

76 Cf. Y. Congar, «Souci du salut des païens et conscience missionnaire dans le christianisme postapostolique et préconstantinien», en: P. Granfield - J. A. Jungmann, *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, I (Münster Westf. 21973) 3-11.

77 Cf. A. D. Nock, *The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933), 192-193.

78 Cf. MacMullen (New Haven 1984), 34-35.

79 Cf. Tertuliano, *Apoleticum*, 42, 2-3.

sacado de la oscuridad a la escuela catequética de Alejandría, pasó a ser heraldo del Evangelio entre las naciones de oriente, llegando hasta la India. Allí le habría precedido un evangelio de Mateo, en caracteres hebreos, llevado por el apóstol Bartolomé y conservado hasta entonces por cristianos indígenas⁸⁰.

Sin que podamos hablar de una misión programada, no cabe duda de que en tiempos de bonanza para las comunidades cristianas, como bajo los reinados de Gordiano (238-244) y Felipe el Árabe (244-249), muchos cristianos saldrían de su prudente reserva y hablarían de su fe con toda libertad. Un tiempo en que como dice Eusebio la fe se multiplicaba. Da como ejemplo que Orígenes, ya con más de sesenta años, autorizó por entonces a taquígrafos a tomar nota de sus discusiones públicas; cosa que antes nunca había permitido⁸¹. Orígenes ya atestigua el gran cambio ocurrido entre 238 y 250, al dar cuenta de la multitud de los venidos a la fe. Incluso ricos, gente de posición y prestigio y damas de alcurnia acogían a maestros cristianos. Según piensa Orígenes hasta algunos podían hacerlo por cuestión de prestigio⁸². Si bien el Alejandrino no pretende que fuesen ya la mayoría en las principales ciudades, sí señala que las asambleas cristianas se codeaban con las políticas en cada ciudad, con una gran ventaja moral de los consejos y jefes de las primeras sobre los de las segundas⁸³. Puesto que el Logos conquista sin cesar gran número de almas, espera que llegue el día en que los demás cultos sean abandonados y sólo quede el de los cristianos⁸⁴. En efecto, uno de las razones de la conversión al cristianismo era la decadencia de las ciudades y el declinar de sus cultos. De algún modo la época de los Severos había zapado la originalidad y vigor de las instituciones tradicionales. El cristianismo llenaba el vacío⁸⁵.

Si bien Orígenes atestigua la existencia en su tiempo de algunas vocaciones misioneras de cristianos que hacían profesión del visitar ciudades, aldeas y caseríos para volver a otros piadosos para con Dios⁸⁶, sólo lo sabemos por este tiempo de uno de sus discípulos, por la biografía que le dedicó un siglo después san Gre-

80 Cf. Eusebio, *HE* V, 10, 1-3.

81 Cf. Eusebio, *HE* VI, 36, 1.

82 Orígenes, *Cels* III, 9.

83 Orígenes, *Cels* III, 29-30.

84 Orígenes, *Cels* VIII, 68.

85 Cf. Frend (London 1984), 310-312.

86 Orígenes, *Cels* III, 9.

gorio de Nisa. Su homónimo, san Gregorio Taumaturgo, fue un misionero popular que, a lo largo de treinta años (243-272)⁸⁷, misionó con éxito entre la población del Ponto y Capadocia.

Precisamente salió de Capadocia otro san Gregorio, el Iluminador, que con la colaboración de misioneros desconocidos, yendo desde Siria hacia el noreste, lograron convertir la casa real de Armenia y su rey Tiridates (274-316) en vísperas de la gran persecución en el Imperio romano. El cristianismo sentía tan fuertemente la unidad del imperio mundial antiguo como su propia esfera de expansión, que, durante mucho tiempo y de modo llamativo, no hubo ningún impulso de superación de sus fronteras y no se misionó a los pueblos de más allá de las fronteras del Imperio⁸⁸.

Aparte de los dos Gregorios sabemos muy poco de los que contribuyeron más decisivamente a que por entonces el cristianismo hubiese llegado a ser la religión mayoritaria al este de Siria, en Egipto y en la provincia de África⁸⁹.

La mejor muestra de una adopción explícita en la antigüedad tardía de una actitud proselitista afín a la de la primitiva Iglesia no se encuentra en el politeísmo pagano sino en el maniqueísmo. Mani se había educado con los elkasaitas (una secta cristiana bautismal) y se presentó como receptor de una revelación final y definitiva de alcance universal, que sobrepasaba la de todos los profetas precedentes: Jesús, profeta sólo de los judíos; Buda, profeta de los indios, y Zoroastro, profeta sólo de los persas. Mani, que tomó deliberadamente como modelo a san Pablo, quería transmitir su doctrina al mundo entero para persuadir a la humanidad a comprometerse en la lucha cósmica de la luz y el bien contra las tinieblas y el mal, e hizo toda una serie de viajes, principalmente por el Imperio sasánida, para ganar conversos a su doctrina y el modo de vida correspondiente. Su éxito había sido notable cuando murió hacia el 280. Aunque, al menos en el Imperio romano, los maniqueos se presentaban como una forma mejorada de cristianismo, fueron considerados herejes por los demás cristianos. Lo que Mani había logrado era fundar una nueva religión universal. El maniqueísmo llegó a ser una religión misionera por antonomasia. El

87 Con las interrupciones de la persecución de Decio (250) y de las invasiones góticas del 255-256.

88 Cf. H. von Soden, «Die christliche Mission im Altertum und Gegenwart», en: *Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. II. *Kirchengeschichte und Gegenwart* (Tübingen 1956), 56-72, en p. 63.

89 Cf. Frend (London 1976) VIII, 8-9.

mismo Mani había enviado discípulos por los cuatro puntos cardinales. Ya en el siglo IV el «elegido» maniqueo consideraba que su razón de ser era difundir la fe en viajes misionales y con un comportamiento ascético. Entendían que sólo cambiando el modo de vida de todos los hombres podría liberarse en el cosmos luz suficiente para derrotar a las tinieblas. Los métodos usados por los misioneros maniqueos fueron los mismos de los misioneros cristianos más tempranos. Viajaron como mercaderes o a lo largo de las rutas comerciales. Se quedaban en algún punto hasta echar raíces entre la población local. Constituyeron comunidades en centros dispersos y hacían su propaganda discretamente desde pequeñas células y con los contactos más inmediatos⁹⁰.

3. INCENTIVOS Y MOTIVOS DE CONVERSIÓN

La filantropía cristiana

La enseñanza cristiana sobre el amor de Dios a los que le aman era ajena a las creencias paganas. Lo mismo que la idea de que, en correspondencia al amor de Dios por los hombres, éstos no pueden agradar a Dios de no amarse mutuamente. Las Escrituras cristianas y la conducta cotidiana subrayaban la caridad como el deber central de la fe⁹¹. Arístides pondera al amor mutuo, atención a viudas, huérfanos y forasteros, sepultura de los muertos y la preocupación por ayudar o conseguir la libertad de los cristianos encarcelados por serlo. Hace alarde de que proveen sustento a los necesitados aun a costa del ayuno propio, si no disponen de suficientes recursos⁹². Tertuliano cuenta que cada uno de los fieles aportaba una cuota mensual, que se dedicaba a la atención de los pobres, huérfanos necesitados, siervos jubilados, naufragos, condenados a las minas o presos por la causa de Dios. Aun los de fuera reconocían admirados ese amor mutuo. Tales descripciones de la filantropía en comunidades cristianas no parecen exageradas, a la luz de lo que cuentan los detractores del cristianismo del mismo período. Luciano de Samosta⁹³

90 Cf. Goodman (Oxford 1994), 156-159

91 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 73-83.

92 Cf. Arístides, *Apología* (versión siríaca), 15, 5(7)-7(9).

93 Cf. Luciano, *De morte Peregrini* 12-13.

narra que al ser encarcelado Peregrino, sus apoyos cristianos no ahorran esfuerzos por ayudarle ⁹⁴.

El ejemplo de vida

Los apologistas del siglo II han insistido sobre la excelencia de las costumbres cristianas y puesto de relieve su valor apologético. Han apelado con mucha seguridad y probablemente con un exceso de confianza al ejemplo de vida de los cristianos, sobre todo el de su comunidad como tal. Arístides presenta a los cristianos como cumplidores de los mandatos de la segunda tabla del Decálogo y que no hacen a otros lo que no quieren que los otros les hagan a ellos, sino que hacen bien a sus enemigos ⁹⁵. Atenágoras cita textos evangélicos sobre el amor a los enemigos y marca también en eso un contraste con los sofistas ⁹⁶. Denuncia que no es sorprendente que atribuyan inmoralidades a los cristianos los que las cuentan de sus propios dioses; pero que están muy lejos de ello; guardan la castidad hasta en los pensamientos y las miradas; viven en matrimonio para la procreación o se mantienen en celibato para estar más unidos a Dios. Recuerda la prohibición del divorcio y hasta rechaza un segundo matrimonio como adulterio ⁹⁷. Orígenes traza un contraste audaz entre la vida de las comunidades y sus dirigentes y el conjunto de la población de las ciudades en que están y sus autoridades ⁹⁸. Arguye que tras la venida de Cristo hay en el mundo gran número de «cristos» que siguen su ejemplo de amor a la justicia y odio a la iniquidad ⁹⁹. Cipriano recuerda que antes de su conversión veía poco factible el cambio desde la vida mundana a que estaba acostumbrado; pero después del bautismo se le ha hecho posible lo que no lo parecía ¹⁰⁰. Si no todos se convirtieron por el espectáculo de tal santidad, sí que quedaron impresionados por ella. Los publicistas cristianos ponen de relieve ante sus lectores eventuales los beneficios que aporta a la humanidad la religión del Salvador al liberarla del pecado ¹⁰¹.

94 Cf. B.A. Pearson, *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity* (Harrisburg, Pennsylvania 1997) p. 208-209.

95 Arístides, *Apología* (versión siríaca), 15, 2(4)-3(5).

96 Atenágoras, *Súplica*, 11,23.

97 Atenágoras, *Súplica*, 32, 2-3; 33, 2-5; 35, 6.

98 Orígenes, *CCels* III, 30.

99 Orígenes, *CCels* VI, 79.

100 Cipriano, *Ad Donatum* 3-4.

101 Cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Théologie, 18 (Paris 1949) 149-150.

Los milagros

La gente del Imperio romano consideraba los milagros como algo que iba de sí. Negarse a admitir su posibilidad habría sido tachado de irracionalidad. Los testimonios antiguos que los acreditan dejan en muchos casos al historiador ante la imposibilidad de resolver si se trataba de experiencias subjetivas o remiten a realidades objetivas. En última instancia, el juicio del intérprete puede que ya no corresponda propiamente a la ciencia histórica sino a sus presupuestos filosóficos o teológicos ¹⁰².

El NT deja claro que hechos poderosos formaban parte de las tradiciones cristianas desde los estadios más tempranos. No sólo se recordaba que Jesús los había realizado sino que eran esperados de los seguidores de Jesús. La conexión entre encargo misional y carisma queda expresada en la conclusión larga de Mc (16,9-20), que puede corresponder ya al siglo II ¹⁰³.

No es extraño que tradiciones no canónicas posteriores mantuviesen esta perspectiva. El mundo helenístico de los siglos II y III estaba enormemente interesado en milagros y taumaturgos. Por eso resulta llamativa la relativa ausencia de referencias a los milagros de Jesús, aunque siguiesen siendo parte de la vida de la Iglesia contemporánea. San Justino, por un lado, arguye que con sus milagros Jesús había incitado a los hombres de su tiempo a que le reconocieran; pero éstos le tuvieron por mago y seductor ¹⁰⁴. Por otro, remite a los hechos poderosos que «aun ahora» se están haciendo en su nombre ¹⁰⁵. También san Ireneo habla de exorcismos, predicciones, curaciones y hasta resurrecciones ¹⁰⁶. Orígenes, sin poner tanto énfasis en el nombre de Jesús, apunta a milagros cristianos contemporáneos ¹⁰⁷.

Los cristianos de los siglos II y siguientes hicieron uso de la difundida fascinación por los milagros al difundir el material propagandístico conocido en tiempos modernos como apócrifos del NT ¹⁰⁸. Se ha podido notar que la tendencia básica de las tradicio-

102 Cf. MacMullen (New Haven 1984), 22-24.

103 Cf. Kretschmar, en: Frohnes - Knorr (München 1974), 96-97.

104 Cf. *Diálogo* 69, 6.

105 Cf. *Diálogo* 35, 8.

106 En *AH* II 32,4 los presenta como realizados en nombre de Jesús por sus auténticos discípulos.

107 *CCels* I 67 (exorcismos, curaciones y cambios morales); II, 33; III, 24 y 28 (curaciones).

108 Cf. H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method* (New Haven 1983), 274.

nes apócrifas de los siglos II y III es ignorar a Jesús como taumaturgo y en cambio llenar de milagros los relatos sobre los discípulos de Jesús. Los Hechos apócrifos han adaptado las convenciones literarias del mundo helenístico a la composición y estructura de sus relatos. Recogen elementos de la literatura novelística de aquel tiempo, que hacen las narraciones más entretenidas. Su mundo es un mundo de milagros y prodigios, sueños, predicciones, visiones, metamorfosis y voces celeste. Es el mundo helenístico en que la magia y la brujería tenían su hogar. Es un ambiente en el que los milagros se consideran necesarios para hacer creíble la fe cristiana y se subraya la capacidad del apóstol de turno para ganar competiciones de poder milagroso ¹⁰⁹. La especificidad de los milagros y el motivo de la contienda pública entre los Apóstoles y sus adversarios incluyen rasgos que tienden a borrar la línea entre milagro y magia. No es sorprendente que estos fenómenos aparezcan tanto en contextos cristianos como no cristianos en el mundo romano de los siglos III y IV, que es precisamente el período durante el que se desarrollan los papiros mágicos. En esta época campeones y críticos de taumaturgos, como Celso y Eusebio de Cesarea, están de acuerdo en que la cuestión básica es si los milagros son prueba de sabiduría y poder divino, de poder demoníaco y hechicería, o de fraude y embuste ¹¹⁰.

En los siglos II y III quedan atestiguados epigráfica o literariamente episodios que muestran que tanto paganos como cristianos estaban prontos a creer en poderes sobrenaturales que les proporcionaban beneficios. El resultado de un milagro es *pístis*. Es decir que los presentes o algunos de ellos toman una actitud de adhesión sumisa a la nueva *dynamis* experimentada y sus representantes ¹¹¹. En los *Hechos de Juan* 41-42 el término griego corriente para conversión es aplicado a los espectadores de un milagro que declaran: «¡No hay más Dios que el de Juan!... Nos convertimos ahora que hemos visto tus obras maravillosas. ¡Ten misericordia, Dios, según su voluntad y sálvanos de nuestro gran error!». Hay una conexión obvia entre simplicidad de creencia y rapidez de conversión. Es el caso, fuera de los círculos elevados culturalmente, de la gran masa de la población, amplia o totalmente ignorante de las cuestiones más simples de doctrina y más bien familiarizados con

109 Cf. P. J. Achtemeier, «Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament», en: E. S. Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame, Indiana 1976), 149-186

110 Cf. Kee (New Haven 1983), 273-288.

111 Cf. Nock (Oxford 1933), 83-89.

los elementos de una subcultura religiosa. Por otra parte, sin querer apurar las analogías con la situación presente, cristianos y paganos podían reconocerse por sus prácticas religiosas divergentes; pero es de suponer que unos y otros ignoraban las doctrinas que daban fundamento a las prácticas del otro grupo ¹¹². Si en encuentros ocasionales surgía el tema religioso, los aspectos más tratados serían la cura de enfermedades y los prodigios realizados por este o aquel poder divino. No cabe duda de que circulaban historias de milagros realizados por otras divinidades y en las que se apoyaban los devotos de otros cultos; pero los nuevos devotos de Sabazio, un Júpiter local o Mitra no se perdían por eso para el paganismo, sino que dedicaban una mayor atención y su gratitud a un dios más. En cambio los conversos al cristianismo negaban el nombre y aun la simple existencia de los otros dioses desde que empezaban a creer ¹¹³.

Los exorcismos

Se nos cuentan casos de conversiones que arrancaron a partir de exorcismos ¹¹⁴. La carta del papa Cornelio al obispo Fabio de Antioquía describe a Novaciano como un poseso socorrido por los exorcistas cuando cayó en una enfermedad grave y que sintiéndose próximo a morir recibió en su lecho el bautismo por infusión ¹¹⁵. De todos los cultos los cristianos estaban particularmente señalados por su liberación de demonios e imposición de manos. San Justino alega que conjuraban y sometían demonios en nombre de Jesucristo ¹¹⁶. Orígenes refiere que el nombre de Jesús expulsaba innumerables demonios de almas y cuerpos y ejercía su actividad sobre aquellos de los que habían sido expulsados ¹¹⁷. La institución de los exorcistas, con raíces judías, pero sin par en el paganismo, floreció extraordinariamente en el cristianismo y produjo desde mediados del siglo II a mediados del III las referencias a una fuerza superior decisiva y constatada a la que remiten san Justino ¹¹⁸, san Ireneo ¹¹⁹ y Tertuliano ¹²⁰. El autor de los *Hechos de Pedro* (8-29) ha dramatiza-

112 Cf. MacMullen (New Haven 1984), 3-5.

113 Cf. MacMullen (New Haven 1984), 28.

114 Cf. Tertuliano, *Apologeticum* 23.

115 Cf. Eusebio, *HE* VI, 43, 14.

116 Cf. Justino, *Diálogo* 30, 3; 76, 6.

117 Cf. Orígenes, *CCels* I, 25.

118 Cf. Justino, *II Apología* 5(6), 6.

119 Cf. Ireneo, *AH* II, 32,4.

do la superioridad del cristiano sobre un poder meramente demoníaco en la confrontación de Pedro y Simón Mago en el mismo Foro de Roma. Era la demostración de que no había más que un solo verdadero Dios y de que los demás no pasaban de *daímones*, poderes inferiores indignos de culto ¹²¹.

En este contexto puede ser significativos que, según la carta del papa Cornelio al obispo Fabio de Antioquía, en 251 la comunidad de Roma contase en su clero con el obispo, 46 presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, 42 acólitos, 52 exorcistas, lectores y ostiarios y mantenía a más de 1.500 viudas y necesitados ¹²². Ignoramos cuántos de los 52 eran exorcistas y en qué medida se dedicaban realmente a esa función. Por el tiempo de la última gran persecución, como consecuencia del segundo edicto persecutorio del 303, las cárceles se llenaron de obispos, presbíteros, diáconos, lectores y exorcistas ¹²³.

Los martirios

Las situaciones catastróficas del último tercio del siglo II y el crecimiento numérico y geográfico del cristianismo despertaron la desconfianza y hostilidad tumultuosa de los adherentes de los viejos cultos. Desde Nerón, o mejor dicho desde Trajano, a Cómodo no varió la situación jurídica de los cristianos. En principio quedaban expuestos a las medidas coercitivas de las autoridades, para quienes la pertenencia a la iglesia bastaba para marcarlos como delincuentes; en la práctica disfrutaban de libertad, no sin riesgos, pero casi siempre respetada salvo en periodos críticos ¹²⁴. A un régimen, como el de los Antoninos, en que el cristianismo estaba oficialmente prohibido, pero se prefería ignorarlo y sólo se intervenía bajo presión de la multitud y por denuncias, sucedió otro —el de las dictaduras militares que pocas veces fraguaban en cortas dinastías— en que el Imperio intentó reiteradamente acabar con el cristianismo. Los diversos decretos persecutorios de emperadores como Septimio Severo (202), Decio (251), Valeriano (257) y la Tetrar-

120 Cf. Tertuliano, *Apologeticum* 23, 15-18; 46, 5.

121 Cf. MacMullen (New Haven 1984), 27-29.

122 Eusebio, *HE* VI, 43, 11.

123 Eusebio, *HE* VIII, 7, 9.

124 Cf. J. Moreau, *Die Christenverfolgung im römischen Reich* (Berlin-New York ²1971), 26-60.

quía (300-311) jalonaron lo que acabaría con el reconocimiento del triunfo del cristianismo sobre sus rivales a muerte: el politeísmo pagano y el culto imperial. Previamente, aun en las etapas de tolerancia, siguió habiendo martirios a raíz de tumultos populares o por denuncias. También hubo persecuciones más coyunturales, como las medidas tomadas por el nuevo emperador Maximino (235-238), tras el asesinato de Alejandro Severo, contra los cristianos favorecidos bajo ese reinado.

Si el cristianismo hubiera sido un movimiento proletario, el Estado habría reaccionado como frente a una amenaza política y no simplemente como ante una religión ilícita. Aun las persecuciones de los cristianos más brutales tuvieron mucho de casual y limitado y el Estado ignoró a miles que profesaban abiertamente la nueva religión. Esto se entiende mejor si tenemos en cuenta que el cristianismo estaba difundido particularmente en los estratos urbanos privilegiados. Los cristianos no eran una masa de marginados degradados, sino que desde los primeros tiempos tuvieron miembros, amigos y parientes en puestos altos, aun en la casa imperial, y esto contribuiría a mitigar la represión y las persecuciones ¹²⁵.

Es muy difícil dar datos numéricos. El *Martirologium Hieronymianum*, redactado en la primera mitad del siglo VI, da un catálogo de alrededor de 4.550 nombres diferentes ¹²⁶. Aproximadamente un número tan alto como el de las víctimas del Terror durante la Revolución Francesa. Pero los números dicen poco. No puede apelarse a un número, alto o bajo, como prueba de la rectitud del mensaje cristiano. En el siglo XX se han cometido asesinatos masivos en número incomparablemente mayor. Dentro y fuera del mundo cristiano ha habido gente que ha ido voluntariamente a la muerte por toda clase de locuras, ideas equivocadas y errores doctrinales; por no hablar de los millones de víctimas de ideas racistas. La importancia de los mártires cristianos para la misión queda en la posibilidad de morir por la confesión cristiana, posibilidad que puede hacerse de pronto real para cada uno, con lo que el mensaje cristiano gana un peso propio y una seriedad peculiar. El martirio no es un objetivo en sí, sino que es simplemente la fidelidad a la confesión llevada hasta el último extremo. *Martyrion* significa originalmente «testimonio»: el testimonio de Cristo, que

125 Cf. Stark (Princeton, New Jersey 1996), 46.

126 A los que habría que añadir los nombres de muchos mártires desconocidos, como los de las víctimas de la persecución neroniana de Roma. En total podemos conjeturar el número total en más de 7.000.

prima sobre todo y que puede llegar a ser un «testimonio de sangre». Si se separa del testimonio, y se queda en mero suceso o hecho humano heroico, pierde su sentido fundamental. La Iglesia antigua tuvo bien clara la conexión entre el martirio y la confesión del nombre de Jesús. No se puede vaciar el concepto transfiriéndolo a cualquier sufrimiento voluntario, soportado con firmeza por cualquier causa. Los cristianos fueron condenados a muerte «por el Nombre» y podían haberse librado con una simple negación y un gesto ante los dioses del paganismo. Los mártires no lo hicieron y por eso cada martirio en ese sentido era un «testimonio» de Cristo y en la misma línea «misión»¹²⁷. Otra cosa es que tal misión tuviese una eficacia inmediata que se pudiese medir con criterios de rentabilidad.

Aun descartada la visión romántica sobre un tropel de mártires en los tres primeros siglos, consta el hecho de los martirios y los padecimientos de los confesores. Su impacto en la opinión pública pudo ser muy diverso. Eran expresiones de fanatismo¹²⁸ auténticas locuras¹²⁹, equivalentes a suicidios¹³⁰ o atestiguaba hondas convicciones y la familiaridad con un poder divino. San Justino, antes de convertirse, pudo reflexionar sobre el sentido de esa indiferencia de los cristianos ante la muerte. Reconoce que cuando era platónico daba crédito a las calumnias contra los cristianos; pero, al ver como iban intrépidamente a la muerte, cayó en la cuenta de que ello era incompatible con que viviesen en la maldad y el amor a los placeres¹³¹. Tertuliano se pregunta también un tanto retóricamente sobre lo que había detrás de ello¹³². El suboficial encargado de la cárcel de Cartago llegó a creer tras convenirse de que aquellos cristianos presos y prontos al martirio contaban con un gran poder (*virtus*)¹³³.

Sin embargo, la influencia en el entorno social era pequeña. El paganismo no resultaba amenazado. Si cerca de 48 cristianos

127 Cf. H. von Campenhausen, «Das Martyrium in der Mission», en: H. Frohnes - U. W. Knorr, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. I. *Die Alte Kirche* (München 1974) 71-85, en pp. 72-74.

128 Cf. *Acta de Phileas, obispo de Thmuis* 5.

129 Cf. Epicteto, 4.7.6.

130 Cf. Tertuliano, *Ad Scapulam* 5, cuenta la anécdota a Arrio Antonino, quien, al presentarse multitud de cristianos ante su tribunal en Asia, detuvo a unos pocos y despidió a la mayoría diciéndoles que si querían morir tenían donde despenarse o ahorcarse.

131 Cf. Justino, *II Apología* 12, 1-2.

132 Cf. Tertuliano, *Apologeticum* 50, 15.

133 *Passio Perpetuae* 9, 1 y 16, 4. Cf. MacMullen (New Haven 1984), 29-30.

murieron en la cárcel o en el anfiteatro de Lyon el 1 de agosto del 177, después del gran obispo san Ireneo, sucesor del mártir Fotino, no volvemos a tener noticias de cristianos en esa ciudad hasta mediados del siglo IV. Tras la condena y durante las ejecuciones el populacho podía hasta tener sentimientos de compasión mezclados con exasperación. Las reacciones eran tan variadas como la rabia que reclamaba más suplicios o la risa y la burla, de los que agradecían a los dioses los castigos infligidos. Los más moderados lanzaban reproches preguntándose donde estaba ese Dios que los condenados habían preferido a su propia vida y para qué les había servido ese culto ¹³⁴. A unos pocos y alejados entre sí, como Justino ¹³⁵, ese heroísmo insensato les suscitó los primeros interrogantes sobre esa clase de fe que tenía tanta garra en sus adherentes; pero para la mayoría era sólo una locura ¹³⁶.

Las leyendas de mártires, y la visión romántica del pasado en la Iglesia imperial victoriosa de los siglos IV y V, han desorbitado la eficacia misionera de los martirios. Se ha apelado también al testimonio de Tertuliano: «la sangre de los mártires es semilla de cristianos» ¹³⁷; pero no es un dicho dirigido a oídos cristianos. Es un sarcasmo con el que el abogado Tertuliano trata de impresionar a los funcionarios y agentes de policía romanos. Intenta convencerles de que en su propio interés deberían dejar de acosar a los cristianos, porque no consiguen sino hacerles la propaganda. Al destacar la fuerza de persuasión del martirio, en realidad quiere convencer al gobierno de que deje de hacer mártires. Es una declaración apoyada en cálculos no teológicos sino políticos y psicológicos, que han entendido fácilmente perseguidores modernos; pero esta ley psicológica no ha sido siempre decisiva. La historia muestra demasiados casos de imposiciones violentas que han logrado su objetivo, también contra poderes espirituales e iglesias cristianas. Lo sabían bien en la Iglesia antigua, donde no se les ocurría felicitarse sin más por persecuciones y martirios o deseárselos por su eficacia propagandística ¹³⁸.

134 Eusebio, *HE* V, 1, 60.

135 Justino, *I Apología* 16, 4 apela a la gente que ha cambiado de vida por el descubrimiento de la constancia y aguante de sus vecinos cristianos.

136 Cf. Frend (London 1984), 183-184.

137 Cf. Tertuliano, *Apologeticum* 50, 12-13.

138 Cf. Campenhausen, en: Frohnes - Knorr (München 1974), 79-82.

El compromiso exclusivo

En tanto que las estructuras religiosas que constituían el paganismo grecorromano no reclamaban de sus adheridos un compromiso exclusivo, el judaísmo y el cristianismo sí lo reclamaban. Aquí queda un aspecto importante del triunfo eventual del cristianismo. En el primer caso la relación entre el sistema productor de bienes religiosos y los practicantes de esa religión es más parecida a la relación entre proveedor y consumidor que a la que se da entre clero y miembros de una iglesia. La primera relación es como la que se da de modo accidental y transitorio entre magos y adivinos y sus clientes. La debilidad del paganismo se notaba en su incapacidad para generar un sentido de pertenencia; en tanto que la fuerza fundamental de una fe exclusiva se advierte en su solidez como grupo. Era muy distinto «adherirse» al culto de Isis, Orfeo o Mitra que «convertirse» al judaísmo o al cristianismo. El compromiso exclusivo lleva consigo una organización más fuerte, más capaz de movilizar amplios recursos y de proveer compensadores religiosos de alta credibilidad, así como beneficios sensibles en este mundo. Común a todos los grupos exclusivos es lo central del sentido de comunidad y pertenencia, los firmes vínculos entre el clero y el común de los fieles. Era de aquí de donde procedían sus recursos. La Iglesia primitiva era un movimiento de masas en el más pleno sentido y no la creación de una elite. Algo que las autoridades romanas no llegaron a captar cuando centraban la persecución en los líderes, dejando sin castigo a multitudes de obvios creyentes¹³⁹. No fueron primariamente los carismáticos exorcistas o los filósofos de la religión cristianos los que obraron la conversión de la antigua sociedad mediterránea al cristianismo, sino esas comunidades tan introvertidas desde una perspectiva actual. Se mostraron dignas de crédito precisamente por su pretensión de exclusividad salvífica en el cambio de las organizaciones sociales y la crisis de los valores establecidos durante el siglo III¹⁴⁰. Las doctrinas centrales del cristianismo aportaron y mantuvieron relaciones sociales y organizaciones atractivas, liberadoras y eficaces¹⁴¹.

139 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 204-208.

140 Cf. Kretschmar, en: Frohnes - Knorr (München 1974), 123-124.

141 Cf. Stark (Princeton, NJ 1996), 211.

La búsqueda de la verdad

Aristides arguye que los cristianos son los que buscando han encontrado la verdad. Han comprendido por sus escritos que están más próximos a la verdad y al conocimiento exacto que el resto de los pueblos. Afirma rotundamente que son los únicos que están cerca del conocimiento de la verdad ¹⁴².

Justino nos ha descrito al comienzo del *Diálogo con Trifón* su búsqueda de la verdadera filosofía como el mayor de los bienes ¹⁴³; el camino más corto para un conocimiento cierto de Dios ¹⁴⁴ y para alcanzar la felicidad ¹⁴⁵. Con recuerdos de su experiencia personal y un tanto de artificio literario, nos cuenta que, después de haber probado con diversos maestros: estoico, peripatético, pitagórico y platónico ¹⁴⁶, llegó a la convicción de que el cristianismo era la única filosofía segura y provechosa ¹⁴⁷.

Taciano nos ofrece un razonamiento similar: dice que llegó a la fe, después de haber recorrido muchas tierras y profesado filosofías griegas ¹⁴⁸, al llegar a sus manos unas escrituras bárbaras, más antiguas que las doctrinas de los griegos, a las que hubo de dar crédito por su clara explicación de la creación, la excelencia de los preceptos y la monarquía divina sobre el universo ¹⁴⁹.

Tampoco Clemente Alejandrino quedó satisfecho con los cultos tradicionales ni con los misterios. Tras una búsqueda que le llevó a la fe, ha reconocido en la filosofía griega una preparación que predispone para recibir la verdad ¹⁵⁰, pues provee al alma de una purificación y acomodación previas a la acogida de la fe, sobre la que la verdad edifica el conocimiento ¹⁵¹. El Señor es el principio del adoctrinamiento, que, mediante los profetas, el evangelio y los apóstoles es guía del conocimiento de múltiples maneras desde el principio al fin ¹⁵². El Alejandrino esboza la idea de los grados

142 Aristides, *Apología* (versión siríaca), 15-16.

143 Justino, *Diálogo con Trifón* 2, 1.

144 *Diálogo con Trifón* 2, 3.

145 *Diálogo con Trifón* 3, 4.

146 *Diálogo con Trifón* 2, 3-6.

147 *Diálogo con Trifón* 8, 1.

148 Taciano, *Oratio ad Graecos* 35.

149 *Oratio ad Graecos* 29.

150 Clemente, *Strom* I, XVI, 80, 6.

151 *Strom* VII, III, 20, 2.

152 *Strom* VII, XVI, 95, 3.

de perfección en la misma conversión, un itinerario espiritual cuyas etapas no quedan todavía detalladas ¹⁵³.

El *Octavius* de Minucio Félix muestra que muchos miembros de las clases profesionales romanas estaban cada vez más desilusionados del paganismo ancestral y buscaban en el cristianismo una filosofía monoteísta que pudiera conciliarse con la más posible de la herencia clásica pagana. En el diálogo el pagano Cecilio que se siente ganado por la «sinceridad» cristiana ¹⁵⁴. La aseveración final del cristiano Octavio: «no predicamos grandes cosas, pero las vivimos» suena a auténtico argumento ¹⁵⁵. Cecilio se confiesa vencido y, como sus dos amigos antes de él, dispuesto a hacerse cristiano. El que se pudiera escribir este diálogo, entre el 170 y el 240, dice mucho sobre el avance del cristianismo en la capital en este período; pero los ideales de incorporación del legado del pasado clásico en el cristianismo occidental no prevalecerían hasta el giro del siglo IV al V ¹⁵⁶.

En su biografía de san Cipriano, Poncio destaca el agradecimiento del santo a Ceciliano que le había sacado del error secular al conocimiento de la verdadera divinidad ¹⁵⁷.

Teodoro, luego san Gregorio Taumaturgo, era de familia pagana acomodada en Neocesarea del Ponto. La muerte temprana de su padre, a sus catorce años, fue para él «el comienzo del conocimiento de la verdad» ¹⁵⁸, por su primer encuentro con el cristianismo. Se proponía viajar a Beirut con su hermano para acabar sus estudios jurídicos, cuando un desvío ocasional por razones familiares le llevó a Cesarea de Palestina, donde se había instalado Orígenes el 231 o el 233. Orígenes les conquistó con sus elogios de una filosofía que conduce a vivir bien y sus avisos sobre la imposibilidad de practicar una verdadera piedad sin filosofar ¹⁵⁹. Les aconsejaba no adherirse a ninguna filosofía, sino a Dios solo y sus profetas ¹⁶⁰. A la par les inflamaba de amor al Logos que atrae a todos los hombres. Por ello optaron por

153 Cf. P. Aubin, *Le problème de la «conversion»*. *Études sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Théologie Historique, 1 (Paris 1963) 135-136.

154 Cf. Minucio Félix, *Octavius*, 40.

155 Cf. Minucio Félix, *Octavius*, 38, 6.

156 Cf. Friend (London 1984), 289-293.

157 *Vita et passio Cypriani* 4.

158 Gregorio Taumaturgo, *Discurso de agradecimiento a Orígenes* V, 49.

159 Gregorio, *Discurso*, VI, 75-79.

160 Gregorio, *Discurso*, XV, 173.

renunciar a sus proyectos jurídicos para entrar en la escuela de Orígenes, pese al disgusto de sus familiares ¹⁶¹. Allí tuvieron posibilidad de aprender la antigua doctrina de la verdad y cualquier otra ciencia, divina y humana ¹⁶² y recoger como frutos las virtudes morales ¹⁶³. En un ambiente de vida común en que la oración sucedía a la lectura y la lectura a la oración. Fue probablemente el 238 cuando tuvo lugar la sesión académica en la que Gregorio pronunció su discurso de despedida y agradecimiento a Orígenes ¹⁶⁴.

La esperanza de salvación

La idea de que la existencia podía estar regida por una fortuna ciega o una fatalidad inmutable determinada por los astros, había cambiado la perspectiva de muchos estudiosos y hombres corrientes. Era natural el deseo de una liberación de este orden determinístico. Por primera vez el hombre de la calle veía su existencia y bienestar relacionado con fuerzas cósmicas ¹⁶⁵. Ahora bien, el hombre antiguo no encuentra ni en la filosofía ni en la religión el poderoso apoyo que proporcionaba a judíos y cristianos la fe en la providencia. Cuando se hace más sensible al yugo de la *heimarmene*, ese hombre encuentra una aclaración en las doctrinas astrológicas y confianza de liberación en los dioses salvadores de las religiones orientales. Es el mensaje evangélico el que ofrece una redención más profunda. Cristo libera de todas las servidumbres interiores que dominaban hasta entonces a la humanidad. Libera a los judíos de las cargas de la ley mosaica ¹⁶⁶ y a los paganos de la necesidad y de la ignorancia ¹⁶⁷, del hado y los horóscopos ¹⁶⁸. El ritual del bautismo, fijado hacia el 200, destaca la redención de la esclavitud del pecado. La liberación de la esclavitud de la muerte ha de esperar al último día; pero los cristianos tienen como garantía la resurrección de Cristo. Han sido muchos los atraídos al cris-

161 Gregorio, *Discurso*, VI, 83-84.

162 Gregorio, *Discurso*, XV, 182.

163 Gregorio, *Discurso*, IX, 115.

164 Cf. H. Crouzel, *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la Lettre d'Origène à Grégoire*. SC 148 (Paris 1969) 14-22.

165 Cf. Nock (Oxford 1933), 99-104.

166 *Carta de Bernabé* II, 6.

167 Justino, *I Apología* 61, 10.

168 Taciano, *Oratio ad graecos* 9, 2 y 11, 2.

tianismo por estas promesas de salvación, de liberación, de redención y de inmortalidad ¹⁶⁹.

El Imperio romano sufrió fuertes presiones en todas las esferas de la vida social durante el siglo III. Los numerosos cultos y religiones de misterios experimentaron un incremento en el flujo de creyentes, que querían superar los límites a que se veían sometidos por el destino y los astros, ansiosos de luz y libertad. La religión estatal romana no podía satisfacer las esperanzas para el más allá de los individuos. Ganaron en influjo los grupos que prometían a los suyos redención y una vida en paz tras la muerte. También el bautismo cristiano redimía a los fieles de las cadenas de la fatalidad. La fe cristiana se había podido difundir sin grandes obstáculos hasta el siglo III, como las demás religiones de misterios, aunque los cristianos fuesen particularmente mal vistos. Hasta entonces habían sido autoridades locales quienes ocasionalmente había hecho la vida difícil a los cristianos. Ahora es cuando chocan las tendencias de restauración de la antigua Roma con el reclamo de exclusividad cristianos en persecuciones generales como las de Decio (249-251) y Valeriano (253-260). Se buscaban culpables de los grandes fracasos políticos y económicos y se los encontraba en los cristianos, cerrados al resto del mundo en sus conventículos y contrarios al culto y sacrificios de la religión estatal romana. Aunque entre el 260 y el 303, la gran persecución de Diocleciano, la Iglesia cristiana pudo crecer con plena tranquilidad ¹⁷⁰.

El recurso a las Escrituras antiguas

El recurso a las Escrituras argumentando desde el cumplimiento de las profecías bíblicas resultó también válido para paganos. Al apelar a los testimonios antiguos los apologistas cristianos sacaban ventaja en un doble frente. Primero salían al paso a la objeción, propiciada por una cultura fuertemente tradicionalista, de que la religión cristiana era un invento reciente y, por tanto, falsa ¹⁷¹. En segundo lugar, y puesto que los cristianos poseían en el AT los documentos apropiados, de cuya transmisión desde tiem-

169 Cf. Bardy (Paris 1949), 136-145.

170 Cf. P. Thrans. *Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand* (Heidelberg 1992), 15-22.

171 Cf. Teófilo, *Ad Autolyicum* III, 1 (Autólico había pensado que las Escrituras de los cristianos eran recientes); Tertuliano, *Apologeticum* 46, 1 apela a la antigüedad de las letras divinas y a la confesión de las potestades espirituales.

pos remotos salían garantes sus mismos adversarios judíos, un intelectual pagano podía reconocer en lo anunciado con mucha antelación algo más convincente que los mismos milagros, donde se entraba en competición con lo que se contaba de otras deidades o lo achacable a la superstición, el engaño o la magia.

Frente a la objeción de que Cristo podría ser un hombre que hizo sus prodigios por arte mágica, en lugar de dar fe a los que cuentan los hechos, Justino invita a creer a los que lo profetizaron antes de suceder, al verlos cumplidos o que se están cumpliendo ¹⁷². Lo que no obsta a que invite también a creer a los profetas por los milagros que hacían; pues por ellos glorificaban al Dios y Padre del universo y anunciaban a Cristo su Hijo ¹⁷³. Afirma desde su propia experiencia el impacto de los escritos proféticos, una vez que se convenció de que los profetas eran más antiguos que los filósofos. Hombres bienaventurados y amigos de Dios, que, divinamente inspirados, predijeron lo que se está cumpliendo, y de cuyos escritos se puede sacar el mayor provecho ¹⁷⁴.

Taciano se presenta como quien tuvo que creer en las Escrituras «bárbaras», más antiguas que las doctrinas griegas, por la sencillez de la dicción, por la fácil comprensión de la creación del universo, por la previsión de lo futuro y por la excelencia de los preceptos. Comprendió así que la doctrina helénica le llevaba a la condenación y la «bárbara» le libraba de la esclavitud del mundo y le apartaba de los muchos tiranos ¹⁷⁵.

También Teófilo de Antioquía relaciona su propia conversión con el estudio de las Escrituras proféticas. Ahora cree precisamente por haber leído en las Escrituras de los profetas inspirados por el Espíritu de Dios, que predijeron lo pasado tal como pasó, lo presente tal como ha sucedido y lo por venir tal como se cumplirá ¹⁷⁶.

* * *

En la Iglesia antigua, pasadas las primeras generaciones fundacionales, se ha hablado muy poco de misión. El impulso misio-

172 Cf. Justino, *I Apología* 30.

173 Cf. Justino, *Diálogo* 7, 3.

174 Cf. Justino, *Diálogo* 7, 1-2.

175 Cf. Taciano, *Oratio* 29.

176 Cf. Teófilo, *Ad Autolyicum* I, 14.

nero debió perder fuerza entre el 100 y el 135. Las comunidades estaban atareadas en organizarse, salvaguardar su identidad y sobrevivir en un mundo hostil. Sin embargo, el incremento numérico fue progresivo y muy intenso en la segunda mitad del siglo III.

La discusión sobre la aceptación indiscriminada de gentiles pudo acelerar el proceso de su integración. Si los judíos de la Diáspora proveyeron la base para las primeras comunidades fuera de Palestina, un segundo círculo de receptores del mensaje lo formaron paganos próximos a la Sinagoga helenística. Facilitaron nuevas conversiones paganos que, sin conexión con la Sinagoga, habían asimilado elementos básicos de la religiosidad judía. No hay que descartar que los judíos helenizados continuaran siendo una fuente de conversos hasta el siglo IV.

El cristianismo tuvo un notable atractivo para las mujeres, que dieron ocasión a posteriores conversiones de hombres paganos y a un coeficiente alto de fertilidad en contraste con la aceleración del decrecimiento demográfico general. Contribuyó a esta declinación la sacudida de las epidemias desde la segunda mitad del siglo II, que los cristianos supieron enfrentar mejor tanto social como espiritualmente.

Cerrado al acceso a las sinagogas o la plaza pública y sin escuelas, los contactos privados de cristianos con judíos y paganos se volverían más cautos. Los adheridos a la nueva fe dieron oportunidades para la misión al integrarse en fuertes redes de conexiones interpersonales (familia, adhesiones personales, compañeros o clientela de trabajo, relaciones sociales, asistencia) extendidas por las migraciones, que iban atrayendo a otros movidos por el ejemplo de vida, la propaganda de publicistas cristianos e incluso un proselitismo académico de impronta cristiana. Aquí pudieron ser pioneros san Justino, Atenágoras y Panteno. La escuela cristiana de Alejandría florece con Clemente y sobre todo con Orígenes; aunque éste tendrá que trasladarla a Cesarea de Palestina. Al margen del proselitismo académico, debieron ser raros los encuentros de discusión religiosa entre intelectuales cristianos y judíos o paganos.

Hubo algunas vocaciones misionera aisladas, como Panteno y, un siglo después, san Gregorio Taumaturgo y san Gregorio el Iluminador. Los misioneros ocasionales pudieron multiplicarse en tiempos de bonanza. Un celo misionero inspirado en san Pablo aparece de nuevo al margen del cristianismo con Mani, fundador de una religión misionera universal.

Entre los incentivos y motivos de conversión se contaba la filantropía notoriamente vivida entre los cristianos, así como la elevación moral de sus costumbres. Los intelectuales cristianos están al tanto de la posible ambigüedad de los milagros, pero los reconocen, en particular a curaciones y exorcismos, como corroboradores de una fe con reclamo de exclusividad. Los cristianos estaban particularmente señalados por su liberación de demonios.

El hecho de los martirios mantenía en alerta la posibilidad de morir por la confesión cristiana y con ello la seriedad de la conversión. Los martirios tuvieron también un impacto propagandista en casos aislados; pero es discutible generalizar un efecto positivo en la expansión del cristianismo. Las leyendas de mártires y una visión romántica del pasado han desorbitado la eficacia misionera de los martirios.

El cristianismo como el judaísmo y a diferencia del paganismo reclamaba un compromiso exclusivo. Esto generaba una firmeza de identidad, sentido de pertenencia y solidez de grupo resistente a una crisis general de valores. En casos concretos, como los de Justino, Taciano, Clemente Alejandrino, Cipriano y Gregorio Taumaturgo, fue determinante la búsqueda de la verdad. Muchos encontraron en la fe en un Dios providente, concretada en el acontecimiento de Cristo, una experiencia de salvación liberadora del yugo de la fatalidad con proyección más allá de esta vida. La antigüedad de las Escrituras corroboraba la verdad del cristianismo.

RAMÓN TREVIJANO ETCHEVERRÍA

SUMMARY

Although very little was said about mission in the second and the third century, the numerical increase was progressive and particularly intense in the second half of the third century. The hellenised Jews could have continued to be a source of converts until the fourth century. Christianity held a notable attraction for women, which led to further conversions of pagan husbands and to a birth rate which was in stark contrast to the general demographic decline. The wave of epimedics from the second half of the second century intensified this.

Christian however faced up to this situation better than pagans, both socially and spiritually. The adherents of the new faith, on joining into the strong networks of personal links, extended through migrations, went on to attract others by their example of life and by the propaganda of Christian publicists. Occasions and motives of conversion were miracles, in particular healings and exorcisms, which backed up a faith which claimed exclusivity and was highlighted by the blood of the martyrs.