

CRISTIANOS EN EL MUNDO

LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE LA SEGUNDA GENERACIÓN
EN LA SOCIEDAD HELENÍSTICO-ROMANA *

Uno de los rasgos más sobresalientes del movimiento de Jesús fue su carácter contracultural y su distancia crítica respecto a la sociedad. Esta actitud frente al mundo no sólo se manifestó en el estilo de vida y en la actuación del mismo Jesús, sino que fue uno de los temas más recurrentes en las enseñanzas que dirigió a sus seguidores. Jesús fue congregando en torno a sí un grupo de discípulos, a los que invitó a compartir su propio estilo de vida. Este estilo de vida implicaba un notable distanciamiento del mundo, manifestado en actitudes como la ruptura con la familia o la renuncia a la propiedad ¹.

Esta distancia con respecto al mundo, que caracterizó al movimiento de Jesús en sus primeros estadios, contrasta con un fenómeno que se observa ya en la primera generación cristiana ², y que

* Una versión más breve de este trabajo fue presentada en la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo» de Santander en el verano de 2000, dentro curso «Del Pre-cristianismo al Post-cristianismo», dirigido por el Dr. Olegario González de Cardedal, y patrocinado por el Colegio de Eméritos de Madrid.

1 Este carácter contracultural aparece sobre todo en las acusaciones que el estilo de vida de Jesús y de sus discípulos suscitaban entre sus contemporáneos. Véase S. Guijarro Oporto, «Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico», en *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 507-541, pp. 533-537.

2 Nuestra principal fuente de información acerca de las comunidades cristianas de la primera generación son las cartas paulinas, pero debemos ser cautos a la hora de extrapolar a otros grupos cristianos los datos que encontramos en ellas, pues el movimiento cristiano fue un fenómeno bastante plural. Sobre la actitud de las comunidades paulinas hacia el mundo, puede verse M. MacDonnald, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca: Sígueme

se fue consolidando en las generaciones posteriores: la inserción de los cristianos en la sociedad de su tiempo. A finales del siglo II d.C. la *Epístola a Diogneto* describía así la situación de los cristianos en el mundo:

«Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás... sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra pero tienen su ciudadanía en cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes»³.

Este pasaje revela que hacia la segunda mitad del siglo II d.C. un grupo importante de cristianos había asumido las principales estructuras de la sociedad helenístico-romana: la ciudad, la lengua, el género de vida (vestidos, comida, usos y costumbres), el matrimonio y la obediencia a las leyes establecidas. A pesar de su distancia interior, que recuerda el «como-si-no» paulino (1 Cor 7, 29-31), resulta evidente el cambio de situación con respecto a los comienzos del movimiento de Jesús.

Este cambio de situación fue el resultado de un proceso lento y complejo, en el que diversos grupos cristianos fueron definiendo su actitud con respecto a la sociedad en que vivían. Un momento decisivo en este proceso fue la segunda generación cristiana, en la que se planteó de forma acuciante el problema de la continuidad y de la viabilidad social del proyecto cristiano.

El objeto de este trabajo es estudiar, con ayuda de las ciencias sociales, cómo fue esta relación entre las comunidades cristianas

1994, pp. 59-75; y también: A. Destro - M. Pesce, *Antropología delle origini cristiane*, Roma: Laterza 1997, pp. 21-63.

³ *Diogn* 5, 1-2. 4-10; traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid: BAC 1974, p. 850.

y la sociedad helenística durante este período de tiempo, que abarca básicamente el último tercio del siglo I d.C. Recientemente G. F. Snyder ha propuesto estudiar esta relación como un fenómeno de inculturación⁴, pero en mi opinión se trata más bien de un proceso de aculturación. La relación entre los grupos cristianos de la segunda generación y la sociedad helenístico-romana transformó en cierto modo a ambos, pues el cristianismo asumió muchas de las estructuras de aquella sociedad, y al mismo tiempo la sociedad helenístico-romana integró muchos de los valores fundamentales del cristianismo. Este camino de ida y vuelta, este influjo mutuo, es lo característico de los procesos de aculturación⁵.

El primer paso de nuestro estudio consistirá establecer un modelo teórico que nos ayude a situar los datos que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento sobre la relación de las comunidades cristianas de la segunda generación con la sociedad helenístico-romana.

I. ACULTURACIÓN Y CAMBIO SOCIAL

El contacto entre diversas culturas es uno de los factores más importantes del cambio social⁶. Las culturas no son realidades estáticas, sino dinámicas, y gran parte de los cambios que experimentan se deben al contacto con otras culturas, o con los grupos sociales que se insertan en ellas. Estos contactos modifican de formas diversas los patrones culturales de los grupos sociales implicados. Cuando los elementos de un grupo social se difunden a

4 G. F. Snyder, *Inculturation of the Jesus Tradition. The Impact of Jesus on Jewish and Roman Cultures*, Harrisburg, Pnna.: Trinity Press International 1999), utiliza el término «inculturación», pero no lo define con precisión. Su tesis principal es que el cristianismo «que carecía de componentes culturales específicos, se infiltró en el mundo mediterráneo de tal modo que se formó una civilización cristiana con los ingredientes greco-romanos» (p. 5). En mi opinión, esta visión es unilateral, pues no tiene en cuenta el influjo de la cultura helenística en las comunidades cristianas que poseían una organización, una visión del mundo y una praxis.

5 Como hace notar B. Bernardi, *Uomo, cultura e società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Milano: Franco Angeli, 1987, la «inculturación» se refiere principalmente al «proceso educativo por el cual los miembros de una cultura se hacen conscientes y partícipes de dicha cultura» (p. 88), mientras que la «aculturación» es un término más preciso para designar «las relaciones existentes entre diversas culturas, y los efectos que se derivan de sus contactos» (p. 95).

6 E. Z. Vogt, «Cambio Cultural», en D. Sills (ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid: Aguilar 1974, III, 320-323, p. 320.

gran escala dentro de otro, y reemplazan algunos de sus esquemas culturales tradicionales, se produce el fenómeno de la aculturación⁷. La aculturación se refiere, por tanto, a los procesos de cambio que resultan del contacto entre sociedades que poseen tradiciones culturales diferentes, y a las consecuencias de dichos cambios. Según M. J. Herskovits, que fue uno de los antropólogos que más contribuyó a la difusión de este término, la aculturación es un proceso continuado, y en este sentido constituye un elemento básico en la dinámica cultural⁸.

Los procesos de aculturación son complejos y están determinados por diversos factores. Aquí vamos a considerar tres aspectos, que nos servirán como marco para analizar las relaciones entre el cristianismo y el helenismo en el siglo I. En primer lugar, tomaremos en consideración las condiciones en las que tiene lugar la relación entre diversos grupos sociales. En segundo lugar, estableceremos una sencilla tipología que nos ayude a definir diversas formas de interacción en el proceso de aculturación. Finalmente, haremos una breve consideración sobre los instrumentos o medios a través de los cuales se da esta relación, principalmente aquellos a través de los que el cristianismo se relacionó con la cultura helenística.

Las condiciones de la relación

Las condiciones en las que tiene lugar la relación entre dos grupos sociales definen dicha relación en términos de simetría o asimetría, dependiendo de la relación de fuerza existente entre las culturas que interaccionan. Cuando una de ellas está en condiciones de ejercer presión sobre la otra, sobre todo en los casos de dominación política o militar, estamos ante un caso de aculturación forzada. Sin embargo, cuando ninguna de las dos culturas ejerce presión sobre la otra, y se da un intercambio y apropiación espontáneos de elementos culturales, se trata de una aculturación libre. La aculturación forzada y la aculturación libre son dos extremos de un *continuum*, en el que se dan casos muy diversos. Las

7 D. O'Neil, *Cultural Change. An Introduction to the Processes and Consequences of Culture Change* (<http://daphne.palomar.edu./change/default.htm>), San Marcos, Ca. 1997, 2,9.

8 M. J. Herskovits, *Acculturation: The Study of Cultural Contact*, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1958, es la obra básica que contribuyó a difundir este término y la visión dinámica de la cultura que implica.

formas más extremas de aculturación forzada suelen encontrarse en las situaciones de colonialismo e imperialismo⁹.

Cuando se da una relación asimétrica, la cultura dominante suele ofrecer resistencia al cambio, sobre todo si el grupo que trata de transformarla va cobrando una cierta relevancia. Por su parte, el grupo que se encuentra en situación de inferioridad, trata por todos los medios de adquirir un reconocimiento de parte del grupo dominante. Como veremos, esta fue la estrategia seguida por los grupos cristianos que se insertaron en la sociedad helenística.

Tipología de la relación

La complejidad de los procesos de aculturación se manifiesta en las diversas actitudes que se dan en el encuentro entre culturas o grupos sociales. Para poner de relieve dicha complejidad, vamos a proponer una tipología sencilla inspirada en Bernardi¹⁰, que describe distintas formas de relación entre las culturas que entran en contacto. Tomando como referencia la actitud con que las culturas o los grupos se relacionan y la intensidad de dicha actitud, podemos establecer cinco tipos de relación, según aparece en la siguiente tabla:

DIVERSAS FORMAS DE ACULTURACIÓN		
	<i>Intensidad moderada</i>	<i>Intensidad extrema</i>
<i>Actitud positiva</i>	Ósmosis	Fusión
<i>Actitud neutral</i>	Simbiosis	
<i>Actitud negativa</i>	Resistencia	Rechazo

⁹ Bernardi, *Uomo, cultura e società...*, pp. 102-105.

¹⁰ Herskovits, *Acculturation...*, pp. 135-136, propone una clasificación más sencilla, que considera tres posibilidades: *a)* aceptación: cuando un grupo social asume otra cultura; *b)* adaptación: cuando los elementos de los dos grupos sociales se combinan para producir una cultura que recoge elementos de ambas; y *c)* relación bajo presión: cuando una cultura acepta la otra para poder sobrevivir. Por su parte, Bernardi, *Uomo, cultura e società...*, pp. 95-97, considera cuatro situaciones posibles: *a)* simbiosis cultural; *b)* ósmosis cultural; *c)* fusión cultural; y *d)* segregación. La tipología que presentamos parte de esta clasificación a la que hemos añadido una forma intermedia de rechazo.

La actitud negativa más extrema hacia la aculturación suele traducirse en forma de *rechazo cultural*. Se da en aquellos casos en los que un grupo social tiene una actitud abiertamente hostil frente a cualquier tipo de influjo de las culturas circundantes. Un caso representativo es de la segregación racial o *apartheid*.

La *resistencia* a la fusión cultural entraña una actitud negativa moderada. Los grupos que mantienen esta actitud suelen estar alerta ante cualquier tipo de influjo externo, pero su aislamiento no es tan grande. Un caso representativo son los grupos religiosos tradicionales, que combaten el influjo externo, pero no se cierran del todo a la sociedad en la que viven.

La *simbiosis cultural* supone una actitud de distanciamiento hacia el influjo cultural. Este tipo de relación se da cuando dos o más culturas conviven prolongadamente sin que haya una verdadera difusión de los rasgos culturales de una en la otra. Un caso representativo es el de las minorías étnicas que mantienen sus características propias a pesar del influjo de la cultura dominante.

La *ósmosis cultural* supone una actitud positiva moderada hacia la aculturación. En este tipo de relación se produce un intercambio que modifica sólo algunos elementos de ambas culturas. Se da interacción, pero sin llegar a una difusión generalizada de los rasgos culturales. Un caso representativo es el de las poblaciones fronterizas, que se influyen mutuamente, pero sólo de forma parcial.

Finalmente, la *fusión cultural* es el caso extremo, en el que se da una relación profunda y generalizada entre las culturas que entran en relación, y una difusión de los rasgos culturales de cada una de ellas en la otra. El ejemplo clásico es el del mestizaje, que supone una completa fusión y da lugar a una cultura nueva, distinta de las que existían antes.

Es importante tener en cuenta que la aculturación supone un proceso continuo de transmisión y asimilación, de modo que, en las relaciones entre diversas culturas, pueden darse sucesivamente algunas de estas formas de aculturación.

Esta tipología nos servirá para caracterizar el tipo de relación que los diversos grupos cristianos establecieron con la cultura helenística, y también para observar cómo fue evolucionando el proceso de aculturación en los primeros años de existencia del cristianismo.

El instrumento de la relación

La aculturación se lleva a cabo a través de instrumentos y mediaciones concretas. Una muy importante en nuestro caso es la acción misionera. Desde una perspectiva antropológica, la acción misionera es una actividad aculturante, cuyo objetivo declarado es la transformación de la sociedad a través de la actuación sobre los individuos y sus grupos de pertenencia. Es una acción programada de aculturación en el sentido más pleno de la palabra, y los misioneros son agentes intencionados de aculturación ¹¹.

Es interesante observar que en la actividad misionera se produce una interacción entre dos magnitudes diferentes: una sociedad y un grupo religioso. Este es, precisamente, el tipo de interacción que se dio entre el cristianismo y el helenismo a finales del siglo I d.C., lo cual aporta un argumento añadido para estudiar dicha relación en términos de aculturación. En este tipo de relación aculturante, los miembros del grupo religioso llevan consigo una peculiar visión del mundo y un tipo de comportamiento característico que tratan de difundir en la sociedad a la que se dirigen ¹². Este dato nos invita a estudiar con detalle la actividad misionera de los primeros cristianos en sus diversas formas.

En las páginas que siguen vamos a explorar las relaciones entre el cristianismo y el helenismo con ayuda de estos tres elementos de la relación aculturante. En un último apartado nos preguntaremos por los resultados de dicha relación, tratando de precisar cuál fue la novedad que el cristianismo aportó a la cultura helenística.

II. LAS CONDICIONES DE LA RELACIÓN:

CRISTIANISMO Y HELENISMO EN LA SEGUNDA GENERACIÓN CRISTIANA

La segunda generación cristiana se inicia con dos acontecimientos que influyeron notablemente en la vida de las comunidades. El primero de ellos fue la destrucción de Jerusalén y de su templo (70 d.C.), que dio lugar a una nueva configuración del juda-

11 Bernardi, *Uomo, cultura e società...*, p. 98.

12 Como veremos más adelante, estos tres elementos: una agrupación de personas, una visión del mundo y una serie de normas prácticas son los que configuran un sistema religioso que promueve la actividad misionera. Véase la discusión en nota 55.

ísmo en torno al grupo de los fariseos. El segundo fue la desaparición de los testigos oculares de la vida de Jesús¹³. Estos dos acontecimientos hicieron que las comunidades cristianas definieran más claramente sus contornos con respecto al judaísmo y tomaran conciencia de su propia identidad. Fue entonces, cuando se planteó de forma más acuciante el problema de su organización interna, y de las relaciones con el mundo en que vivían. Es, por tanto, una época adecuada para estudiar cómo se definieron en sus comienzos las relaciones entre cristianismo y helenismo.

Cristianismo y helenismo

Cristianismo y helenismo eran entonces dos magnitudes bastante diversas. En realidad, lo que nosotros conocemos como cristianismo aún no existía. Había diversos grupos cristianos, que se habían formado como resultado de la intensa acción evangelizadora que los discípulos de Jesús y otros misioneros llevaron a cabo durante la primera generación cristiana. Una lectura atenta del Nuevo Testamento revela que entre estos grupos había diferencias notables, no sólo en cuanto a su organización externa, sino también en su forma de entender el mensaje cristiano y, sobre todo, en su praxis¹⁴. En la legitimación de estos diversos grupos jugaron un papel importante los misioneros de la primera generación: Pedro, Pablo, Juan, Santiago, etc., cuyos recuerdos fueron celosamente conservados en las comunidades y grupos fundados por ellos¹⁵. El cristianismo era, pues, en aquella época, un variado

13 R. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1986, ha popularizado esta división en etapas de la historia del cristianismo naciente, tomando como referencia los dos acontecimientos mencionados (pp. 13-15). Él propone llamarlo «período sub-apostólico», dejando la designación de período «post-apostólico» para la siguiente generación, en la que la influencia de los apóstoles está más lejana. Aquí hemos preferido adoptar la denominación de «segunda generación cristiana», porque refleja igualmente la cercanía al período apostólico, y tiene además la ventaja de introducir la categoría de «generación», que subraya más el cambio con respecto al período anterior.

14 Esta diversidad de grupos existía ya durante la primera generación, aunque resulte difícil reconstruir con precisión la fisonomía de dichos grupos. Un intento de clasificación puede verse en F. Vouga, «Pour une géographie théologique des christianismes primitifs», en *Études Théologiques et Religieuses* 59 (1984) 141-149. Véase también V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna: EDB, 1995, pp. 177-268.

15 Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron...* estudia algunas de estas tradiciones, vinculadas, sobre todo, con los apóstoles Pedro, Pablo y Juan.

mosaico de comunidades con una fe común, que se entendía y vivía con matices diversos. En términos sociales era un conjunto de sistemas religiosos relacionados entre sí o, si se prefiere, un sistema religioso en proceso de formación.

El helenismo, por su parte, era un sistema cultural complejo, que además tenía una larga tradición. El proyecto de Alejandro Magno de implantar la cultura griega en el mundo entonces conocido se había consolidado gracias al uso de una lengua común, y a unas estructuras sociales bastante sólidas. El surgimiento del Imperio Romano no frenó el proceso de helenización, sino que lo impulsó, y en este impulso las ciudades desempeñaron un papel de primer orden, pues las estrechas relaciones que existían entre ellas fueron un poderoso instrumento de homogeneización cultural. Ahora bien, la utilización de la *polis* como instrumento de difusión de la nueva cultura, hizo que ésta se difundiera mucho menos en las zonas rurales, que conservaron su propia lengua, sus costumbres, y sus estructuras sociales¹⁶. En términos sociales, el helenismo era un sistema social consolidado, que se había implantado sobre todo en las ciudades.

Estas breves observaciones ponen de manifiesto que la relación entre el cristianismo y el helenismo fue, en la época que nos ocupa, bastante asimétrica. El cristianismo era un sistema religioso en proceso de formación, y tenía un carácter bastante marginal en el conjunto del Imperio. Como hemos visto, en una situación como esta, la actitud más común del grupo dominante es la resistencia al cambio, que se va manifestando a medida que el influjo del grupo aculturante va siendo mayor. Por el contrario, la reacción del grupo que trata de implantar en la sociedad sus valores o patrones culturales suele ser la búsqueda del reconocimiento social. En los escritos del NT encontramos indicios de estas dos reacciones.

Escasa resistencia al cambio

La marginalidad del cristianismo en el Imperio Romano se pone de manifiesto en la ausencia de indicios que revelen una resistencia generalizada al cambio por parte de la sociedad helenística durante

¹⁶ H. Koester, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1989, pp. 403-410; P. Garnsey - R. Saller, *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 39-47.

esta época. La forma más extrema de oposición al cristianismo fue la persecución, que se dio localmente en tiempos de Trajano y Marco Aurelio, y con carácter más general sólo en tiempos de Decio. Sin embargo, lo único que encontramos en el siglo I son noticias esporádicas y localmente muy circunscritas de esta oposición¹⁷.

El libro de los Hechos menciona diversas persecuciones desatadas contra los discípulos en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús (Hch 8, 1-3; 12, 1-3). En todos los casos se trata de acciones puntuales, y además con un carácter intra-judío. A lo largo de todo el libro, los judíos aparecen como instigadores de diversas acciones contra Pablo y sus compañeros (Hch 13, 42-52). Sólo en contadas ocasiones los protagonistas de esta oposición no son los judíos, sino los griegos. Tal vez la más conocida sea la de los plateros de Éfeso (Hch 19, 23-40). Este episodio revela la resistencia al cristianismo por parte de uno de los sistemas religiosos de la ciudad, pero es, de nuevo, un episodio puntual.

También podría verse en el libro del Apocalipsis el reflejo de una actitud hostil hacia los cristianos. Se ha especulado mucho acerca de una supuesta persecución en tiempos de Domiciano, pero en todo caso parece que no puede hablarse de una persecución a gran escala¹⁸.

Por su parte, los escritores romanos nos ofrecen dos noticias breves sobre la hostilidad del Imperio hacia los cristianos: la expulsión de los judíos de Roma en tiempos de Claudio, atribuida a una disputa interna motivada, tal vez, por la fe en Cristo¹⁹; y la acusación contra los cristianos de haber incendiado Roma, y el consecuente castigo en tiempos de Nerón²⁰. Pero tampoco en estos casos se trata de acciones generalizadas, sino de reacciones puntuales y muy localizadas.

Intensa búsqueda de reconocimiento social

Esta situación marginal del cristianismo en el Imperio a finales del siglo I se pone de manifiesto también cuando observamos

17 D. S. Potter, «Persecution of the Early Church», en D. N. Friedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992, V, 231-235, p. 232.

18 E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Estella: Verbo Divino, 1997, pp. 177-183.

19 Suetonio, *Claudius* 2, 52.

20 Tácito, *Annales* 15, 44.

la reacción de los grupos cristianos frente a la cultura helenística. En este aspecto, la postura de los escritos vinculados a las comunidades cristianas favorables a la misión gentil no deja lugar a dudas. Su estrategia consistió en hacer todo lo posible para obtener un reconocimiento social que hiciera posible la difusión del mensaje cristiano.

Hay que comenzar diciendo que la inserción de estos grupos cristianos en la sociedad helenística no empezó desde cero. A lo largo de los siglos precedentes había tenido lugar un encuentro entre el judaísmo y el helenismo, que dio como resultado un fenómeno histórico y social conocido con el nombre de judaísmo helenístico²¹. Cuando los misioneros cristianos llegaron a las ciudades de Asia Menor o Grecia, las relaciones entre judíos y griegos tenían una larga historia. En este tiempo, los judíos se habían implantado en las ciudades del imperio. En algunos casos habían logrado adquirir un estatuto jurídico propio, a veces con derechos y exenciones que provocaron no pocos conflictos. También habían logrado que su religión fuera reconocida como *religio licita*, a pesar de su carácter excluyente con respecto a otras religiones. Esta presencia de las comunidades judías de la diáspora en el mundo helenístico desempeñó un papel decisivo en la implantación del cristianismo en las ciudades y, a través de ellas, en la sociedad helenística²².

El judaísmo helenístico ofreció a los misioneros cristianos una plataforma extraordinaria, no sólo por el reconocimiento que había alcanzado y por su implantación en las ciudades, sino también porque poseía otros elementos que facilitaron su inserción en aquella sociedad²³. Uno muy importante fue la lengua. Desde el siglo III a.C. existía una versión griega de las Escrituras judías, que fue utilizada

21 Sobre la expansión del judaísmo en el mundo helenístico romano puede verse la síntesis de R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Plenitudo Temporis 3, Salamanca: Univ. Pontificia 1995, pp. 91-108. Sobre la helenización del judaísmo antes del cristianismo, véase M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians. Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, London: SCM Press, 1980.

22 Para una visión más global de la función del judaísmo helenístico de la diáspora en la formación del cristianismo, véase: N. Walter, «Hellenistic Jews of the Diaspora at the Cradle of Primitive Christianity», en P. Borgen - S. Giverson (eds.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Hendricksson: Peabody, Mass., 1997, 37-58.

23 Este aspecto ha sido puesto de manifiesto de forma bastante convincente por R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1996, pp. 49-71.

por las comunidades cristianas y por sus misioneros. El hecho de que el Nuevo Testamento fuera compuesto íntegramente en griego tiene que ver con esta asimilación previa de la lengua griega por parte del judaísmo helenístico. Además de la lengua griega y de la posibilidad de leer las Escrituras judías en ella, el judaísmo helenístico había desarrollado una interpretación no literal de la Ley de Moisés. El contacto con la filosofía griega y la necesidad de presentar su tradición de forma aceptable, movieron algunos judíos cultos, cuyo mejor ejemplo es Filón de Alejandría, a proponer diversas formas de interpretación alegórica de dicha Ley²⁴. Esta posibilidad de una lectura no literal de la Escritura fue decisiva para la comprensión de la Ley en algunos grupos cristianos, como revelan las cartas de san Pablo.

La importancia del judaísmo helenístico para la inserción del cristianismo en la sociedad helenística se pone de manifiesto también en la estrategia seguida por los primeros misioneros cristianos. El esquema de la misión cristiana tal como aparece en la tercera parte del libro de los Hechos (Hch 13-28), tiene dos fases: primero a los judíos, y luego a los paganos. Pablo y sus compañeros se dirigen primero a los judíos, pero enseguida se produce un rechazo por parte de ellos, y es entonces cuando predicán el evangelio abiertamente a los paganos. Este esquema literario tiene una función teológica, pues trata de justificar la misión a los gentiles, pero es probable que también sea un reflejo de la importancia que tuvieron las comunidades judías de la diáspora en la expansión del cristianismo²⁵.

El diálogo entre unos y otros no fue fácil, y de hecho terminó en una abierta ruptura. La imagen de Pablo abandonando la sinagoga de Éfeso y enseñando en una escuela pagana (Hch 19, 8-12) es muy elocuente, y representa, en cierto modo, la situación que vivían las comunidades de la segunda generación. La ruptura con el judaísmo de la diáspora facilitó a las comunidades cristianas una mayor inserción en el mundo griego y fue una de las claves de su éxito, porque la liberación de los corsés étnicos del judaísmo facilitó la acogida de los paganos en su seno. Pero, al mismo tiempo, la desvinculación de quienes ya tenían un lugar en aquella sociedad, les acarreó nuevos problemas, que hicieron más necesaria la búsqueda de un reconocimiento social.

24 Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo...*, pp. 137-140.

25 Sobre las comunidades judías de la diáspora como «pasadizo» hacia la polis, véase Destro - Pesce, *Antropología delle Origini Cristiane...*, pp. 39-63.

En la sociedad mediterránea de aquella época, que tenía como valor central el honor, este reconocimiento social dependía en gran medida de la fama y del buen nombre. El judaísmo helenístico había ido ganándose este reconocimiento con gran esfuerzo y tacto, y de él se beneficiaron las comunidades cristianas al principio. Sin embargo, cuando el cristianismo se separó del judaísmo se vio obligado a labrarse un buen nombre por sus propios medios. La culpabilización de los judíos que encontramos con frecuencia en el libro de los Hechos, así como la cuidada presentación de las autoridades romanas, siempre favorables a los cristianos, forman parte de esta estrategia²⁶. A ella responde también la preocupación por la opinión de los demás que ya aparece en el primer escrito cristiano (1 Tes). Esta preocupación ocupa un lugar muy importante en los escritos de la segunda generación cristiana, y ello indica que las comunidades cristianas eran conscientes de la importancia que tenía para su supervivencia el reconocimiento y la aceptación por parte de la sociedad helenística.

La situación marginal del cristianismo dentro del Imperio y su ruptura con el judaísmo explican también la rápida asimilación de las estructuras básicas de la sociedad helenística. El traslado al edificio de una escuela filosófica que hemos mencionado antes, o la configuración de las comunidades como asociaciones de culto, son dos ejemplos de la permeabilidad social del cristianismo implantado en el mundo helenístico²⁷. Esta permeabilidad se hace aún más evidente en la progresiva aceptación de las estructuras domésticas. Desde la actitud crítica de Jesús hacia las estructuras patriarcales que gobernaban entonces la casa, hasta la aceptación casi total de dichas estructuras en los códigos domésticos de las Pastorales o en la estrategia misionera de Hechos, hay un largo camino que sólo se explica desde esta necesidad de reconocimiento social que hiciera posible la inserción del cristianismo en la sociedad helenística. No cabe duda de que fue una asimilación creativa, en la que las estructuras domésticas de algún modo se cristianizaron. Es lo que se ha llamado el «patriarcalismo del amor». Pero al mismo tiempo es legítimo pre-

26 La intención de presentar al cristianismo como *religio licita* es, muy probablemente, uno de los objetivos de Lucas. Véase J. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, Edinburg: T&T Clark, 1982, pp. 91-99.

27 Al estudiar la formación de la *ekklesia*, W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 132-148, menciona cuatro modelos tomados de entorno: la familia, la asociación voluntaria, la sinagoga y la escuela filosófica. Tres de ellas son instituciones típicamente helenísticas.

guntarse si el cristianismo tuvo que renunciar a algo importante cuando asumió las estructuras sociales del helenismo²⁸.

Así pues, el cristianismo y el helenismo tuvieron en el último tercio del siglo I una relación asimétrica. La posición de fuerza del segundo y la condición marginal del primero definieron las condiciones de dicha relación y explican los comportamientos de ambos grupos en este momento inicial del proceso de aculturación: la casi total ausencia de acciones generalizadas que revelen una resistencia al cambio por parte de la sociedad helenística y del Imperio Romano, y la búsqueda de reconocimiento social por parte del cristianismo. Pero con esto tan sólo hemos descrito el marco general. Ya hemos dicho que en esta época no podemos hablar del cristianismo como un fenómeno homogéneo, sino más bien plural. Para ser más precisos hemos de tener en cuenta esta pluralidad, que revela, entre otras cosas, diferentes actitudes frente a la inserción en la sociedad helenística.

III. LA TIPOLOGÍA DE LA RELACIÓN: DIVERSAS ACTITUDES DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS FRENTE A LA SOCIEDAD HELENÍSTICA

Las comunidades cristianas de la segunda generación definieron su propia fisonomía, entre otras cosas, por su actitud con respecto a la acogida de los paganos en la Iglesia. Éste fue uno de los problemas más discutidos entre los cristianos de las dos primeras generaciones, y es relevante para nuestro tema, porque la relación del cristianismo con el mundo helenístico se dio sólo a través de aquellos que acogieron a los no-judíos y se implantaron en las ciudades del Imperio.

El cristianismo helenístico

Según el libro de los Hechos, en la comunidad cristiana hubo desde el principio judíos venidos de todas partes (Hch 2, 5-11), y el grupo de los Helenistas llegó a adquirir tal envergadura que tuvo

²⁸ A este respecto pueden verse las interesantes reflexiones de R. Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Estella: Verbo Divino, 1998, pp. 111-114.

que desarrollar su propio sistema asistencial (Hch 6, 1-6). La atención que el autor del libro dedica a la conversión del ministro etíope (Hch 8, 26-39), y sobre todo a la del centurión Cornelio (Hch 10, 1-11, 19), revela que la acogida de los no-judíos era una preocupación importante. En este mismo sentido, la acción evangelizadora de los helenistas, primero en Samaria (Hch 8, 4-40), y luego en Antioquía (Hch 11, 19-26), donde algunos predicaron el evangelio a los griegos, anticipa lo que luego será la misión de Pablo²⁹.

Sin embargo, el autor de Hechos es consciente de que esta apertura del evangelio a los no-judíos no estuvo exenta de conflictos. Cuando los hermanos de Jerusalén se enteraron de la actividad evangelizadora de los helenistas, enviaron a algunos a supervisarla; y cuando oyeron que Pedro había entrado en casa de un pagano y había comido con él, se apresuraron a pedirle cuentas de su actuación (Hch 11, 1-2). El conflicto se agudizó después del viaje misionero de Pablo y Bernabé (Hch 13-15), cuando unos hermanos venidos de Judea afirmaron en Antioquía que la circuncisión era necesaria para salvarse (Hch 15, 1).

Las posturas eran tan divergentes, que el asunto hubo de tratarse en el llamado «Concilio de Jerusalén» (Hch 15, 1-35). La versión lucana de esta asamblea es claramente conciliadora, y la solución que se da en ella a este problema es diferente a la que aparece en los escritos de Pablo. Según Hechos, en esta reunión se acordó imponer ciertas normas alimentarias a los no-judíos con el objeto de facilitar la comunión de mesa con los judíos. Pablo, sin embargo, habla de una resolución distinta, según la cual, los que eran considerados columnas, no sólo no le impusieron nada, sino que reconocieron la misión que estaba llevando a cabo entre los paganos, quedándose ellos encargados de misionar entre los judíos (Gál 2, 6-10)³⁰. Este reparto de los campos misionales indica que la evangelización de los gentiles fue obra sólo de algunos grupos cristianos³¹. Gracias a ellos, el cristianismo se insertó en el mundo helenístico llevando consigo una nueva propuesta religiosa que acabó transformando la cultura dominante.

29 Walter, «Hellenistic Jews of the Diaspora...», pp. 38-40.

30 La literatura sobre las dos versiones de la asamblea de Jerusalén es abundantísima. Casi todos los comentarios a Hechos o a Gálatas le dedican un excursus. Una comparación sistemática de ambos pasajes puede verse en Fusco, *Le prime comunità cristiane...*, pp. 219-245.

31 Sobre el reparto de los campos de misión, véase el excelente excursus de J. L. Martyn, *Galatians*, The Anchor Bible 33A, New York: Doubleday, 1997, pp. 211-216.

La misión a los gentiles se asentaba en un presupuesto que fue decisivo para la implantación del cristianismo en el mundo helenístico: la liberación de las ataduras étnicas. En el judaísmo, incluso en el judaísmo helenístico, adhesión religiosa y pertenencia étnica iban unidas. Por esa razón, la actividad misionera de los judíos no tenía como meta la inclusión de los nuevos conversos. Los prosélitos y los temerosos de Dios, mencionados en los documentos judíos y cristianos, así como en la evidencia epigráfica, no formaban parte del pueblo de Dios, sino que seguían siendo gentiles con una especial vinculación a los verdaderos judíos³². El cristianismo helenístico, sin embargo, llevó a cabo una estrategia inclusiva muy similar a la que Jesús practicó con los marginados de su entorno, y esto le confirió una extraordinaria permeabilidad social, que hizo posible su inserción en el mundo helenístico.

Dejamos a un lado aquellos grupos cristianos que siguieron confinados en los límites del judaísmo. Algunos de ellos acabaron integrándose en la Gran Iglesia, pero otros se mantuvieron en sus actitudes sectarias dando lugar al judeo-cristianismo. Nos centramos en lo que hemos llamado el cristianismo helenístico, un nombre genérico que aglutina a grupos diversos. Estos grupos tenían en común su implantación en el mundo helenístico, pero diferían en la forma de entender su relación con la cultura circundante, sobre todo en la época que estamos estudiando. En épocas posteriores, cuando el cristianismo fue adquiriendo una mayor homogeneidad, su postura hacia la cultura helenística fue también más homogénea. Pero en el último tercio del siglo I d.C. encontramos un variado abanico de posibilidades, que ilustran mejor las ventajas y los inconvenientes de las diferentes formas de asimilación cultural.

Diversas actitudes frente a la cultura helenística

Vamos a explorar ahora algunas de ellas con ayuda de la tipología que hemos esbozado al comienzo de esta exposición. La mayoría de los escritos que vamos a mencionar pueden ambientarse en la provincia romana de Asia, que era entonces una de las regiones más representativas de la cultura helenística en todas

32 Un estudio detallado de estas dos categorías de gentiles cercanos al judaísmo, a partir de la evidencia literaria y epigráfica, se encuentra en I. Levinskaya, *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol 5: Diaspora Setting*, Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1996, pp. 19-126.

sus facetas³³. Las mayor parte de las comunidades cristianas asentadas en esta zona habían sido fundadas por Pablo y por otros misioneros de la primera generación, pero también había algunas, como las vinculadas a la tradición del discípulo amado o los grupos de corte apocalíptico, que se habían implantado más tarde. Se daba el caso de que en una misma ciudad convivían varias de estas comunidades, como ocurría en Éfeso, que en estos años se estaba convirtiendo en la ciudad más influyente de la provincia³⁴.

Encontramos, en primer lugar, algunos grupos que mostraban una actitud de abierto *rechazo* frente al mundo helenístico. Esta es la postura que aparece en el libro del Apocalipsis. Es evidente su crítica al poder imperial, a la injusticia del sistema económico sustentado en él, y sobre todo a la divinización del emperador como instrumento para justificar ambas cosas. En las cartas a las iglesias de Asia (Ap 2-3) aparece una interesante polémica intraeclesial, que refleja bien esta actitud. El culto imperial, que había adquirido gran importancia en Éfeso en esta época³⁵, planteaba a

33 Sobre la situación de la provincia romana de Asia, puede verse E. Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*, Córdoba: El Almendro, 1995; y sobre todo M. Sartre, *El oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos: 31 a. C. - 235 d.C.*, Madrid 1994, pp. 275-330.

34 H. Koester, «GNOMAI DIAPHORAI. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity», en H. Koester - J. Robinson (eds.), *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1971, 114-157, pp. 154-155, ofrece un repertorio de algunos de los grupos cristianos que vivían en Éfeso. La ciudad de Éfeso ha sido objeto de un estudio interdisciplinar posterior coordinado por el mismo Koester: H. Koester (ed.), *Ephesos Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*, Harvard Theological Studies 41, Valley Forge, Penna: Trinity Press International, 1995. En ese mismo año se publicaron dos monografías sobre la presencia de los cristianos en esta ciudad a lo largo del siglo I d.C., que ayudan a contextualizar las relaciones entre estos grupos y la cultura helenística dominante: W. Thiessen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12, Tübingen/Basel: Francke Verlag, 1995; y M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, ARGU 1, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995. Una valoración comparativa de estas tres publicaciones puede verse en E. J. Schnabel, «Die ersten Christen in Ephesus. Neuerscheinungen zur frühchristlichen Missionsgeschichte», *Novum Testamentum* 41 (1999) 349-382. Véanse también las amplias y documentadas recensiones de R. Trevijano Etcheverría en *Salmanticensis* 44 (1997) 109-124.

35 Una excelente presentación de la importancia del culto imperial en Asia Menor en esta época puede verse en Sartre, *El oriente romano...*, pp. 108-126. Sobre la importancia del culto imperial en Éfeso en las décadas finales del siglo I d.C, véase: S. J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and*

los cristianos un problema de gran envergadura. Si participaban en dichos cultos y en los banquetes en que se consumía la carne sacrificada a los dioses, estaban aceptando la religión que legitimaba el orden imperial. Pero si no lo hacían, quedaban al margen de la vida social en muchos aspectos importantes, e incluso podían resultar sospechosos de atentar contra el orden establecido. El autor del libro del Apocalipsis dirige duras críticas a otros grupos cristianos que habían optado por participar en dichos cultos y en los banquetes, al tiempo que exhorta a sus destinatarios a resistir, aunque para ello sea necesario sufrir el martirio³⁶. El Apocalipsis representa una postura crítica frente al Imperio romano y sus estructuras, y propone un modelo alternativo de sociedad: «unos cielos nuevos y una tierra nueva» (Ap 21, 1).

El evangelio de Juan en su última redacción nos ofrece un ejemplo particular de *resistencia cultural*. Hay una firme tradición que vincula este evangelio con Éfeso, y aun en el caso de que no hubiera sido compuesto en esta ciudad, fue allí donde con más fuerza se enraizó la tradición joánica³⁷. La actitud de este evangelio frente al mundo es de recelo y prevención. Por un lado, encontramos en él una imagen negativa del mundo, que no ha acogido al Enviado de Dios, está envuelto en tinieblas y tiene una actitud hostil hacia los discípulos de Jesús. Pero también se dice que el mundo es objeto del amor de Dios, y que los discípulos de Jesús son enviados a él para llevar la luz y la vida. Esta actitud frente al mundo, reflejada gráficamente en la imagen de la comunidad que se encuentra con las puertas cerradas por miedo a los judíos, revela la situación de un grupo que ha creado su propio mundo y su propio lenguaje, y que no es fácilmente permeable al influjo cultural³⁸.

La *simbiosis cultural*, es decir, la situación que se da cuando dos o más culturas conviven prolongadamente sin que haya una

the Cult of the Flavian Imperial Family, Religion in the Graeco-Roman World 116, Leiden: Brill, 1993.

³⁶ Las cartas a las iglesias son una excelente ventana a la situación de estas comunidades. Véase el estudio clásico de C. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, JSNTS 11, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1986. Sobre lo que implicaba la renuncia a participar en el culto imperial, véase: K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, London: SCM Press, 1987, pp. 118-135.

³⁷ F. F. Bruce, «Saint John at Ephesus», en *Bulletin of the John Rylands University Library* 60 (1977-78) 339-361.

³⁸ B. J. Malina - R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Mass.: Fortress press, 1998, pp. 7-14.

verdadera difusión de los rasgos culturales de una en la otra, no es fácil de descubrir en los escritos cristianos de la segunda generación. Tal vez el caso más cercano sea el de los adversarios a los que se refiere el autor de la primera Carta de Juan. Aunque su visión de este grupo está claramente filtrada por la dura polémica que le enfrentaba con aquellos a los que fustiga, parece que la postura de este grupo se caracterizaba por una especie de *fuga mundi*, es decir por el aislamiento social basado en una relación con Dios que les eximía del compromiso en este mundo³⁹. Este grupo se ha relacionado con el gnosticismo incipiente, que sería también un buen ejemplo de simbiosis cultural.

La situación de *ósmosis cultural*, en la que se da una interacción, pero sin llegar a una difusión generalizada de los rasgos culturales, está presente en algunas de las comunidades fundadas por Pablo que llevaban ya largo tiempo conviviendo con la cultura helenística. En este contacto prolongado habían ido asimilando elementos de dicha cultura, y al mismo tiempo habían ido aportando a su entorno elementos de su propia visión y forma de vida. Es la actitud que observamos en las cartas a los efesios y a los colosenses. Estas cartas fueron escritas por discípulos de Pablo después de su muerte para responder con su autoridad a los nuevos problemas que se planteaban en algunas comunidades de Asia. La forma de resolver estos problemas es ilustrativa de su actitud frente al mundo. El problema más urgente era, tal vez, un cierto complejo de inferioridad de los cristianos ante los elaborados sistemas filosóficos de la época. Tanto Efesios como Colosenses responden a este problema con sendos himnos cristológicos, que subrayan la profundidad del misterio de Cristo (Ef 1, 3-14; Col 1, 15-18). Otro indicio de la situación de ósmosis cultural es la presencia en estos escritos de algunos códigos domésticos (Col 3, 18-4,1; Ef 5, 22-6, 9), un síntoma claro de que estas comunidades habían asimilado el orden de la casa⁴⁰.

La situación de *fusión cultural*, que se caracteriza por una relación profunda y generalizada entre las culturas que entran en relación es la mejor representada en los escritos del NT de la segunda generación. El escrito que mejor refleja esta postura

39 Presupongo aquí la reconstrucción que hace R. Brown, *La comunidad de discípulo amado*, Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 117-128, de los postulados teóricos y prácticos de este «grupo secesionista».

40 Sobre Efesios y Colosenses en general, véase Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron...*, pp. 47-60. Sobre los códigos domésticos de estas cartas, véase Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús...*, pp. 122-126.

es la doble obra lucana (Lc-Hch), pero también la encontramos en las Cartas Pastorales, y en las referencias de Apocalipsis a los nicolaítas. Ya hemos mencionado algunos de los rasgos característicos de la actitud que refleja el libro de los Hechos: la defensa de la misión a los paganos, la actitud positiva hacia los funcionarios romanos, o la asimilación de la estructura de la casa hasta llegar a convertirla en plataforma de evangelización (Hch 20, 20) ⁴¹. En las comunidades a las que se dirige Lucas se ha dado una relación profunda y generalizada entre la tradición judía, el mensaje cristiano y la cultura helenística, una relación que ha propiciado el intercambio de diversos rasgos culturales, dando lugar a una realidad distinta de las que existían antes de entrar en relación.

Las comunidades a las que se dirigen las Cartas Pastorales y los grupos que el Apocalipsis designa despectivamente con el nombre de «nicolaítas» representan un caso extremo de fusión cultural. Los nicolaítas eran un grupo cristiano con notable influjo en algunas comunidades de Asia Menor. Su proclividad a una integración indiscriminada en la cultura helenística se advierte en la posición que tomaron frente al problema de las carnes sacrificadas a los ídolos. Según ellos, se podía seguir siendo cristiano y participar en estos cultos ⁴². Las cartas pastorales reflejan una postura similar en un tema menos conflictivo: la asimilación de las estructuras patriarcales. En ellas encontramos, además de una serie de códigos domésticos (1 Tim 2-3, 15; 5, 1-6,2; Tito 2, 1-10), toda una normativa acerca de los responsables de la comunidad y la organización de la misma, que asume de forma evidente el ideal del *paterfamilias* y su función en la casa. Ésta era la principal institución de aquella sociedad, de modo que podemos decir que esta actitud es representativa de la que estas comunidades tenían hacia la sociedad helenística en general. En las Pastorales la Iglesia se ha convertido en «la casa de Dios» ⁴³.

41 La casa era una de las dos instituciones básicas de la sociedad helenístico-romana, y por eso la importancia que llegó a tener en las comunidades lucanas es uno de los indicios más claros de su inserción en el mundo. Véase: S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Plenitudo Temporis 5, Salamanca: Universidad Pontificia 1998, pp. 404-410.

42 D. E. Aune, *Revelation*, Word Biblical Commentary 52, Dallas, Tx.: 1997-1998, vol. I, pp. 147-149.

43 D. C. Verner, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico, Ca.: Scholar Press, 1983, pp. 127-186, muestra cómo las iglesias

ACTITUDES DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS
FRENTE A LA INSERCIÓN EN EL MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO

	<i>Intensidad moderada</i>	<i>Intensidad extrema</i>
<i>Actitud positiva</i>	Ósmosis (Efesios y Colosenses)	Fusión (Lc-Hch / Pastorales)
<i>Actitud neutral</i>	Simbiosis (Grupo opositor de 1 Jn)	
<i>Actitud negativa</i>	Resistencia (Evangelio de Juan)	Rechazo (Apocalipsis)

La clasificación que acabamos de proponer tiene carácter aproximativo. Sobre algunas de las comunidades que hemos mencionado no tenemos datos suficientes; otras experimentaron una evolución difícil de rastrear; y, sobre todo, cabe la posibilidad de que los escritos que hemos citado sean, más que un reflejo de la situación de aquellas comunidades, una propuesta del ideal al que debían tender. La caracterización no debe tomarse con rigidez. La realidad es siempre más rica que los modelos que utilizamos para comprenderla. A pesar de todo, esta caracterización de las comunidades helenístico-cristianas muestra que las posturas con respecto a la integración en la sociedad helenística fueron muy diversas. Tan diversas, que a veces se dio un enfrentamiento entre ellas, como en el caso de las algunas de las comunidades a las que se dirigen el Apocalipsis y los nicolaítas, o el de los diversos grupos que reivindicaban la tradición joánica. Esta clasificación revela también que la tendencia dominante era positiva respecto a la aculturación.

Hasta aquí hemos explorado las condiciones que determinaron el encuentro entre el cristianismo y el helenismo. Hemos mostrado también las actitudes que se dieron en las diversas comunidades cristianas respecto a su integración en el mundo. Para completar esta descripción tenemos que detenernos ahora brevemente en los medios a través de los cuales se llevó a cabo dicho encuentro.

cristianas representadas por las pastorales asimilaron las estructuras domésticas, hasta el punto de convertirlas en la referencia básica de su organización.

IV. EL INSTRUMENTO DE LA RELACIÓN: LA ACTIVIDAD MISIONERA

El mensaje cristiano llegó a las ciudades helenísticas gracias a la actividad misionera de los primeros discípulos de Jesús. La actividad misionera es el instrumento que han utilizado a lo largo de la historia las religiones constituidas en iglesias para insertarse en una sociedad con el objeto de transformarla⁴⁴. Es, por tanto, una actividad programada y consciente de aculturación en la que un grupo religioso pretende transformar la sociedad a la que se dirige.

La ambientación de la actividad evangelizadora llevada a cabo por los primeros cristianos en este marco de la actividad misionera en general ayuda a situarla en términos sociales, pero no debemos olvidar que se trata de un caso particular con matices propios. La misión cristiana fue, probablemente, el primer caso en la historia de Occidente de una actividad misionera tal como hoy la entendemos, y no sería adecuado imaginarla con las formas que posteriormente adquirió esta actividad, que también han sido muy diversas.

La novedad de la misión cristiana

Hasta hace poco solía pensarse que la misión cristiana siguió las huellas de la misión llevada a cabo en el mundo helenístico por otros grupos religiosos, y en especial por el judaísmo. Según esta hipótesis, los grupos cristianos habrían continuado, con matices y acentos nuevos, una actividad que ya era conocida en el mundo helenístico-romano⁴⁵. Sin embargo, esta forma de ver las cosas ha sido puesta en tela de juicio recientemente por M. Goodman con sólidos argumentos. Después de estudiar las actitudes del judaísmo hacia el paganismo gentil, y su actividad proselitista en el siglo I, Goodman concluye que no existió en esta época un programa sistemático para ganar nuevos adeptos, y que la imagen del héroe en busca de conversos para el judaísmo es posterior a la misión cristiana⁴⁶.

44 Bernardi, *Uomo, cultura e società...*, p. 98.

45 H. D. Betz, «Hellenism», en D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992, III, 127-136, p. 131.

46 M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon, 1994, pp. 38-90.

Es cierto que el judaísmo resultó muy atractivo para ciertas personas o grupos sociales por su altura moral o por su idea de Dios, y de hecho se dio un acercamiento y hasta una adhesión parcial de los paganos, como ocurrió en el caso de los prosélitos y los temerosos de Dios. Sin embargo, la adhesión plena al judaísmo se encontraba siempre con la barrera étnica, la misma que probablemente impidió al judaísmo helenístico poner en marcha una misión universal⁴⁷. Tampoco encontramos nada parecido a una misión universal en los cultos paganos ni en los grupos filosóficos de aquella época, pues aunque algunos de ellos desarrollaron una considerable actividad propagandística, nunca pensaron en convertir a todo el mundo para dar culto juntos al mismo Dios⁴⁸.

La idea de una misión universal y la puesta en práctica de dicha idea fue algo propio del cristianismo, o —para ser más precisos— de algunos grupos cristianos de la primera generación. Fueron diversos los factores que determinaron la acción evangelizadora de los primeros cristianos, entre ellos la voluntad de transformación presente ya en el mensaje y en el proyecto de Jesús de Nazaret, la convicción de ser portadores de una salvación universal, la configuración de las comunidades cristianas con capacidad para acoger a los conversos, y sobre todo la liberación de las restricciones étnicas y de clase, que dio lugar a un intenso mestizaje social. Sea como fuere, la actividad misionera de los primeros cristianos fue una novedad llamativa en el siglo I⁴⁹.

Según el testimonio coincidente de las cartas de Pablo y del libro de los Hechos de los Apóstoles, los misioneros cristianos de la primera generación se sirvieron de diversas plataformas en su tarea evangelizadora. Los helenistas que tuvieron que salir de Jerusalén a causa de la persecución desatada después de la muerte de Esteban, anunciaban a Cristo en la plaza pública o mientras iban de camino (Hch 8, 4-40). Pedro iba de casa en casa hasta llegar a la de Corne-

47 El éxito del judaísmo en el mundo helenístico-romano puede deducirse de las conversiones que provocó, aunque es necesario utilizar esta palabra con cautela. El judaísmo de la diáspora había previsto diversos grados de adhesión, el más alto de los cuales venía sellado con la circuncisión, el baño ritual y la celebración de la Pascua en el templo de Jerusalén. Sin embargo, y a pesar de que Josefo, *Ap* 2, 210, y Filón, *Spec.* 1, 52-53, les otorgan el mismo rango que a los judíos de nacimiento, la realidad es que no gozaban de los mismos derechos que ellos. Véase el capítulo dedicado a «La conversión al judaísmo», en G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid: Encuentro, 1990, pp. 83-106, sobre todo pp. 95-102.

48 Goodman, *Mission and Conversion...*, pp. 20-59.

49 Goodman, *Mission and Conversion...*, pp. 91-108.

lio, el primer pagano que acogió el evangelio (Hch 10, 1-11,19). Pablo se dirigía primero a la sinagoga, y luego a las casas, a la plaza pública, e incluso acabó enseñando en una escuela filosófica de Éfeso. Esta variedad de contextos da idea de la vitalidad de la actividad misionera durante la primera generación cristiana. Gracias a ella el mensaje cristiano llegó, según la expresión de Hechos, «hasta los confines del mundo» (Hch 1, 8). La primera generación cristiana fue una generación eminentemente misionera.

*La difusión del cristianismo
durante la segunda generación cristiana*

La abundancia de referencias a la misión cristiana durante la primera generación contrasta con la escasez de datos que encontramos sobre esta actividad en los escritos de la segunda generación⁵⁰. En ellos no se insiste tanto en la importancia de esta actividad, sino en problemas que tienen que ver con la consolidación de las comunidades hacia dentro (autoridad, organización interna, etc.), o hacia fuera (reconocimiento, relación con la cultura circundante, etc.). Tan sólo el libro de los Hechos, escrito en esta época, dedica una amplia extensión a la actividad misionera, pero se trata de la evangelización llevada a cabo durante la primera generación, que las comunidades a las que se dirige contemplaban con la misma distancia histórica con la que se acercaban a la historia de Jesús narrada en la primera parte de su obra: el evangelio de Lucas⁵¹.

Esta concentración en las cuestiones internas y el consiguiente descuido de la actividad misionera, que comenzó en la segunda generación cristiana, parece haber continuado durante los siglos II

50 R. Trevijano Etcheverría, «Factores, oportunidades e incentivos para la misión en la Iglesia prenicena», en *Salmanticensis* 47 (2000) 393-432, ha insistido recientemente en este aspecto, afirmando que «la Iglesia antigua no conoce el oficio de misionero profesional ni tampoco la predicación misionera... no tenía un programa misionero ni se preocupó por desarrollar métodos misionales» (pp. 393-394). Esta afirmación, que el autor refiere a una época en la que ya habían pasado las «primeras generaciones fundacionales», muy bien puede aplicarse a la segunda generación cristiana, que entendió ya el mandato misional de Jesús recogido en los evangelios como un encargo dirigido a los apóstoles y no a las generaciones posteriores (p. 394).

51 Lucas es el autor del NT que posee una mayor conciencia histórica, como puede verse por el prólogo de su obra (Lc 1, 1-4), y por los sincronismos (Lc 2, 1-2; 3, 1-3). Sobre su perspectiva histórica, véase J. Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas*, Madrid: Cristiandad, 1986, vol. I, pp. 286-322.

y III⁵². Esto significa que la acción misionera de la que habla el Nuevo Testamento fue un fenómeno circunscrito a un periodo corto de tiempo, que va desde la muerte de Jesús hasta la desaparición de los testigos oculares de su vida. Ahora bien, si la actividad misionera quedó circunscrita básicamente a la primera generación cristiana, ¿cómo se explica que al cabo de algo más de dos siglos el cristianismo acabara convirtiéndose en la religión mayoritaria del Imperio?

R. Stark ha intentado responder recientemente a esta pregunta. Basándose en sus propias investigaciones de campo acerca del proceso de conversión y de los factores que intervienen en él, ha puesto de manifiesto la importancia de las redes sociales a la hora de ganar nuevos adeptos. Su tesis es que los grupos religiosos marginales sólo prosperan y se introducen con éxito en una sociedad cuando utilizan las redes sociales que determinan el comportamiento de los individuos. La apertura a estas redes es fundamental, de modo que cuando el grupo se cierra sobre sí mismo el crecimiento cesa. Por el contrario, cuando se mantiene abierto, el grupo crece y se expande en progresión geométrica. Una actividad misionera de este tipo explicaría, según él, el extraordinario crecimiento del cristianismo, que habría llegado a contar entre sus filas a más de la mitad de la población del Imperio a comienzos del siglo IV⁵³.

Esta hipótesis es interesante porque ilumina muchos de los datos que tenemos acerca del modo en que se difundió el cris-

52 Esta es la impresión que domina entre los investigadores después de analizar las escasas fuentes que hablan de una actividad misionera: R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D 100-400*, New Haven and London: Yale Univ. Press, 1984, pp. 102ss. Por su parte, Bardy, *La conversión al cristianismo...*, al analizar los métodos empleados para promover dicha conversión, señala la acción individual, el apostolado, las escuelas y la liturgia (pp. 221-259), y aunque reconoce que «desde los orígenes hubo cristianos ardientes que se sintieron llamados a trabajar en la conversión de los paganos, y que, abandonando todas sus ocupaciones terrenales, se lanzaron a recorrer el mundo para realizar sus intentos» (pp. 236-237), reconoce implícitamente que no fue éste el método más común de difusión del cristianismo durante los siglos II y III d.C.

53 Stark, *The Rise of Christianity...*, pp. 4-21. R. Stark es un sociólogo de profesión, que había estudiado el crecimiento de la secta Moon en los Estados Unidos. En dicho estudio observó que las relaciones personales y las redes sociales eran mucho más decisivas que la actividad misionera propiamente dicha a la hora de ganar adeptos para la secta. Muchos aspectos de esta tesis pueden ser confirmados recurriendo a la literatura de la época, como ha mostrado recientemente Trevijano Etcheverría, «Factores, oportunidades e incentivos para la misión...», pp. 398-415.

tianismo durante la segunda generación. La exaltación de la actividad misionera de los primeros cristianos, especialmente de Pablo y sus colaboradores, tal como la encontramos en el libro de los Hechos de los Apóstoles, sitúa dicha actividad al mismo nivel que la de Jesús y sus primeros discípulos. Ambas pertenecen al pasado fundacional de la Iglesia. Sin embargo, las comunidades de la segunda generación, que eran el fruto de aquella actividad misionera, estaban llevando a cabo la expansión del cristianismo utilizando las redes sociales a las que pertenecían sus miembros.

En el mundo de los primeros cristianos estas redes giraban en torno al parentesco, y a diversas formas de pseudo-parentesco como las asociaciones o el patronazgo. La atención que los escritos de la segunda generación prestan a estas instituciones, en especial a la familia, es un indicio de que efectivamente estos eran los medios a través de los cuales se estaba llevando a cabo la expansión del cristianismo en la sociedad helenístico-romana⁵⁴. Este hecho explicaría, a su vez, la profunda transformación que supuso esta penetración del cristianismo, y la solidez que reveló con el paso del tiempo. Éste fue el camino a través del cual la novedad del cristianismo fue asimilada y asumida por el helenismo, dando lugar así a una nueva cultura que sería determinante en la historia posterior de Occidente.

V. EL RESULTADO DE LA RELACIÓN: LA NOVEDAD DEL CRISTIANISMO

En las páginas precedentes hemos explorado diversos aspectos de la relación entre el cristianismo y el helenismo durante la Segunda Generación Cristiana. Fue ésta una relación asimétrica, no sólo porque la cultura helenística estaba en una situación dominante con respecto al cristianismo, sino porque entraban en relación dos realidades diversas: un sistema religioso en proceso de

54 Una de las transformaciones más notables que experimentó el movimiento cristiano consistió en pasar del ámbito de la religión política predicada por Jesús al de la religión doméstica de las comunidades cristiano-helenistas de la segunda generación. Sobre las implicaciones de este paso, véase B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Mn.: Fortress Press, 2001. Sobre la progresiva centralidad de la casa en los escritos del Nuevo Testamento, véanse las conclusiones de D. Balch - C. Osiek, *Families in New Testament World. Households and House Churches*, Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1997, pp. 215-222.

formación, y una cultura establecida y afianzada. Tampoco fue una relación uniforme, sino plural. La variedad de actitudes de los diversos grupos cristianos hacia el mundo helenístico puso de manifiesto la ambigüedad que entraña todo proceso de aculturación. Las comunidades menos proclives a la asimilación eran conscientes de que ésta implicaba, en cierto modo, una pérdida de la propia identidad. Por su parte, aquellas que eran más favorables a dicha asimilación sabían que la resistencia a ella podía terminar en un aislamiento estéril. La opción mayoritaria, o al menos la que prevaleció con el tiempo, fue la que propugnaba el mestizaje cultural. El cristianismo aceptó y asumió de buen grado ciertas estructuras de la cultura helenística, pero no perdió nunca de vista su intención de transformar dicha cultura. Por eso, la actividad misionera, primero en forma de evangelización itinerante, y luego a través de una penetración más capilar en las redes sociales, fue su forma privilegiada de relación con el mundo helenístico. La imagen que emerge de este recorrido es la de un proceso de aculturación lento pero eficaz, en el que tanto el helenismo como el cristianismo quedaron transformados.

A lo largo de la exposición hemos tenido ocasión de señalar algunos de los efectos que este encuentro produjo en las comunidades cristianas, sobre todo aquellas que afectaron a su organización. Hemos mencionado la importancia que tuvo la asimilación de las estructuras domésticas en la configuración interna de muchas comunidades cristianas de la segunda generación, o la aceptación del orden de la *polis* como espacio vital de dichas comunidades. Al final de este recorrido, sin embargo, vamos a detenernos en los efectos que produjo esta relación aculturante en el mundo helenístico-romano. Es necesario recordar aquí que las comunidades cristianas fueron un fenómeno marginal y poco relevante en la sociedad helenística durante el último tercio del siglo I d.C. Sin embargo, su inserción en ella produjo efectos germinales que darían sus frutos más tarde, y que nos permiten identificar cuál fue la novedad que el cristianismo introdujo en lo que más tarde llegaría a ser la cultura occidental.

El estudio que hemos venido realizando revela que fue una novedad de carácter religioso. Las diversas formas de asimilación cultural que vivieron los grupos cristianos revelan que lo decisivo para ellos no eran las instituciones sociales, sino una serie de valores nuevos que pretendían transformar la sociedad. Estos nuevos valores tenían que ver con las preguntas últimas acerca de la existencia, y la fidelidad a ellos fue lo que guió la inserción de los cristianos en el mundo helenístico-romano.

Podemos precisar esta respuesta inicial preguntándonos cuáles fueron los efectos de la inserción del cristianismo en la sociedad helenística en tres dimensiones que caracterizan a todo sistema religioso: *a)* un grupo de individuos; *b)* que comparte una visión sobrenatural del mundo; *c)* y que posee un conjunto coherente de normas de conducta⁵⁵. A continuación examinamos los efectos más sobresalientes del proceso de aculturación que hemos descrito más arriba en cada uno de estos tres aspectos.

Inserción y distancia crítica frente al mundo

En cuanto grupo de individuos, la principal aportación del cristianismo fue su carácter inclusivo, que se manifestó en la superación de las fronteras sociales, principalmente las étnicas, y que se materializó en una experiencia nueva de fraternidad.

El carácter inclusivo del cristianismo tiene su origen en la misma actuación de Jesús, uno de cuyos elementos más relevantes fue la acogida de todos aquellos que se encontraban en los márgenes de la sociedad: los pecadores, los enfermos, los endemoniados, y las mujeres impuras. Los cristianos de la primera generación, sobre todo aquellos que se acercaron a los no-judíos, descubrieron que este carácter inclusivo del grupo de Jesús implicaba la superación de todas las barreras sociales. Una frase lapidaria de san Pablo revela cuáles eran entonces estas barreras: «Todos vosotros sois hijos de Dios en Cristo Jesús por la fe. Los que habéis sido bautizados para consagraros a Cristo, habéis sido revestidos de Cristo.

55 Sin entrar en el debate que ha comenzado a plantearse recientemente a propósito del estudio del cristianismo naciente desde una teoría social sobre la religión en general, sigo aquí, por su sencillez y claridad, el modelo que proponen Destro y Pesce para el estudio del joanismo: véase: A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una Religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma: Laterza 2000, pp. VIII-XI. Una discusión detallada acerca de la naturaleza de este tipo de estudio y de su alcance puede verse en G. Theissen, *The Religion of the Earliest Churches. A Theory of Primitive Christian Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1999. Partiendo de una definición de C. Geertz, Theissen define la religión como «un lenguaje cultural de signos, que promete una mejora en la vida a través de la relación con una realidad última» (p. 2). Esta definición se centra en la esencia de la religión y en su función (pp. 2-12), pero presta poca atención (tal vez porque lo presupone) al grupo que sustenta y promueve la religión. La definición de Destro y Pesce, por el contrario, concede gran importancia a dicho aspecto, y ayuda a descubrir ciertos aspectos que son relevantes para descubrir cuáles fueron los efectos de la relación entre el cristianismo y la cultura helenística.

Ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 26-28). La adhesión a Cristo por el bautismo ha roto, según Pablo, las barreras étnicas, y las que dividen a los individuos a causa de la condición social o del sexo. A pesar de que en la segunda generación cristiana esta afirmación tan radical tendría que matizarse para mitigar su tremendo impacto social, la barrera étnica quedó definitivamente abolida (Ef 2, 11-18)⁵⁶. Ésta fue una de las principales novedades del cristianismo.

Hasta la llegada del cristianismo, tanto la religión judía como los cultos griegos y romanos estuvieron estrechamente vinculados a diversas instituciones sociales. Había una religión doméstica, que tenía un gran influjo en la vida de la gente, y que constituyó uno de los más duros obstáculos para la implantación real del cristianismo. Y había también una religión política, que tenía fuertes connotaciones étnicas, cívicas o nacionales⁵⁷. También el cristianismo fue al principio para muchos, y siguió siendo después para algunos, una religión étnica, pero la ruptura con el judaísmo tradicional y la consiguiente liberación de las vinculaciones étnicas le proporcionó una distancia crítica con respecto a las estructuras sociales. Este es uno de los factores que mejor explican la pervivencia del cristianismo, pues la ruptura de los vínculos con el pueblo elegido como único vehículo para realizar el plan divino sobre el hombre, sentó las bases teológicas para diferenciar el sistema religioso de las estructuras sociales⁵⁸.

A diferencia de lo que ocurría con la mayoría de las religiones de aquella época, la conversión al cristianismo no implicaba la vinculación a otras estructuras sociales, sino la adhesión a Jesucristo y la vinculación a la comunidad cristiana. Tal vez el testimonio antiguo más elocuente de esta distancia con respecto a las estructuras sociales sea el conocido pasaje del discurso a Diogneto: «lo que es el alma para el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo... el alma habita en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está

56 Los códigos domésticos son un buen exponente de cómo las comunidades de la segunda generación relativizaron esta igualdad dentro de la familia. Véase Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús...*, pp. 141-142.

57 Sobre la religión doméstica, véase Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto...*, pp. 106-117. Sobre la religión política, véase Malina, *The Social Gospel of Jesús...*, pp. 71-95.

58 T. Parsons, «Cristianismo», en: D. Sills (ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid: Aguilar, 1974, III, 279-296, pp. 281-282.

encerrada en la cárcel del cuerpo visible; así los cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible»⁵⁹. El cristianismo ha estado siempre en el mundo y ha asumido sus estructuras, pero lo ha hecho de forma crítica, o al menos esta es su forma genuina de estar en el mundo, la que le confiere una permanente capacidad de innovación.

Hacia dentro del grupo, la ruptura de todo tipo de barreras sociales configuró a las comunidades cristianas como fraternidades. La palabra «hermano» es la que se usa con más frecuencia en el NT para referirse a los miembros de dichas comunidades. Es una palabra tomada del ámbito del parentesco, que alude a la igualdad fundamental y a la solidaridad recíproca que debe caracterizar las relaciones entre los cristianos. Con el paso del tiempo el cristianismo tuvo que adoptar una estructura organizativa que implicaba una jerarquía de poder y privilegio dentro de la comunidad, pero al mismo tiempo se recordaban constantemente las advertencias de Jesús para no reproducir las estructuras de poder de los ambientes en que vivían⁶⁰. Esta forma de entender y vivir la fraternidad fue también una aportación novedosa del cristianismo.

La salvación ofrecida por Dios en Jesucristo

La novedad más genuina del cristianismo fue su mensaje religioso, que prometía a quienes lo acogieran con fe la salvación ofrecida por Dios en Jesucristo. Este fue el mensaje que difundieron los predicadores cristianos de la primera generación, y el que se difundió después a través de las diversas redes sociales por las que se extendió el cristianismo⁶¹. Tal vez no se ha subrayado suficiente-

⁵⁹ *Diogn* 6, 1.3-4; Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos...*, p. 851.

⁶⁰ La organización de las comunidades requería una cierta estructura de autoridad para tomar decisiones y solucionar conflictos. Las comunidades de la primera generación recurrían, como sabemos por las cartas de Pablo, a los misioneros que las habían fundado, pero las de la segunda generación tuvieron que dotarse de estas estructuras, porque dichos apóstoles ya no estaban entre ellos. En todo este proceso, sin embargo, las comunidades insistieron mucho en que la autoridad dentro de la Iglesia no podía asimilarse a los modelos de «los poderosos de este mundo» (Mc 10, 42-45), ni a los esquemas de poder y privilegio desarrollados en ciertos grupos judíos (Mt 23, 1-12). Sobre este paso de la fraternidad a la jerarquía, véase Snyder, *Inculturation of the Jesus Tradition...*, pp. 78-82.

⁶¹ El anuncio de la salvación debió tener un eco especial en aquella sociedad, que otorgaba al emperador el título de «Salvador». No es casualidad

mente que todo este movimiento de aculturación intencionada no se puede explicar sin el impulso de una fuerte experiencia religiosa ⁶². Aquella experiencia religiosa nueva que impulsó la expansión del cristianismo se tradujo poco a poco en una serie de convicciones acerca de Dios y de su relación con el hombre (dogmas), que han sido la aportación más novedosa del cristianismo a la cultura de Occidente. Vamos a detenernos ahora en las más importantes.

La novedad más radical del cristianismo fue la figura de Jesucristo. Resulta muy llamativo el cambio que se produjo en la época post-pascual con respecto al anuncio cristiano. La predicación de Jesús estuvo centrada en la llegada del reinado de Dios (Mc 1, 14-15). Éste fue también el mensaje que les encargó predicar a sus discípulos (Mc 6, 7-13). Y, sin embargo, lo que sus discípulos anunciaron después de la pascua de forma unánime fue su resurrección. La resurrección de Jesús fue, a los ojos de sus discípulos, el signo de que Dios había cumplido sus promesas. Jesús se convirtió así en el centro del mensaje cristiano. Se recordaban los misterios de su humanidad, pero al mismo tiempo se confesaba su divinidad ⁶³.

Esta confesión de Jesús como Dios y como hombre modificó radicalmente el monoteísmo estricto del judaísmo. Desde su condición humano-divina, Jesús se convirtió en el mediador más perfecto entre Dios y el hombre, y esto supuso una nueva definición de las relaciones entre ellos. La encarnación y la resurrección de Jesús, los dos misterios más tempranamente proclamados acerca de Él,

que Lucas sea el único evangelista que da este mismo título a Jesús (Lc 2, 11), y tampoco lo es que la salvación sea el eje fundamental de su teología, pues la salvación era la gran oferta de las religiones orientales y de los filósofos. Véase H. I. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter: Paternoster, 1979, 94-102.

⁶² Después de la obra de J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca: Secretariado de Estudios Trinitarios, 1981, la dimensión de la experiencia religiosa ha sido un aspecto descuidado en los estudios sobre el Jesús histórico y sobre las primeras comunidades cristianas. Recientemente ha insistido en ello L. Th. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis: Fortress Press, 1998.

⁶³ El reconocimiento de la divinidad de Jesús tiene su origen en la propia conciencia de Jesús manifestada a través de sus palabras y de sus acciones. Véase O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid: BAC, 2001, pp. 64-77. Desde una perspectiva más histórica, G. Theissen encuentra también en el Jesús histórico los inicios de la cristología. Véase: A. Merz - G. Theissen, *El Jesús histórico*, Salamanca: Sígueme, 1999, pp. 561-615.

resumen la novedad que trajo la confesión cristiana acerca de Jesucristo: Dios se ha hecho hombre, y el hombre está llamado a participar de la vida de Dios. Ambos misterios revelan la centralidad del hombre en el plan de Dios, y esta nueva visión del hombre será el punto de partida de muchos de los grandes logros de la sociedad occidental (humanismo, derechos humanos, etc.).

La confesión de fe en Jesús, como novedad radical del cristianismo, trajo consigo una nueva visión de Dios. Esta nueva visión de Dios tuvo su origen en la experiencia personal de Jesús, que vivió la relación con Él en términos de filiación. El uso de la palabra *Abbá* para dirigirse a Dios, así como las actitudes filiales de Jesús en su actuación revelan la novedad de su relación con el Padre⁶⁴, una nueva relación con Dios de la que también gozan sus discípulos. Por eso, la invocación de Dios como Padre fue uno de los grandes tesoros que la comunidad cristiana conservó en su lengua original, incluso en las comunidades que no hablaban arameo (Rom 8, 15; Gál 4, 6). Esta forma de vivir la relación con Dios era algo nuevo en el judaísmo, y también en el mundo helenístico romano. Era una novedad en el judaísmo, porque nadie había manifestado antes una familiaridad y cercanía tan grande con Dios⁶⁵. Pero sobre todo era una novedad en el mundo helenístico, cuya pluralidad de cultos revelaba, en último término, la distancia respecto a un dios personal⁶⁶. Los misioneros cristianos fueron conscientes de que la acogida del mensaje cristiano significaba abandonar los ídolos y convertirse al Dios vivo y verdadero (1 Tes 1, 9). Ante la revelación de este Dios vivo y verdadero, los dioses de los cultos greco-romanos aparecían como ídolos, y el Dios del judaísmo tradicional quedaba superado. El cristianismo reivindicó, por tanto, una nueva revelación de Dios, que era coherente con la centralidad de Jesucristo.

64 Recientemente he intentado mostrar que esta relación no sólo se revela en las palabras de Jesús, sino en su actuación, pues muchos comportamientos de Jesús en relación con el Padre se ajustan a los que eran propios del hijo con respecto al padre en la cultura mediterránea. Véase. Guijarro Oporto, «Dios Padre en la actuación de Jesús», en *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69.

65 Esta tesis, formulada y popularizada por J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1981, pp. 37-73, ha sido confirmada por estudios posteriores. Véase Guijarro Oporto, «Dios Padre...», pp. 40-41.

66 Una buena presentación de la pluralidad y diversidad de la religión en el mundo helenístico romano puede verse en E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids. Mich.: Eerdmans, 1993, 2.^a ed., pp. 137-298, espec. pp. 161-234.

La centralidad de Jesús en el mensaje cristiano y la nueva imagen de Dios tienen como consecuencia una nueva comprensión de la dignidad del ser humano. El hombre no es sólo creación de Dios, sino también aquel por quien Cristo ha muerto, y templo donde habita el Espíritu Santo. En Jesucristo Dios se ha hecho cercano a todos los hombres para ofrecerles la salvación. Ésta era también la oferta de algunas religiones místicas. La diferencia estaba en que el fundamento de aquellas era un relato mítico, mientras que el cristianismo se basaba en un acontecimiento histórico⁶⁷. El carácter histórico y la naturaleza universal de dicha oferta de salvación son otro de los rasgos novedosos del cristianismo.

Ritualidad y compromiso

Todo sistema religioso posee un conjunto coherente de normas de conducta. Una parte importante de ellas tiene que ver con los comportamientos de carácter ritual. El cristianismo desarrolló su propia ritualidad con una enorme creatividad. El Bautismo y la Eucaristía fueron las dos acciones rituales más importantes. El primero sellaba la incorporación de los nuevos miembros a la comunidad de los creyentes; era un verdadero «rito de paso», a través del cual el neófito alcanzaba una profunda unión con Cristo, participando de su muerte y de su resurrección (Rom 6, 3-11). La Eucaristía, por su parte, era propiamente un memorial, una ceremonia, a través de la cual se hacía constantemente memoria de la entrega de Jesús y de su resurrección⁶⁸. La capacidad del cristianismo para expresar de forma ritual la experiencia humana se ha manifestado a lo largo de toda la historia de Occidente de formas muy diversas. Con todo, no fue esta la aportación más original en aquellos primeros momentos.

67 Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity...*, pp. 279-282.

68 Desde un punto de vista social el Bautismo y la Eucaristía son dos acciones rituales de naturaleza muy diversa: el primero es un ritual, y la segunda, una ceremonia. Ambas acciones tienen que ver con las fronteras que todo grupo social establece, pero mientras que el ritual tiene como objetivo atravesar dichas fronteras, la ceremonia persigue ante todo confirmarlas; el ritual trata de realizar un cambio de estatus dentro de una sociedad, mientras que las ceremonias tratan de confirmar los roles. Sobre la distinción entre ambos, véase M. MacVann, «Rituals of Status Transformation in Luke-Acts. The Case of Jesus the Prophet», en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts: Hendrickson, 1991, pp. 333-360, espec. 334-335.

La aportación más original del cristianismo en este ámbito fue, a mi modo de ver, la importancia que se dio en sus comunidades al compromiso ético. También esta novedad hunde sus raíces en la predicación y en la vida de Jesús. Gran parte de sus enseñanzas se refieren al estilo de vida que recomendaba a sus seguidores. Podemos tomar como referencia el «Sermón del Monte» en su versión anterior a Mateo y a Lucas. En él encontramos muchas de las palabras más radicales y novedosas de Jesús acerca del perdón de las ofensas, la ayuda a los necesitados, la no-violencia o el amor a los enemigos⁶⁹. Esta propuesta ética causó un gran impacto entre sus seguidores a medida que la fueron conociendo, y dio lugar a algunas de las realizaciones más creativas del cristianismo.

Desde el punto de vista cristiano, este compromiso ético tenía que ver con el plan que Dios tiene sobre el mundo. Cuando el Dios cristiano salva al hombre no le saca de este mundo, sino que le convierte en colaborador de su plan sobre el mundo. Este plan es la implantación de su reino. El cristiano sabe que no es de este mundo, pero sabe también que no se puede desentender de él. Esta distancia cercana dio al cristianismo una capacidad de innovación que le ha caracterizado a lo largo de la historia.

Hemos señalado algunos de los aspectos que configuran la novedad del cristianismo frente al helenismo, algunas de sus aportaciones más genuinas, que tienen que ver con su naturaleza religiosa. Cada uno de ellos no explica por sí sólo la novedad del cristianismo, pero juntos configuraron un nuevo sistema de valores que influyó decisivamente sobre la cultura helenística en un lento proceso de aculturación que transformó profundamente dicha cultura. Por eso no es exagerado afirmar con Talcott Parsons, que: «el cristianismo, mediante los valores sociales que ha legitimado, ha sido uno de los factores principales del proceso evolutivo que ha conducido a la sociedad moderna»⁷⁰.

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

69 La ética de Jesús se caracteriza por una radicalización de los preceptos propiamente éticos (los mandamientos) y una relativización de los preceptos rituales o culturales. Esta doble actitud supone una interiorización de las motivaciones éticas y su consecuente desvinculación de prácticas o regulaciones externas (Mc 7, 1-23). Dicho de otra forma, la ética de Jesús es más universal que la ética del judaísmo, que estaba demasiado vinculada a ciertas instituciones. Véase Merz - Theissen, *El Jesús histórico...*, pp. 389-445.

70 Parsons, «Cristianismo»..., p. 280.

SUMMARY

During the last decades of the first century some Christian communities engaged in a dynamic interaction with the Hellenistic world. This paper seeks to explore this interaction and its outcomes using a social-scientific model taken from the study of acculturation.

It begins by describing three basic features of the process of acculturation, and then applies them to the interaction between the Christian communities of the second generation and the Hellenistic society. The first step is the description of the situation of the groups engaged in it. Then, the different attitudes of the Christian communities to Hellenism are examined. Finally, we turn to their missionary activity to see whether the second Christian generation implemented it and in what manner. As a consequence of this analysis, we try to find out what were the outcomes of this interaction, and in what sense Christianity was one of the main factors that shaped Western society.