

BIBLIOGRAFÍA

I. NOTA BIBLIOGRÁFICA

ASOCIACIONES Y FAMILIAS EN EL MUNDO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

CARMEN BERNABÉ UBIETA
UNIVERSIDAD DE DEUSTO
BILBAO

En el mundo antiguo existían dos ámbitos formales de relación: el de la familia y el de la *polis*. Pero estos ámbitos no estaban totalmente separados: había algunas formas relacionales que hacían de puente, en las que se mezclaban, en cierto sentido, los dos ámbitos. Este era el mundo de las asociaciones no oficiales y de las redes clientelares. No se puede pensar la familia antigua como el ámbito privado que es hoy en día. La familia en la antigüedad tenía una dimensión política y pública importante; incluso parte de la acción política se llevaba a cabo dentro de la casa. Por eso, para el estudio de la familia y su importancia es necesario el estudio de las asociaciones no oficiales y de las redes clientelares.

La utilización de las asociaciones como modelo de formación y organización del cristianismo primitivo ha ido de la mano del estudio de las asociaciones en el mundo grecorromano clásico, como se puede observar en la breve enumeración de los momentos y estudios más significativos sobre el tema.

I. ANTECEDENTES, OBRAS Y AUTORES MÁS SIGNIFICATIVOS¹

Existen algunos trabajos que se remontan a siglos anteriores, tan atrás como el s.XVI. Sin embargo, podría citarse como trabajo pionero el de T. Mommsen (1843)², aunque fue la publicación, en ese mismo s.XIX, del *Corpus Inscriptionum Graecarum* (CIG), *Inscriptiones Graecae* (IG), y el *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CLI), lo que dio inicio a una serie de estudios serios sobre el tema. Entre ellos deben destacarse los trabajos de W. Liebenam³, que hizo un estudio de las asociaciones profesionales con las evidencias conocidas hasta entonces; de P. Foucart⁴, que realizó un trabajo sobre las asociaciones religiosas griegas que aún hoy se considera indispensable; de E. Ziebarth y F. Poland, que trabajaron sobre las asociaciones griegas de las áreas orientales⁵; y de M. San Nicoló⁶, que estudió las asociaciones egipcias. Todos ellos se sitúan en el s.XIX y, sin embargo, siguen siendo citados y aún conservan su validez en muchos aspectos.

En el cambio de siglo, J-P. Waltzing⁷ (1895-1900) escribió un trabajo en cuatro volúmenes sobre las fuentes literarias y epigráficas de las asociaciones romanas, al mismo tiempo que E. Korneman⁸ y B. Laum⁹ publicaban sendos trabajos sobre los *collegia* y las asociaciones voluntarias, con la aportación de inscripciones relevantes.

¹ Desarrolla esta historia de la investigación F. M. AUSBÜTTEL, *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches* (FAS 11; Kallmünz 1982) 11-13; citado en R. S. ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations* (WUZNT 161; Tübingen 2003) 3-10.

² T. MOMMSEN, *De Collegiis et Sodaliciis Romanorum. Accedit inscriptio lanuvina* (Kiel 1843).

³ W. LIEBENAM, *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens: Drei Untersuchungen* (Leipzig 1890).

⁴ P. FOU CART, *Des Associations Religieuses chez les Grecs: Thiasés, Éranes, Orgéons* (París 1873).

⁵ E. G. L. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen* (Stuttgart 1896). F. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig 1909).

⁶ M. SAN NICOLÓ, *Ägyptisches Vereinswesen zur SEIT der Ptolemäer und Römer*, 2 vol. (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 2. Heft.; München 1913-1915).

⁷ J.-P. WALTZING, *Étude Historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, 4 vol. (Louvaine 1895, 1896, 1899, 1900).

⁸ "Collegium": *PW* 4/1 (1900) 380-479.

⁹ B. LAUM, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike: Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte* (Leipzig 1914).

En los años 30 y 40 del s. XX hubo un resurgir del interés por el tema, sobre todo entre los estudiosos italianos que investigaron sobre el aspecto legal de las asociaciones profesionales y *collegia* en general (F. De Robertis¹⁰; P. W. Duff¹¹). Tras la Segunda Guerra Mundial, el aspecto socio-histórico de las asociaciones cayó un poco en el olvido, con la excepción de H. Schulz-Falkenthal¹², que utilizó el análisis socio-histórico para examinar los *collegia* profesionales desde una perspectiva marxista.

En la última parte del s. XX, el interés en las asociaciones voluntarias no ha sido uniforme. Sin embargo, hay que resaltar algunos trabajos buenos: el estudio sociológico de F. Ausbüttele¹³ sobre los miembros, las actividades y el significado social y desarrollo de las asociaciones romanas en la parte occidental del Imperio (s. I a.C.-III d.C.); el de F. Cenival¹⁴ sobre las asociaciones voluntarias en Egipto mediante la utilización de los textos demóticos; el estudio compilador de Onno van Nijf¹⁵; el de N. Jones¹⁶ sobre las asociaciones voluntarias de Atenas en la época clásica; y el de I. Arnaoutoglou¹⁷ sobre lo mismo.

¹⁰ F. DE ROBERTIS, *Storia delle Corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, 2 vol. (Bari 1934).

¹¹ P. W. DUFF, *Personality in Roman Private Law* (London 1938) 91-161. Son dos capítulos de su libro dedicados al tema de del estatus legal de los *collegia*.

¹² H. SCHULZ-FALKENTHAL, "Zur Frage der Entstehung der Römischen Handwerkerkollegien": *WZ* 14 (1966) 285-294. Este autor publica otros artículos sobre los mismos temas en años sucesivos en los números 15, 19, 20, 21, 22 de la misma revista.

¹³ F. M. AUSBÜTTEL, *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches* (FAS 11; Kallmünz 1982).

¹⁴ F. CENIVAL, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, 2 vol. (Caire 1972).

¹⁵ O. M. VAN NIJF, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East* (Amsterdam 1997).

¹⁶ N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens* (Oxford 1999).

¹⁷ I. ARNAOUTOULO, "Between *Koinon* and *Idion*: Legal and Social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens", en: P. CARTLEDGE-P. MILLETT-S. VON REDEN (eds), *Kosmos: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens* (Cambridge 1998).

II. EL MUNDO DE LAS ASOCIACIONES VOLUNTARIAS CLÁSICAS
EN EL ESTUDIO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO:
OBRAS MÁS IMPORTANTES

El uso sistemático del modelo de asociaciones voluntarias clásicas para el estudio y comprensión de la formación de las comunidades primitivas aparece en el s. XIX, aunque haya un precedente de tal uso en los trabajos de Celso y Tertuliano. A pesar de que los trabajos de Mommsen y Rosi¹⁸ sean anteriores, quizá una de las obras más importantes se deba a E. Hatch¹⁹, cuyo estudio sobre el tema cristalizó en una publicación titulada *The Organization of Early Christian Churches: Eight Lectures*²⁰. También, por la misma época, G. Heinrici²¹ había mantenido que las asociaciones cúllicas romanas eran mucho más apropiadas como modelo, en contra de la opinión más general que prefería ver en la sinagoga el modelo de la organización eclesial primitiva.

Estos estudios continuaron hasta el primer cuarto del s. XX. Pero de los años 20 hasta los 60 de ese siglo, el interés por el tema se desvaneció. Quizá porque en esta época se descubrieron otros documentos importantes que acapararon toda la atención (Nag-Hammadi y Qumrán, entre otros). La excepción fue R. La Piana²², que escribió en 1927 un larguísimo artículo, titulado "The Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire", donde estudiaba los diferentes grupos que habitaban Roma en el s. I, su composición, su formación, su localización geográfica, su vida social y cultural, así como su relación con las autoridades y la religión oficial.

Desde que, mediado ya el s. XX, se retomara el tema del uso de las asociaciones como modelo organizativo para comprender la formación de las comunidades cristianas más primitivas, uno de los aspectos discutidos ha sido la diferencia o semejanza de estas últimas respecto a las primeras.

¹⁸ T. MOMMSEN, *De Collegiis et Sodaliciis Romanorum. Accedit inscriptio lanuvina* (Kiel 1843). G. B. DE ROSSI, *La Roma sotteranea cristiana* (Roma 1864-1877).

¹⁹ Véase el interesante estudio de J. S. KLOPPENBORG, "Edwin Hatch, Churches and Collegia", 212-238 en: B. M. MCLEAN (ed), *Origins and Method Toward a New Understanding of Judaism and Christianity* (JSNTSup 86; Sheffield 1993).

²⁰ E. HATCH, *The Organization of Early Christian Churches: Eight Lectures* (London 1881).

²¹ G. HEINRICI, "Des Christengemeinden Korints und die religiösen Genossenschafter der Griechai": *ZWT* 19 (1876) 465-526 al que siguieron otros en años sucesivos en la misma revista.

²² R. LA PIANA, "The Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire": *HThR* 20 (1927) 183-403. El tema ha sido retomado recientemente por D. NOY, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers* (London 2000).

Uno de los primeros autores que volvieron a este tema fue E. Judge²³ (London 1960), para quien los grupos cristianos primitivos, a pesar de las diferencias, no se distinguían de los otros tipos de asociaciones, tanto para sí mismos como para sus contemporáneos. Otro estudioso que retomó el tema y las tesis de Hatch fue R. Wilken (1971)²⁴, quien pensaba que las iglesias cristianas debieron haber sido vistas como *collegia funeraticia* o como agrupaciones filosóficas por los habitantes de las ciudades del Imperio que no eran cristianos. Esta posición, que apoya más la semejanza que la diferencia entre iglesias cristianas y asociaciones privadas, fue mantenida también por W. Countryman²⁵ y M. Sordi²⁶. A. J. Malherbe²⁷ también consideró la importancia de este modelo para las comunidades paulinas, pues observó que en las cartas tenían relevancia los aspectos laborales y gremiales.

En una posición diferente, que subraya más las diferencias que las similitudes, está el trabajo más influyente del último cuarto del s.XX: el de W. Meeks, *The First Urban Christians*²⁸. Para este autor, de los cuatro modelos posibles de organización con los que contaba el cristianismo naciente para llevar adelante la organización de sus comunidades —la casa, la asociación voluntaria, la escuela filosófica y la sinagoga—, fue esta última la que ofreció el modelo primordial que tomaron los primeros cristianos. Desde entonces muchos autores han seguido a Meeks, a pesar del déficit en la utilización de las inscripciones para el estudio del tema.

Después del trabajo de Meeks, el tema de las asociaciones como modelo para la comprensión de la formación de las comunidades cristianas primitivas ha sido retomado con nuevo ímpetu y con nuevos métodos. La Sociedad Canadiense de Estudios Bíblicos realizó un seminario de cinco años sobre el

²³ E. A. JUDGE, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century: Some Prolegomena to the Study of the New Testament Ideas of Social Obligation* (London 1960).

²⁴ R. L. WILKEN, "Collegia, Philosophical Schools and Theology", en: S. BENCO-J. J. O'RURKE (eds.), *The Catacombs and the Coliseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity* (Valley Forge 1971). Otra obra posterior donde este autor mantiene la misma posición es *The Christians as the Romans saw Them* (New Haven 1984).

²⁵ W. L. COUNTRYMAN, "Patrons and Officers in Club and Church", en: *SBL 1977 Seminar Papers* (Missoula 1977).

²⁶ M. SORDI, *The Christians and the Roman Empire* (London and Sydney 1983).

²⁷ A. J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*. Rockwell Lectures of 1975 (Baton Rouge - London 1977).

²⁸ W. MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven 1983) Acaba de salir una nueva edición en inglés revisada. Trad. castellana: *Los primeros cristianos urbanos* (Salamanca 1988).

tema (1988-1993), cuyo resultado fue el libro publicado por J. Kloppenborg / S. Wilson²⁹, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. La obra no es unitaria en sus posicionamientos, sino que en sus 14 capítulos / artículos están representadas diversas posiciones respecto a la utilidad de las asociaciones como análogos para la comprensión de los grupos judíos y cristianos primitivos: desde las más propicias hasta las más reticentes. El primer capítulo, cuyo autor es S. Wilson, resulta de gran utilidad al ofrecer una visión del conjunto del libro y de las posiciones y propuestas de sus autores. El segundo es el citadísimo artículo de Kloppenborg "Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership".

Ese mismo año, L. M. White³⁰ publicaba su obra en dos volúmenes *The Social Origins of Christian Architecture*. Esta obra refleja la tendencia, cada vez más habitual, a utilizar la arqueología, además de las inscripciones y los textos, para el estudio de las comunidades primitivas. En relación al tema de las asociaciones tiene un capítulo muy interesante, en el primer volumen, titulado "Private Cults in Constructive Context: The Adaptative Environment" donde, a partir de las huellas arquitectónicas dejadas, trata, entre otras cosas, de la costumbre de alquilar locales para ciertos cultos y reuniones de grupos étnicos y gremiales.

Casi de forma simultánea se han publicado otros trabajos sobre el uso de las asociaciones voluntarias como modelos para entender ciertos aspectos de las comunidades cristianas, que han sido aprovechados por diferentes autores en sus estudios sobre aspectos varios del cristianismo primitivo. Se pueden citar:

H.-J. Klauck³¹, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*. Como el título indica, el autor pasa revista documentada a los fenómenos religiosos greco-romanos: la vida diaria y las religiones cívica y doméstica; los cultos místicos; las creencias populares (astrología, magia, milagros...); el culto al emperador; la filosofía y la religión; y la gnosis. Estudia las asociaciones dentro del capítulo dedicado a la vida diaria, y tiene un capítulo muy interesante sobre los cultos domésticos y sus altares.

²⁹ J. KLOPPENBORG-S. WILSON, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London 1996).

³⁰ L. M. WHITE, *The Social Origins of Christian Architecture* (Valley Forge, PA 1996).

³¹ H.-J. KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions* (London-New York 2000).

En el ámbito académico canadiense de la Universidad de Toronto, y como revisión de una tesis doctoral realizada bajo la dirección de Kloppenborg, R. Ascough³² escribió *Paul's Macedonian Associations*. En la primera parte, el autor presenta un extenso resumen sobre las asociaciones voluntarias con el fin de aplicarlo al estudio de dos comunidades paulinas: Filipos y Tesalónica. De su análisis y aplicación a las cartas deduce que pudieron ser consideradas por sus contemporáneos como una asociación cultural y gremial respectivamente.

De nuevo en el ámbito académico de la Universidad de Toronto, y también en relación con una tesis doctoral dirigida por Kloppenborg, Ph. A. Harland³³ escribió la obra *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. El autor mantiene como argumento central de la obra que las asociaciones del Asia romana incluían sinagogas y asambleas cristianas que participaban, de diferentes formas y en ciertas áreas, de la vida de la *polis* bajo el gobierno romano, incluyendo los honores y conexiones imperiales. El autor discute la tesis tradicional de que las asociaciones eran grupos subversivos, y piensa que, a pesar de algunos disturbios, hubo una interacción positiva con el poder imperial y el gobierno ciudadano. Discute también la posición que opta por una casi radical diferenciación y separación entre asociaciones voluntarias y sinagogas e iglesias, y mantiene una posición de semejanza y de mayor interacción y participación. De todas formas, admite ciertas diferencias, que existían también entre las mismas asociaciones. Toma como motivos de comparación las conexiones supra-locales, la intimidad entre sus miembros y el lenguaje familiar. El autor utiliza las inscripciones y las ciencias sociales, incluida la arqueología, para hacer un retrato más complejo de la situación de las sinagogas e iglesias en su contexto social, e incluso de sus relaciones y su participación en áreas de la vida civil y en los honores y conexiones imperiales.

Ph. A. Harland³⁴ ha escrito también dos largos artículos en los que trata diferentes aspectos del tema de las asociaciones: "Imperial Cults within Local Cultural Life: Associations in Roman Asia": *AHB* 17 (2003) 85-107; "Familial Dimensions of Group Identity. Brothers (*adelphoi*) in Associations of the

³² R. ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations* (Tübingen 2003).

³³ Ph. A. HARLAND, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis 2003).

³⁴ "Imperial Cults within local cultural life: Associations in Roman Asia": *AHB* 17 (2003) 85-107; "Familial Dimensions of Group Identity: "Brothers (*adelphoi*) in Associations of the Greek East": *JBL* 124 (2005) 491-513.

Greek East": *JBL* 124 (2005) 491-513. Este último subraya expresamente las conexiones que el tema de las asociaciones tiene con el de la familia.

Por último, hay que mencionar el libro de Peter Richardson³⁵, también de la Universidad de Toronto, *Building Jewish in the Roman East*, que reúne artículos anteriores del autor. Estudia, en varios capítulos, las sinagogas como asociaciones voluntarias en Egipto y en otras áreas del mundo greco-romano, apoyándose en los testimonios arqueológicos.

III. RASGOS DEFINITORIOS DE LAS ASOCIACIONES VOLUNTARIAS

Después de la lectura de las últimas obras aparecidas, la mayoría de ellas nacidas del trabajo de un grupo de profesores de la Universidad de Toronto en torno al tema de las asociaciones voluntarias como modelo para entender la composición y organización de las comunidades primitivas, intentaré exponer algunos rasgos definitorios de las mismas en los que coinciden la mayoría de los autores. También se hará alusión a los puntos en los que las opiniones se dividen y a los temas que presentan mayor discusión. A continuación haré referencia a las obras mencionadas por el nombre de sus autores cuando se personifican las posiciones o las discrepancias de aquellas más comúnmente mantenidas.

1. Terminología y origen

El término 'asociación voluntaria' fue elegido por el Seminario de la Sociedad Bíblica Canadiense porque era lo suficientemente amplio como para abarcar la cantidad de nombres que aparecen para referirse al fenómeno que estudiaban: *collegia* (asociaciones romanas en general), *secta*, *factio*, *thiasos* (grupos nacionales o étnicos que originalmente se formaron para el culto a Dionisos aunque luego se amplió), *orgeones* (un grupo de asociados que sacrificaban juntos), *eranos* (desde el s. III a.C.-II d.C. para grupos de gente que celebraba banquetes juntos), *koinon*, *homotechnya*, *synergasia* (asociaciones de personas que tenían el mismo oficio). Otros términos griegos utilizados para las asociaciones o sus miembros: *epeboi*, *veoi*, *ekklesia*, *synagogê*, *synodos*. Los términos latinos incluyen *sodalitas*, *factio*, *curia*, *fratres*.

Aunque esta terminología es discutida por algunos autores modernos debido a su peligro de anacronismo, la diversidad de términos utilizados y la

³⁵ P. RICHARDSON, *Building Jewish in the Roman East* (Waco Texas 2004).

escasez de evidencias existentes, que hacen difícil la clasificación, fueron las razones que llevaron al grupo de la Sociedad Bíblica Canadiense a elegir un término tan amplio como 'asociaciones voluntarias'.

Un primer punto de discusión aparece ya en referencia al momento de su aparición. Ya en la época clásica griega (s. VI-IV a.C.) hay evidencias de su existencia, pero parece, sin embargo, que es en la época helenística cuando comienzan a proliferar. La razón para Klaus y Kloppenborg es que la *polis* perdió su función integradora y la tomaron, en parte, las asociaciones. Esta opinión que, según Harland se remonta al trabajo de E. Ziebarth (1896), no es acertada y surge de varias asunciones previas como, por ejemplo, las que se asumen sobre el carácter del helenismo. Para Harland las evidencias existentes no permiten suponer que las asociaciones respondían a los sentimientos de desenraizamiento que los individuos experimentaban en unas ciudades que ya no cumplían su papel de integración. Al contrario, para él la proliferación de asociaciones en la época helenística y romana es síntoma de la vitalidad de las *poleis*. Y como prueba aporta los datos que hablan de donaciones comunales que las asociaciones entregaban a las ciudades o a sus templos, así como las inscripciones que dedicaban a sus benefactores; los lugares especiales que tenían sus miembros en instituciones ciudadanas, su participación en asambleas ciudadanas de algunos de sus miembros.

2. Tamaño

El tamaño podía variar entre 15-100 miembros. La mayoría eran de entre 20-40, desde luego, menos de 100. Aunque ciertas asociaciones profesionales podían llegar a tener 200-300 miembros como testimonian algunas inscripciones de Ostia.

3. División o Taxonomía

Kloppenborg hace una primera diferenciación entre *collegia* sacerdotales romanos y *sodalitia* sagradas por un lado, y asociaciones privadas por otro. Las diferencias eran legales y sociales.

Los *collegia sacerdotales* y *sodalitia* eran establecidos por un edicto imperial o un acto del Senado. Tenían competencias importantes y responsabilidades en el gobierno. Descansaban en una élite. Los *collegia* sacerdotales eran: el *Colegium Pontificium*, los *Augures*, *XV viri sacris faciundis*, *VII viri epulones*; entre los *Sodalitia*, o *collegia* sacerdotales menores, estaban los *Festiales*, *Fratres Arvales*, *Luperci* (que oficiaban en las festividades de los *Lupercalia* en Febrero), los *Sodales Augustales*. Algunos (p.e. los *Augusta-*

les) estaban abiertos a libertos que pertenecían también a otros gremios de profesiones diferentes; tenían privilegios, como asientos especiales en el teatro y derecho a llevar *toga praetexta*... Sus miembros eran llamados *cultores*, y en la época posterior se organizaban por profesión o localización física.

En las asociaciones griegas se daba una distinción parecida entre los pequeños grupos (*thiasoi*) que incluían algunas de las fraternidades áticas, y las numerosas asociaciones que existían fuera de las organizaciones ciudadanas y que a menudo se formaban entre la población meteca de las ciudades griegas.

En cuanto a las segundas, las asociaciones privadas, no tenían funciones oficiales como instrumentos de gobierno; eran toleradas más que promovidas; sus miembros eran en su inmensa mayoría pertenecientes a la no-élite: libertos, esclavos, *peregrini*, y *metekoi* (residentes extranjeros). Tradicionalmente se ha hecho la división de las asociaciones privadas romanas según su finalidad:

- *Collegia funeraticia* o *tenuiorum* (asociaciones funerarias)
- *Collegia sodalicia* (asociaciones cúllicas)
- *Collegia X*; (asociaciones profesionales con el nombre del oficio).

Esta terminología era más variada en Grecia.

Actualmente esta división es puesta en duda porque todas ellas podían tener a la vez otras funciones diferentes, en todas aparecía el elemento cultural, y se duda mucho de la existencia de asociaciones dedicadas exclusivamente a procurar una sepultura digna a sus miembros, aunque todas, o la mayoría de ellas, tomaban medidas para realizarla.

También se utilizan otros criterios de clasificación como el modo de fundación (R. S. Ascough), el perfil de sus miembros (Kloppenborg), o sus conexiones sociales (P. Harland), aunque, a veces, podían darse varias de estas conexiones en una misma persona. Todos ellos se repiten en los ejemplos, clasificados de una u otra forma.

R. S. Ascough, que hace la división de las asociaciones según el modo de fundación, distingue entre: 1.- *Asociaciones privadas*: aquellas que eran fundadas por un individuo con varias finalidades (ritos cúllicos, intercambios sociales). A menudo se nombraba por el nombre del fundador, y en su estadio fundacional tomaban diferentes formas. La amistad aparece, a veces, como la base de estas asociaciones. En ocasiones pequeñas asociaciones familiares se fundaban como base de un culto, aunque otras veces un grupo más establecido formaba una asociación local mayor. 2.- *Asociaciones testamentarias*: eran aquellas que se constituían mediante testamento y voluntades con el objetivo de ocuparse de ciertos ritos y de la memoria y la tumba

de alguna familia. 3.- *Asociaciones formadas por sanción divina*. A veces la formación de una asociación o su expansión a otras zonas recibía una sanción divina por medio de sueños u oráculos.

Por su parte, Kloppenborg divide las asociaciones en:

- a.- *Collegia domestica* que tenían sus conexiones en el grupo familiar.
- b.- Collegia profesionales con una ocupación compartida.
- c.- Asociaciones culturales o *thiasoi*.

A éstas, Harland añade:

d.- Las formadas por aquellos que compartían *procedencia étnica o geográfica*.

e.- Las que se formaban *por vecindad*, por vivir en un determinado lugar.

a) *Collegia domestica* que tenían sus conexiones en el grupo familiar.

Este tipo de asociaciones está en relación con la religión doméstica a la que Klauck dedica un apartado. Y en torno a ello hay que mencionar la importancia de los altares domésticos, que podían ser nichos en la pared o templetes de madera exentos y que daban cabida a varios dioses y diosas: Zeus padre de todos los dioses y hombres, Hestia o Vesta, los *Lares* y *Penates*. A ellos se les hacían ofrendas diariamente y también en los momentos importantes del ciclo vital de los miembros de la familia. Hay alguna investigación reciente que mantiene que, en las grandes casas, había diferencias entre los altares que estaban en las zonas de la casa más frecuentadas por los esclavos o aquellos que se encontraban en aquellas otras donde los amos pasaban el tiempo³⁶. La importancia de la religión doméstica se puede ver también en las reticencias que algunos autores clásicos mostraron acerca de los cultos y sacrificios domésticos. Platón es uno de ellos (*Leg.* 10,16). Este pensador temía que la superstición de las mujeres y de aquellos que sufrían llegara a establecer cultos por doquier haciendo más fácil las trasgresiones contra los dioses. Pero quizá el peligro que más temían las autoridades, según Klauck³⁷, era la posibilidad de que los rituales domésticos de ciertos cultos se ampliaran hasta llegar a ser seguidos por una asociación. Así aparece en Livio (*Urb. Cond.* 4.30.9-11) que, hablando de Roma en el s. V a.C., llega a decir: "...cuando la gente explotaba a aquellos afligidos por una locura religiosa pretendiendo ser adivinos e introduciendo nuevas cos-

³⁶ Cf. M. GEORGE, "Servus and Domus: The Slave in the Roman House": en L. WALLACE-HADRILL, *Domestic Space in Roman World: Pompeii and Beyond* (Journal of Roman Archaeology Sup 22; Portsmouth RI 1997) 15-24.

³⁷ KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*, 61-62.

tumbres religiosas en las casas.... Pues se veía en cada bloque de casas y en cada pequeño santuario sacrificios expiatorios extranjeros y desconocidos pretendiendo ganar el favor de los dioses...”.

En esta línea conviene examinar tres ejemplos de *collegia doméstica* que pueden resultar interesantes sobre todo para el estudio de la familia en el cristianismo primitivo y su importancia como forma organizativa.

- La familia de Agripinilla (Mytilene).

Se conoce su existencia por una inscripción que fue encontrada a 2 km de Torre Nova (Italia) y data del 150 a.C. Actualmente se encuentra en Metropolitan Museum de New York. En ella están escritos su modelo organizativo, la estructura interna y la forma de participar y de reclutar a sus miembros.

Esta asociación³⁸ emigró de Lesbos a Torre Nova (Italia). Hacia el 150 d.C. era una asociación de 400 iniciados (*mystai*) —un grupo anómalamente grande— en los misterios de Dionisos que honraba a Agripinilla, su sacerdotisa, con una estatua. Agripinilla era la mujer de M. Gavius Squilla Gallicanus, senador, cónsul y pro-cónsul en Asia Menor. La mayoría de sus miembros procedía de su familia o de la de su marido, y había también libertos, personas libres y esclavos, tanto varones como mujeres, procedentes de Asia Menor, lo que refleja a personas dependientes asociadas con la casa.

Esta asociación, que se trasladó con el cabeza de familia y su esposa, creó una red familiar que refería a sus miembros, mediante alianzas familiares extensas, a un dios común. Como en ésta, en las asociaciones religiosas era posible vivir diferentes relaciones (patrón/cliente, amo/esclavo, empleador/empleado, prestamista/deudor...), y esto podía ofrecer beneficios a sus miembros. La asociación de Agripinilla es un ejemplo de ese solapamiento de redes sociales —había familiares, siervos, esclavos, clientes, amigos, empleados—, y era un ámbito propicio para estructurar las relaciones y reforzar las lealtades, donde podía darse una cierta movilidad social, las relaciones de clientelismo y de patronazgo, y los apoyos políticos.

Como se deduce de esta y otras inscripciones, algunos cabezas de familia (masculinos o femeninos) establecían cultos “domésticos”, de forma que algún grupo, ya fueran familiares, adoradores de un culto concreto, o una

³⁸ Un estudio detallado, con transcripción de la inscripción se encuentra en B. M. MCLEAN, “The Agripinilla Inscription: Religious Associations and Early Christianity”, en: B. M. MCLEAN (ed.), *Origins and Method. Toward a New Understanding of Judaism and Christianity* (JSNTSup 86; Sheffield 1993) 239-270.

asociación creada al efecto, ofreciera sacrificios y honrara la memoria y las imágenes de ellos y sus hijos, a veces elevados al grado de héroes. Y para ello dejaban previsto una cantidad de dinero, así como una normativa.

- El culto de Serapis en Delos.

La historia cubre tres generaciones (280-200 a.C.). Un sacerdote egipcio llamado Apolonio había emigrado a Delos, un centro de comercio y territorio sagrado de Apolo. Apolonio se había llevado consigo una pequeña estatua de Serapis y la puso en una de las habitaciones de su casa para venerarla. El sacerdocio lo heredó su hijo, que tuvo tanto éxito entre los demás inmigrantes de Egipto que pronto la habitación resultó insuficiente para el culto. El nieto de Apolonio tuvo un sueño en el que el dios le reveló que ya no deseaba habitar allí sino en un templo más grande. El nieto compró un terreno y edificó un templo que, aunque era de las dimensiones de una habitación, tenía una cripta, un pozo y un patio con un pórtico de entrada, junto a dos habitaciones grandes probablemente utilizadas como comedores. Esto le supuso problemas legales, probablemente con las fuerzas conservadoras guardianas del dios Apolo. Se le acusó de no haber pedido permiso legal para ese culto (algo que no necesitaba en caso de ser un culto privado). Al final los tribunales no le castigaron y el sacerdote erigió una columna en el patio del templo narrando el conflicto y su solución y atribuyéndola a una intervención milagrosa de Serapis.

Se puede observar que el culto comenzó como algo privado, en el seno de una familia, para abrirse después a otras personas, y que los problemas comenzaron cuando comenzó a crecer y a ser conocido y evidente su carácter no familiar.

- El grupo de Dionisos de Filadelfia, Asia (s. I a.C.).

Una inscripción en Filadelfia (Asia Menor) muestra el estatuto de un culto privado (Klauck) o *collegium* doméstico (Harland, Kloppenborg) formado por divina sanción (R. S. Ascough). Dionisio con su familia había dado culto en su casa a la diosa Agidistis como diosa doméstica y protectora, lo que suponía la aceptación de un sistema tradicional en cuestiones morales. Pero sucedió un cambio modernizante que tuvo una consecuencia triple: Agidistis dejó paso a un panteón greco-helenístico más extenso con altares e imágenes a Zeus y Hera. Pero Agidistis permaneció en el fondo del culto de una forma nueva. La antigua tradición, más familiar, se desarrolló mediante un estatuto que tomó nuevos elementos de la ética médica relacionados fuerte-

mente con la familia y sus valores. Al mismo tiempo, Dionisos abrió su casa a gente que pensaba como él, probablemente procedentes del vecindario, y a la gente relacionada con su casa familiar. La razón de esta apertura es la aparición de Zeus en un sueño donde le dice que abra su casa (*oikia*) a varones y mujeres. A partir de entonces, la casa de Dionisio desarrolló en la ciudad de Filadelfia un centro de reunión y un lugar de apoyo a la gente que compartía sus ideas morales sobre la familia y el grupo familiar; quienes deseaban seguir esas normas y se juntaron en una asociación cúllica bajo la protección de las deidades apropiadas. La inscripción estaba puesta en la puerta y tenía que ser tocada al entrar. Debían hacer un juramento o promesa para entrar en el grupo, y quien no seguía el exigente código moral al que se había comprometido podía ser expulsado.

Los ejemplos anteriores muestran hasta qué punto la *oikos* fue importante para muchas asociaciones voluntarias y cómo estas dos instituciones podían estar relacionadas fundiendo en un continuo el ámbito doméstico y el público. Esta idea es corroborada también por la arqueología. Según L. M. White se adaptaron casas para uso comunal, y el cabeza de familia solía ser el líder, de lo cual se entiende que el liderazgo de esas asociaciones, sinagogas, etc estuviera influido por el grupo familiar y la institución de la benefacción; Se han encontrado inscripciones en las que se lee: "*collegium quod est in domo "N"*", una fórmula que también aparece en Pablo. Kloppenborg piensa que las iglesias paulinas pudieron comenzar como *collegia* domésticas.

b) Collegia por conexiones ocupacionales (synergasia, koinion, synodoi, homotechnon [Hch 18,3], syntechnia).

Están ampliamente atestadas tanto en griego como en latín. Algunas podían ser favorecidas y promovidas por el estado, otras sólo eran permitidas o ignoradas. Se pertenecía a ellas por profesión, pero, en algunas ocasiones, también por residencia, por lo cual a veces había en ellas personas de gremios diferentes que vivían en el barrio.

Parece que eran relativamente homogéneas en su composición, y que sus miembros, en general, provenían de un medio socio-económico similar; pero había diferencias de riquezas, e incluso de posición social, puesto que algunos podían haber adquirido esa mejora en el desarrollo de su actividad. Podía haber ciudadanos y no ciudadanos, libertos... gente con diversos grados de riqueza e influencia, siempre dentro de unos límites.

Por otra parte, había asociaciones profesionales con mejor consideración que otras, según el prestigio que merecía el oficio y la actividad que realizaban sus asociados. No era lo mismo un curtidor que un médico o un atleta.

Muchos atletas y actores lograban la ciudadanía en las ciudades por donde se desplazaban.

Se reunían en espacios (*scholae*) construidos o adaptados para ello. Podían ser adquisición común de la asociación profesional, alquilada, o bien una donación de algún patrón o patrona ricos, en cuyo caso una estatua o inscripción dejaría constancia del agradecimiento y honra por parte del grupo. Hay varios restos arqueológicos identificados como tales *scholae* en Ostia, en Delos y, aunque los restos en Asia Menor son menores, existe un ejemplo muy bien conservado en Pérgamo. Esta *schola* tenía una sala provista de asientos para reclinarse a comer a lo largo de las paredes de una habitación. El edificio contaba también con un patio o algún lugar amplio para reunión y, seguramente, para hacer tratos comerciales, así como unos pequeños habitáculos identificados como capillas en las que se daba culto a algún dios/a antes de comenzar las reuniones y celebraciones. Este último elemento no aparece en todos los casos. Parece que también se solía alquilar lugares para reunirse y, si el grupo no era grande o se congregaba sólo una parte del mismo, podían hacerlo en el local de alguno de ellos.

La presencia de mujeres es ambigua; algunas asociaciones eran sólo femeninas (*sociae mimae*), pero también hay testimonios de que algunas eran mixtas porque se constata la existencia de nombres de mujeres en las inscripciones; incluso hay inscripciones con el título "*mater collegii*". Hay quien dice que *pater/mater* eran similares a "*patronus/patrona*" (Liebenam), para otros sólo era un título honorífico (Waltzing); pero, en este caso, ¿cómo explicar las inscripciones en las que, como en el *collegium* de Esculapio e Higia, el *pater* y la *mater* son enumerados entre las personas que reciben distribuciones especiales los días de fiesta? Por eso para Kloppenborg, aunque es posible que los títulos de *pater/mater* funcionaran de forma diferente en las asociaciones profesionales y en las cúlticas, mientras no se descubran más evidencias parece ser que ellas fueron miembros y oficiales en las asociaciones profesionales.

Estos *collegia* profesionales no tenían una función de reivindicación laboral, sino un cometido social: relaciones, contactos, contratos, comidas... Solían ocuparse también de la sepultura de sus miembros. Algunas tenían incluso tumbas colectivas.

Las asociaciones profesionales estaban integradas en la *polis* y participaban de su vida ciudadana de formas diferentes. A veces hacían donaciones en beneficio de la *polis* (juegos, fiestas, estatuas..), incluso en algunas ocasiones participaban en las asambleas ciudadanas. Tenían puestos reservados en las instituciones (teatro, letrinas, baños...). Sus miembros lograban así atención y consideración por parte de los gobernantes que de otra forma,

y en solitario, difícilmente hubieran conseguido. Conseguían también mantener una relación con la élite en forma de patronazgo.

c) *Collegia* por relaciones de culto o Templo.

Todas las asociaciones daban culto y sacrificaban a alguna divinidad. Este tipo de *collegia* eran aquellos cuyos miembros provenían de estructuras sociales conectadas con un culto específico o un santuario, y cuya identidad grupal venía de la devoción a una o varias deidades. Eran los más inclusivos en cuanto a género, según las inscripciones, aunque algunos estaban restringidos por género, etnia .. La asociación de Zeus en Filadelfia describe a sus miembros con la fórmula "hombres y mujeres, libres y esclavos (*oiketai*)". Son grupos no oficiales, de personas "laicas", pero que podían reunirse dentro de un santuario y, a veces, participar como grupo en las actividades de un culto más amplio conectado con la *polis*.

En Asia Menor había devotos de Apolo, Isis, Afrodita, Zeus, Asclepios, Cibeles, Artemis, de los emperadores como dioses (*Sebastoi*), de los héroes, del dios de los judíos (incluyendo los cristianos).

La composición de sus miembros no es segura. Por algunas inscripciones del culto a Men (un dios frigio, asociado con la luna), sabemos que eran personas libres, campesinos con diferentes ocupaciones, pero también algunos pocos esclavos. Había mujeres, aunque en algunos grupos sólo había varones.

Hubo también asociaciones de iniciados (*mystai*) en los "misterios" (*mysteria, orgia, teleté*) dedicados a Isis, Cibeles, Serapis, Deméter, Dionisos... Eran una forma de honrar a los dioses respetada que conllevaban prácticas como sacrificios, comidas comunales, representación de los mitos de los dioses, procesiones sagradas, himnos. Para pertenecer a ellos había que seguir un proceso de iniciación. Es curioso que a principios del s. II d.C. un grupo de iniciados, compuesto de varones y mujeres, líderes y miembros, se llamaran "casa sagrada" (*Oikos*), y dos varones fueran llamados "appas" (padre) y *hypotrophos* (cuidador) de Dionisio.

En los cultos a Dionisos también había niños, debido a las especiales características del dios, y también diversidad de estatus socioeconómico en su composición. Podían tener patronos que proveían o mejoraban sus lugares de reunión.

Lo mismo pasaba en el caso de las asociaciones dedicadas al dios de los judíos en Asia Menor. Su composición social variaba de una ciudad a otra, incluso de una sinagoga a otra en la misma localidad. Harland alude a la posibilidad de que personas no judías (gentiles) formaran asociaciones para dar culto al dios de los judíos, y que fueran mayoría en esas asociaciones.

Por ejemplo, los adoradores de *Sabbastistai*, que él piensa podría ser la denominación del Dios de los judíos, y que aparece en una inscripción en Elaiussa (Cilicia), donde está inscrito un decreto de esta asociación, y donde parece aludirse a las prácticas del *shabat*. En su estatuto aparece la norma de no permitir entrar extranjeros el día en el que se reunía el grupo. Otros piensan que era una deidad pagana.

Harland introduce aquí lo que él llama 'congregaciones cristianas', dedicadas al Dios judío, algunas de ellas compuestas de gentiles casi exclusivamente (1P 1,14-19; 4,3-4; Ef 2,11-12). Piensa que sus miembros cubrían un espectro social más amplio de lo que a veces se ha admitido. En esto está de acuerdo con Meeks y Malherbe.

d) *Collegia* por conexiones étnicas o geográficas.

Eran muy importantes para los inmigrantes llegados a una ciudad. A veces comprendían gentes de diferentes oficios y de diferentes estatus socio-económicos (exceptuando a la élite), aunque a veces el estatus de extranjero era relativo (p. ej., los judíos que llevaban muchas generaciones en el lugar). Podían estar compuestos de personas heterogéneas en profesión, estatus... Servían como medio de inclusión cuando un extranjero llegaba a una ciudad desconocida. A veces se denominaban *symplois*, e incluso podían llamarse la *oikos* de un grupo determinado, como sucede con la "*oikos* de los alejandrinos en Tracia...". Estos grupos solían tener un dios de su lugar de origen al que daban culto.

En Roma había muchas de ellas. Es interesante para ello el estudio de La Piana sobre los grupos extranjeros en Roma (1927). Algunos podían mantener relaciones con sus países de origen y con ciertas instituciones en ellos.

e) *Collegia* por conexiones de vecindad.

Se daban entre vecinos de una calle, distrito... A veces coincidía con lo ocupacional. Tenían objetivos sociales y religiosos comparables al de otras asociaciones. Se identificaban por su localización: p. ej., "los de la calle Pasperitas". Eran mixtos por ocupación y por género. A veces se concebían como una hermandad (*phratoron*) y hacían ofrendas a un dios. Incluso algún vecino podía dejar una cantidad de dinero para un banquete anual si se comprometían a poner flores o a rezar ante la tumba de un marido o mujer una vez al año.

f) Escuelas filosóficas.

Es otro tipo de asociación voluntaria que merece la pena destacar. Son interesantes: el trabajo de R.A. Culpepper³⁹ —a pesar de sus años, que dedica 8 capítulos de 12 a las diferentes escuelas filosóficas greco-helenísticas y rabinicas—, el libro de Nock⁴⁰, el de R. Wilkens (London 1972)⁴¹ y, en el libro de Kloppenborg / Wilson, el capítulo de S. Manson⁴².

Ya en el s. II a.C. se les llamaba "sucesiones /sucesores" (*dradochai*), porque cada escuela pretendía que cada una había transmitido (*paradidomi /tradere*) sus preceptos originales, desde su fundador, de un líder (*scholar-ches*) a otro. Los fundadores eran reverenciados, e incluso alguno deificado, circulando historias sobre su nacimiento y hechos milagrosos (Bickerman).

Tenían una preocupación por la ética práctica que se refleja en sus apelativos (*agogé, hodos, askesis, disciplina, bios*). Es decir, que se entendían más desde las acciones que desde las creencias. Unirse a una escuela filosófica no era algo abstracto o una actividad más. A menudo suponía una "conversión", una ruptura con la forma de vida previa, y por lo tanto suponía una resolución de adoptar un nuevo camino. Aceptar una filosofía se denominaba *epistrophé, conversio, metanoia*. Para Nock la escuela filosófica pedía una conversión y un compromiso total que no pedía un culto (donde se podía participar en cultos a diferentes dioses). Pero a fines del s. I, esa diferencia entre culto y filosofía se atenúa porque crece el carácter religioso de las escuelas filosóficas (R. Wilken, 1972).

A pesar de las diferencias que había entre ellas y entre sus prescripciones, había un consenso amplio en el hecho de que todas ellas ayudaban a inculcar valores como piedad hacia los dioses (*eusebeia, pietas*), la justicia (*dikaia, dikaiosyne, iustitia*), o la filantropía hacia la humanidad, objetivos que a veces parecían chocar entre sí.

Lo que definía la práctica filosófica era: simplicidad de vida, tranquilidad de mente en toda circunstancia, desdén por los valores comunes, las opiniones o los deseos sensuales, desprecio por las convenciones sociales y el estatus —de palabra o de obra—, y ausencia de temor ante la muerte. Su estatus legal era difícil debido a los valores conservadores de la aristocracia.

³⁹ R. A. CULPEPPER, *The Johannine School* (SBLDS 26; 1975).

⁴⁰ NOCK, *Conversion* (Oxford 1930).

⁴¹ WILKENS, "Collegia, Philosophical Schools".

⁴² S. MANSON, "Philosophia: Graeco-Roman, Judeans and Christian", en: KLOPPENBORG-WILSON, *Voluntary Associations*.

Se le admitía siempre que no pidiera un compromiso o que su crítica social no fuera fuerte, pues en ese caso se le denominaba "fanatismo". No obstante, las escuelas filosóficas mantuvieron un estatus durante el principado antiguo, a la vez que conservaron su potencial de subversión.

Otra diferencia entre los *collegia* y las escuelas era su tamaño y su extensión, más pequeño y normalmente de ámbito local en el caso de los primeros. Las escuelas tenían seguidores en cualquier región del Imperio y sus miembros eran entrenados en las mismas tradiciones, lo que les daba un cierto carácter universal. Las escuelas podían tomar la forma de *collegia* locales, donde, a veces, los alumnos vivían con los maestros cuando estaban estudiando, llegando a formar así una asociación voluntaria (ej. los pitagóricos). Las escuelas confeccionaban lecturas para atraer posibles conversos a la filosofía (*logoi protreptikoi*), donde mezclaban la persuasión, la disuasión y una llamada personal a aceptar la exhortación.

El judaísmo fue visto por algunos autores como una filosofía, y algunos de los suyos lo presentaron así. En cuanto al cristianismo, 1 Ts 2,3-12 habla de las acusaciones que se le hacen a Pablo, que son las que se les hacían a los filósofos (cínicos itinerantes), aunque Pablo nunca se explica así mismo desde ahí. Algo diferente, en el s. II, Galeno examina al cristianismo desde esa perspectiva, y también algunos cristianos lo presentan así (Justino; *Epist. A Diogneto*; Clemente de Alejandría, que escribe un *Protreptikos* llamando a la conversión).

En las Pastorales se habla de la enseñanza que debe ser guardada (1 Tm 1,10) cuyo fin es la *eusebeia*. En Lc/Hch los hechos y dichos de Jesús ya han llegado a ser *paradosis* que debe ser preservada.

4. Género

No hay demasiadas inscripciones en las que se atestigüe la existencia de muchas mujeres en asociaciones profesionales, pero sí en las de tipo religioso/ cultural⁴³. En ellas las mujeres eran miembros pero también jugaban un rol activo, a menudo como líderes (Kloppenborg). Hay inscripciones sobre ello que demuestran su participación en los ritos. Un ejemplo importante se halla en una asociación de los misterios de Andania donde las mujeres están en todos los niveles de la asociación: iniciadas, supervisoras de las ceremonias, sacerdotisas, vírgenes, y mujer del patrón que comparte con él los honores.

⁴³ Un artículo que estudia concretamente el papel de las mujeres en los *collegia*, C. F. WHELAN, "The Role of Phoebe in Early Church": *JNST* 49 (1993) 67-85.

Otra inscripción de Thera alude a hombres y mujeres que han sacrificado a los dioses en beneficio de su sacerdotisa.

En otras asociaciones parece claro que las mujeres pertenecían a ellas con independencia de sus maridos: alguna lista de Salamina del s. III a.C. enumera tres mujeres y 25 varones; y otra de Atenas de la misma época enumera 9 mujeres de 23 miembros (se duda si en este caso son todas mujeres). En otras listas de asociaciones mayores las mujeres mencionadas son más, incluso llegan al 27 % en una de ellas. Muchos ejemplos más, aportados por Ascough, testimonian su participación junto con los varones. También había asociaciones exclusivas de mujeres.

Hay una inscripción que habla de una asociación dedicada al culto de Serapis, en Opus, fundada por un varón pero establecida en la casa de una mujer con la administración de los misterios, recayendo las iniciaciones en una sucesión de mujeres (Tesalónica s. I).

Las mujeres están presentes en menor proporción y, en general, con rangos menores que los varones, pero también ellas encontraban en estas asociaciones la forma participar en la vida colectiva.

5. Organización: ¿jerarquía o igualitarismo?

Normalmente los *collegia* seguían el modelo de la sociedad: ciudad, ejército. Algunos *collegia* se dividían en *centuriae*, *decuriae* (perdido el significado numérico). Otros tenían un liderazgo más diferenciado: *magistri* o *quinquennales*, en la posición más alta; *mater/pater collegii*, *curator*, *honoratus*, *immunis*, *quaestor*, *sacerdos*, *scriba* en las comunes. Los patrones, aunque estaban a la cabeza de las listas oficiales, posiblemente sólo lo estaban de forma honoraria.

En las asociaciones griegas el liderazgo, aunque menor en número, fue más variado, como lo demuestran los nombres hallados: Para las asociaciones cálticas: *hiereus*, *archieus*, *archimystes*, *archithiasites* (o *thias arches*). En un sentido más general, el presidente de una asociación podía ser: *archisynagogos*, *epimeletés*, *prostates* (o *epistatés*). A veces *prostatés* se encuentra en el sentido del *patronus* latino, pero a menudo es un oficial del mismo *collegium*, sobre todo en Egipto. Otros títulos hallados son: *pater*, *mater*, *presbys*, *tamias*, *grammateus*, *hyperetés*, *diakonos*.

En cuanto a la igualdad y a la jerarquía dentro de ellas, Ascough piensa que en muchas existían ambas. La jerarquía se establecía entre el fundador y los oficiales y el resto de los miembros (se notaba en la porción de carne y comida que recibían los oficiales en los banquetes). Entre los miembros se encontraba un espectro más amplio de la sociedad: varones y mujeres, ricos

y pobres, amos y esclavos, ciudadanos y no-ciudadanos. Las asociaciones gremiales solían ser más homogéneas que otras. A pesar de la jerarquía que reflejaban en sus ordenanzas, las asociaciones se presentaban como igualitarias. Según Ascough también las comunidades cristianas mostraban igualdad y jerarquía a la vez. Kloppenborg examina 1 Co 6,1-11 y dice que la alerta contra el llevarse unos a otros a la corte judicial alude a algo que pasaba en las asociaciones y demuestra que las comunidades cristianas no eran tan igualitarias como a veces pretendían. Para este autor no se debe exagerar la mezcla de estatus en todas las asociaciones, incluidas las paulinas.

Los que llevaban su asunto a la corte eran personas de un cierto estatus con la pretensión de mostrarlo en público. Una inscripción de cierta asociación egipcia previene contra el hecho de presentar una queja ante las autoridades antes de presentarlo ante los miembros del grupo (s. II a.C.). Parece por tanto que la presencia de la élite en una asociación aportaba beneficios pero también tensiones, como sucede en Corintio. Otras asociaciones estaban compuestas solamente de gente de la no-élite.

6. Asociaciones voluntarias, asambleas cristianas y sinagogas judías

P. Richardson⁴⁴ mantiene la tesis de que, en la diáspora, las sinagogas funcionaban y eran percibidas, como *collegia* (aunque hay un arco amplio de términos para describirlas); propone que la evidencia más temprana de una sinagoga se da en el Mediterráneo (Egipto, Delos, Egina, Ostia) y no en Babilonia o Mesopotamia; que esta coincidencia sugiere que las sinagogas comenzaron como *collegia* en una situación de diáspora; que cuando llegaron a Palestina continuaron mostrando signos de ser *collegia*, aunque esa terminología ya no era apropiada; y que sólo gradualmente tomaron una serie de características (especialmente en Palestina) que derivaban de la pérdida del Templo.

B. Hudson McLean⁴⁵ hace un análisis de varios restos arqueológicos en Delos (varias asociaciones, 1 sinagoga [?], 2 iglesias), y concluye que la analogía en las formas arquitectónicas de las iglesias y las asociaciones con

⁴⁴ P. RICHARDSON, "Early Synagogues as *collegia* in the Diaspora and Palestine", en: KLOPPENBORG-WILSON, *Voluntary Associations in Graeco-Roman World*, 90-109.

⁴⁵ B. HUDSON MCLEAN, "Voluntary Associations and Churches in Delos", en: KLOPPENBORG-WILSON, *Voluntary Associations*, 186-225.

sus cultos internos es un elocuente testimonio de la existencia de una analogía en la actividad corporativa de estos grupos.

Se han hecho unos hallazgos arqueológicos muy interesantes que muestran espacios de vivienda con un gran patio, salas grandes de reunión y triclinios, y que se interpretan como lugares de reunión de diversas asociaciones voluntarias (Harland, Hudson McLean, Richardson) Algunas de ellas muestran la existencia, adyacente al lugar de reunión, de un pequeño espacio sagrado/templo para una estatua del dios/a o el altar del sacrificio u ofrenda de incienso. Parece, por los restos y las inscripciones, que algunos de estos lugares de reunión de asociaciones tenían lugares de culto dentro del edificio, mientras otros no los tenían y remitían a sus miembros a otros lugares de culto fuera de allí, en lugares próximos o lejanos; en este último caso estaría lo que se interpreta como una sinagoga samaritana (B. H. McLean).

En el s. III d.C. se establecieron en Delos grupos cristianos, o al menos de ese momento datan las iglesias encontradas allí. McLean hace uso del tipo de edificios de asociaciones (*koinon*) y la relación espacio-función para explicar los edificios cristianos que en algún caso se construyeron sobre casas anteriores, así como su organización y su culto. Un ejemplo es la iglesia de Fourni, construida sobre una casa romana anterior, en la que el peristilo se utilizó como atrio, el triclinio se dividió en dos para pasar a ser nártex y cancela, y el ábside se hizo en lo que antes era un ninfeo. Otro ejemplo es la basílica de St. Kyricos, de principios del s.V. El autor deduce que el énfasis creciente sobre el culto en las iglesias cristianas pudo acelerarse por dos factores: 1.- la idea de sacrificio y espacios sagrados estaba tan profundamente introducido en la cultura greco-romana en la que los cristianos gentiles habían crecido y habían sido socializados que les era imposible concebir que esto no formara parte de su experiencia asociativa religiosa; 2.- el que las congregaciones cristianas no tuvieran funcionarios cúlticos claramente definidos tuvo que ser una sutil presión en la "competición" ideológica con otras asociaciones voluntarias que sí tenían los suyos. La eucaristía pudo entenderse, cada vez más, como una comida cúltica y la arquitectura de la iglesia se adaptó para incluir un espacio cúltico, al estilo de los lugares de reunión de muchas asociaciones cúlticas.

7. *¿Características distintivas de las sinagogas judías e iglesias cristianas?*

Un aspecto muy importante en el estudio de las asociaciones voluntarias para el cristianismo primitivo es la cuestión de la diferencia o semejanza en-

tre aquellas y las iglesias cristianas. Una de las posiciones más comunes, quizá sin examinar de nuevo y detenidamente las evidencias, ha sido presentar a las sinagogas y a las iglesias cristianas como grupos que se diferenciaban del resto de los grupos de su entorno por una serie de aspectos que ahora son discutidos.

W. O. McCredy⁴⁶ es un ejemplo de esa posición más habitual. Subraya las diferencias entre las iglesias y las asociaciones voluntarias, y enumera cuatro características que las iglesias tendrían y las asociaciones voluntarias no: estatus social multidimensional y subrayado de la igualdad entre sus miembros; grado de intimidad entre sus seguidores; estructura familiar; tomar parte de actividades educativas. Sin embargo, autores como Harland y otros de los ya mencionados son más críticos con esta posición, y piensan que la situación era más compleja; y defienden que los contemporáneos, y los mismos cristianos, debían verse a sí mismos como una asociación voluntaria, aunque con sus peculiaridades, como otras también tenían las suyas.

a.- *El lenguaje de afección familiar.* Harland se opone a Meeks, que opina que el lenguaje afectivo y familiar era raro en las asociaciones (su uso en las comunidades paulinas estaría aludiendo a su carácter sectario). Harland alude a inscripciones que utilizan los términos madre/padre/hermanos para designar y dirigirse a los miembros de una asociación. Aparece en cartas de unos a otros. También aparece la denominación "amigos" (*filoi*). En su artículo "Familial Dimensions of Group Identity: "Brothers (*adelphoi*) in Associations of the Greek East" aporta una gran cantidad de evidencias halladas en inscripciones procedentes de Asia Menor, Grecia, Macedonia, Danubio, Bósforo, Egipto... durante un periodo de tiempo que va desde antes de Pablo hasta después de él. Deduce de su estudio que el uso metafórico del lenguaje familiar entre los miembros de las asociaciones era más habitual de lo que se ha pensado⁴⁷, y que el término "hermano" era la manera de expresar relaciones sociales muy cercanas entre amigos en las asociaciones.

b.- Se discute si las asociaciones voluntarias tenían *conexiones extra-locales* o se limitaban a una localidad. Se ha propuesto que esta sería una característica propia y diferenciadora de las sinagogas e iglesias. Harland,

⁴⁶ W. O. MCCREDY, en "Ekklesia and Voluntary Associations", en: KLOPPENBORG-WILSON, *Voluntary Association*, 59-73.

⁴⁷ Por ejemplo, Kloppenborg, en su artículo ya citado "Edwin Hatch, Churches and Collegia", mantiene que, aunque *adelphos*, se utilizaba, de forma esporádica, en algunos cultos como el de Mitra y en otras asociaciones, no se hacía extensible a los esclavos como sucedía en el caso de las comunidades paulinas (ej. Carta a Filemón).

Kloppenborg, Ascough piensan que, al contrario de lo que se decía, sí solía haber estas conexiones extra-locales entre asociaciones y jugaban un rol importante. Y hay evidencias que hablan de estas conexiones en el caso de asociaciones por origen étnico o geográfico, y también profesional. Asociaciones atléticas, de actores, alguna de origen étnico... han dejado evidencias de estas relaciones con otras asociaciones hermanas en diferentes lugares del Imperio. Harland (2005) propone un ejemplo interesante. Se trata de una inscripción que proviene de Éfeso y habla de una asociación profesional de atletas en Roma y es denominada "sagrada asociación atlética itinerante y universal (*oikoumenê synodos*) que estaba dedicada a Heracles. Tenía una larga historia. Situada originariamente en Éfeso, y con ramas locales en otros lugares más al este, sus cabecillas se movieron a Roma en el s.II. Los miembros de esta asociación usaban un lenguaje familiar entre sus miembros (nuestro hermano, nuestro padre...).

c.- En cuanto a las *exigencias éticas*, hay asociaciones cuyos estatutos las mencionan entre sus requisitos para participar en las actividades rituales. Harland (2003:70) pone como ejemplo la asociación que se reunía en la casa de Dionisio en Filadelfia. En ese caso los miembros estaban obligados a no mentirse unos a otros, a no causar abortos o no usar prácticas contraceptivas, y establecían también lo que se consideraban relaciones sexuales apropiadas, así como el amor a los dioses.

8. *Función de los collegia: actividades sociales, religiosas y funerarias*

Una de las funciones importantes de las asociaciones era que, en ellas, sus miembros accedían a un lugar social, ya que el *cursus honorum* era imposible para ellos en la vida ciudadana. De esa forma, podían gozar de un estatus adscrito, participar en banquetes, relacionarse, compartir información... Era una forma de relacionarse.

Pero también cumplían una función de mediación y conexión con la élite. Por una parte, los asociados lograban una atención y consideración por parte de la clase gobernante que no hubieran logrado de forma individual, y por otra participaban, por su medio, en la vida ciudadana: benefacciones, instituciones... Era también una forma de mediar en las relaciones entre la no-élite y la pequeña élite aristocrática de las ciudades.

También tenían, todas ellas, alguna función cultural. El culto y el sacrificio a un dios/a al comienzo de sus reuniones solía ser lo normal. Esto queda reflejado en algunas estructuras arquitectónicas. Como ya se ha dicho, parecen atestiguarlo los hallazgos arqueológicos que muestran lugares con un gran patio, salas de reunión y triclinios, algunas de ellas con un pequeño

templo para el altar del sacrificio u ofrenda de incienso (Harland, Hudson McLean, Richardson).

En la mayoría de estas asociaciones parece que *se asumía el sepelio y sepultura de sus miembros*, lo que era considerado y valorado como algo muy importante. Ningún *collegium* se identificaba así mismo como *collegium tenuiorum* o *funeraticia*, sino por el nombre de los dioses que invocaba o por sus patronos, por eso pocos autores reconocen este tipo de asociación como un subtipo de asociación religiosa. Aunque a veces se ha querido distinguirlos por sus nombres (*collegia familiae publicae*, *collegia domestica*, *collegia iuvenun*) o los de sus miembros (*cultores*) o el uso de términos como *salutare*, Kloppenborg sugiere que los *collegia tenuiorum* no existían como tal, aunque muchas asociaciones se ocupaban del sepelio y sepultura de sus miembros (algunas tenían tumbas colectivas que pagaban ellos o un patrón).

Solamente con Adriano habría entrado en el ámbito de la ley romana la idea de un *collegium* establecido únicamente para dedicarse al sepelio de sus miembros; pero, incluso entonces, parece haber sido una ficción legal utilizada por *collegia* con el fin de que se les permitiera existir, como parece evidente en la inscripción de *Lavinium*, donde la mayor parte del texto se refiere a los banquetes. Estas asociaciones dedicadas solamente a procurar una sepultura digna a sus miembros no existían —no están atestadas de ninguna forma— en griego.

Pero, a pesar de que no existían asociaciones dedicadas exclusivamente a ello, los *collegia* sí tenían actividades funerarias: fiestas funerarias y banquetes en memoria de los difuntos, así como otras prácticas relacionadas con la sepultura —suministrar una sepultura (a veces tenían una sepultura colectiva), recaudar dinero para sufragar los gastos del sepelio y los rituales, epitafios que dejan constancia de que él o ella pertenecían a la asociación que les recuerda y honra así—. Incluso algunas personas dejaban donaciones a una asociación para que se ocupara de ciertos actos en relación a la sepultura, su guarda y cuidado, o el recuerdo anual de los muertos enterrados en ellas.

9. *El aspecto legal de las asociaciones voluntarias*

Hay más evidencias (inscripciones) para Roma y Ostia que para el este u oeste del Imperio, donde son escasas.

La ley más antigua que se conoce está en la Tabla VIII de las 12 Tablas: "Los miembros de una cofradía (asociación) tendrán el poder de darse las reglas que deseen, siempre que no perjudique parte alguna de la Ley pública". Por tanto los *collegia* estaban bajo la ley privada, aunque algunas corpo-

raciones estatales (reconocidas de utilidad pública) lo estaban bajo la ley pública y tenían la consideración de persona jurídica.

Julio César (49-44 a.C.) hizo algunas leyes que tenían relación con las asociaciones como *Lex Julia*. Adriano (117-138 d.C.) mandó al jurista africano Silvano Juliano reunir y codificar todos los edictos anteriores. Después Justiniano (527-565 d.C.) hace una recopilación de todas las leyes sobre el tema (527-565 d.C.), que también contenía la obra de Gallo sobre las asociaciones compuesta bajo Trajano y Adriano.

Los autores discrepan sobre la importancia de los edictos prohibiendo y deshaciendo las asociaciones de diferentes emperadores (el Senado en el 64 a.C., Craso, Julio César, Augusto, Tiberio, Claudio, Nerón, Trajano, Adriano). En algunos casos se permitía la existencia de las asociaciones "venerables" (antiguas), entre ellas, las sinagogas judías. En otros casos parece que los edictos abolicionistas no tenían mucho efecto o no duraban demasiado.

W. Cotter⁴⁸, piensa que la premisa que articulaba la resistencia romana (imperial y senatorial) a la formación de asociaciones voluntarias era la idea de que cuando los hombres se asocian para un fin común, sea el nombre que se les de, acaban siendo una asociación política. Quizá la causa fuera el recuerdo y la experiencia del uso de ciertas asociaciones para fines partidistas políticos por parte de algunos senadores (patrones). Esta idea se ve claramente expresada en la contestación de Trajano a Plinio cuando este le pide permiso para constituir una asociación de bomberos. Harland piensa en este caso que Bitinia era un caso particular por su situación política en ese momento, y porque la rivalidad entre ciudades y entre facciones políticas era muy alta y la organización económica deficiente. Cotter opina que la abolición era un derecho de las autoridades romanas pero no parece que se aplicara de forma uniforme. Cita este contexto como horizonte de comprensión de Q10,3-12.

Harland, por su parte, cree que la opinión que se posiciona por la actitud represora de las autoridades se basa en el uso exclusivo de fuentes legales y literarias y deja de lado las inscripciones, dando como resultado una visión excesivamente negativa y restrictiva (tanto en el caso de las asociaciones en general como en el caso de las sinagogas e iglesias). Él piensa que la intervención de las autoridades romanas, así como los levantamientos de las asociaciones, fueron intermitentes, que tenían que ver con particularidades

⁴⁸ W. COTTER, "The Collegia and Roman Law: State Restrictions on Voluntary Associations, 64 BCE-200 CE", en: KLOPPENBORG-WILSON, *Voluntary Associations*, 74-89.

de tiempo y lugar, y que como tales los trataron las autoridades romanas. Es raro que hubiera intervenciones represivas en una provincia pacificada. Por otro lado, el autor dice que una cosa eran los edictos del Emperador y otra el gobierno de los administradores senatoriales o ecuestres que tenían una gran cantidad de población que administrar en todo el Imperio.

Lo que parece seguro es que, en el s. I, las sinagogas, aunque eran vistas como *collegia* por las autoridades romanas, gozaron de un estatus especial debido a que se les consideraba "antiguas", y esto era una garantía para aquellos que estaban en el poder, como era el caso de Julio César, que la declaró *religio licita* y, posteriormente, también el de Augusto.



II. RECENSIONES

J.-N. ALETTI—M. GILBERT—J.-L. SKA—S. DE VULPILLIÈRES, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*. Le mots, les approches, les auteurs (Paris, Les éditions du Cerf, 2005) 160 pp. ISBN 2-204-07380-6

La presente obra se dirige ante todo a estudiantes que abordan los estudios bíblicos o a personas interesadas en profundizar su conocimiento de la Biblia, ofreciendo breves definiciones de los términos específicos utilizados en la exégesis.

El libro se estructura en cuatro partes, más un anejo final. La primera parte de esta obra, compuesta por el P. Maurice Gilbert, es una presentación estructurada de los libros de la Biblia y del canon de las Escrituras. Se abordan temas como la transmisión de los libros bíblicos, el canon, las lenguas empleadas, las versiones, los manuscritos o la literatura judía y cristiana no canónica. La segunda parte, realizada por el P. Jean-Louis Ska, está dedicada al estudio diacrónico de la Biblia, y adopta la forma de diccionario (se presentan por orden alfabético términos importantes en este tipo de acercamiento al texto bíblico).

La tercera parte ha sido redactada por el P. Jean-Nöel Aletti y está dedicada al acercamiento sincrónico. Se divide en cinco secciones. Las tres primeras no adoptan la forma de diccionario, sino que siguen un orden temático en la exposición, explicando los elementos fundamentales del análisis narrativo, retórico y epistolar. Las dos últimas secciones presentan un vocabulario, en orden alfabético, de términos utilizados en la exégesis de los textos paulinos y en la exégesis judía y cristiana. La cuarta parte de la obra, compuesta por Sylvie de Vulpillières, contiene, en primer lugar, un vocabulario general por orden alfabético con diversos términos que no han aparecido antes. Junto a esto se ofrece un elenco con traducción de términos ingleses, alemanes, hebreos y griegos. Por último, un anejo final ofrece: breves reseñas biográficas de los grandes personajes de la exégesis; abreviaturas de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento en francés, inglés y alemán; abreviaturas más frecuentes de ciertos libros, colecciones y revistas; alguna otra obra sobre vocabulario exegético.

Como se ve se trata de una obra bastante completa y práctica. En la parte primera se ha conseguido ofrecer, en un breve espacio, un resumen preciso de diversos temas de introducción general al estudio de la Escritura. La parte segunda, si bien prescinde de una organización temática, resulta sin embargo muy práctica, porque da definiciones específicas de una gran cantidad de términos. El título puede quizás ser algo engañoso, ya que aunque se llame "acercamiento diacrónico o histórico-crítico" se incluyen términos como "canonical criticism", "deutérose" o "nouvelle critique", entre otros, que corresponden más bien a un tipo de acercamiento sincrónico.

En la tercera parte se adoptan, como hemos notado, dos tipos de estructuración (una temática y otra alfabética, con definiciones de términos). Las secciones temáticas contienen un buen resumen sistemático de los acercamientos que presentan (análisis narrativo, retórico y epistolar). En realidad, esta tercera parte corresponde solo parcialmente con el título de la sección ("acercamientos sincrónicos"), ya que se abordan solo ciertas modalidades del estudio sincrónico de la Escritura dejando sin tratar otro tipo de acercamientos (como el semiótico o el figurativo). La cuarta parte de esta obra ofrece un interesante resumen de vocabulario relacionado con el mundo de la exégesis. Se trata más bien de una especie de cajón de sastre, en el que algunos términos (como "inspiration" o "inerrance") encajarían directamente en la primera parte, y otros podrían integrarse bien en la segunda o en la tercera (el término "mot-crochet", por ejemplo, habría tenido su lugar quizás en la parte tercera).

En fin, estamos ante una obra recomendable, práctica y útil tanto para estudiantes como para personas interesadas en mejorar su formación bíblica. El tamaño reducido ha obligado a tomar decisiones en la presentación de los temas que, normalmente, han sido bastante acertadas. Agradecemos, pues, a los editores y autores el trabajo y el esfuerzo sintético demostrado y esperamos poder disponer pronto de una traducción castellana de este breve diccionario.

CARLOS GRANADOS

M. MORGEN, *Les épîtres de Jean* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 19; Paris, Cerf, 2005) 264 pp. ISBN 2-204-07643-0

Dentro de la colección de comentarios bíblicos de Cerf nos llega esta obra dedicada a las cartas de Juan. Su autora, Michèle Morgen, especialista en los escritos joánicos, es profesora de exégesis de Nuevo Testamento y directora de la "École doctorale de théologie et de sciences religieuses" de la Universidad Marc-Bloch (Estrasburgo).

Cosa frecuente en las obras dedicadas a las epístolas joánicas, el tratamiento de la primera supera ampliamente —como es natural, dada su extensión— al de las otras dos; no sólo en el comentario (en el caso que nos ocupa: 166 páginas para 1 Jn, frente a 18 y 17 de 2 y 3 Jn) sino también en el capítulo introductorio, donde hay algunos párrafos dedicados en exclusiva a la primera carta.

Tras una lista de abreviaturas (9-12) encontramos la bibliografía general (13-19), dividida en "Comentarios a las epístolas joánicas", "Estudios sobre las epístolas joánicas y sobre el joanismo en general" y "Otros estudios". A continuación viene la "Introducción" (20-44), sobre la que nos detendremos más adelante. Sigue el comentario a las tres epístolas (45-245); el de la primera se atiene a la división estructural propuesta en la Introducción. Para la explicación del texto la autora procede siempre en cuatro fases: traducción de cada perícopa, bibliografía específica de esa perícopa (con lo que se completa la bibliografía general inicial), interpretación y notas (de orden predominantemente filológico). La visión que con todo ello ofrece del texto comentado no

pueda ser más completa. La obra se cierra con un índice de autores modernos (247-250), otro de citas bíblicas y de literatura antigua (AT, NT, Pseudepígrafos del AT, Qumrán, Filón, Literatura rabinica, Literatura griega y latina, Literatura cristiana antigua: 251-260) y un índice temático (261-262), a los que sigue el índice de materias (263-264).

El capítulo introductorio contiene diez epígrafes dedicados a: género literario, autor, modo de composición y de escritura, relaciones entre 1 Jn y Jn, ocasión y finalidad de las epístolas, fuentes, estructura de 1 Jn, la transmisión del texto, testimonios patristicos y canonicidad, y la visión teológica de las epístolas joánicas. Nos detenemos brevemente en algunos de estos puntos. En cuanto al género literario, Morgen distingue entre una epístola (1 Jn) y dos cartas (2-3 Jn), si bien por comodidad se refiere al conjunto como "epístolas joánicas" (22). En lo referente al autor, considera como tal a la "escuela joánica" (23). "Las tres epístolas y el cuarto evangelio no han sido compuestos por un mismo individuo, sino por 'autores' que pertenecían a un mismo círculo joánico" (24). Con ello ya adelanta su opinión acerca de la relación entre 1 Jn y Jn; para la mayoría de los estudiosos, "la primera epístola de Juan se comprende en referencia al cuarto evangelio que la precede" (27). Pero Morgen, sin oponerse a ello, considera ante todo 1 Jn en sí misma, como una exposición teológica destinada a comentar el dato joánico fundador: el testimonio original de un discípulo (28).

En cuanto a las fuentes de 1 Jn, la autora enfoca la cuestión desde una perspectiva diversa a la de otros autores. Los enunciados aparentemente contradictorios forman parte de una estrategia interpretativa; los textos "paralelos" responden a una finalidad didáctica. "El análisis de las diferentes perícopas mostrará cómo el autor joánico procede a modo de comentario exegético; si retoma enunciados para volverlos a decir de manera diferente, en paralelo, en antítesis o en modo de inclusión, es porque emplea procedimientos de escritura que apuntan a un género literario de exposición, de comentario y de explicación... El procedimiento de reescritura así detectado marca el desarrollo de una progresión paulatina de la exposición; no se trata por tanto ni de la utilización de una fuente ni de la intervención de otro redactor, sino de la didáctica puesta en práctica a lo largo de todo un escrito (32).

La estructura de 1 Jn propuesta por Morgen es también original; se articula en torno al verbo "permanecer" (24 veces entre 2,6 y 4,16). Distingue, tras el Prólogo (1,1-4) y el Anuncio (1,5), una primera parte: "Conocerlo y permanecer en él" (1,6-2,29); segunda parte: "Permanecer en él y tener la vida, por el amor" (3,1-4,6); tercera parte: "Permanecer en el amor de Dios" (4,7-5,12); tras ella viene el epílogo: "La acogida de la vida eterna" (5,13-21). Tres temas principales recorren la carta; merece la pena reproducir la explicación de la autora: "Como por ondulaciones, la epístola está atravesada por el tema de la luz, del amor y de la vida. Los tres términos no están escogidos al azar; pues organizan la epístola. Los dos anuncios "Dios es luz" (1,5) y "Dios es amor" (4,16) parecen ser los temas mayores de la exposición. El tema de la luz es empleado en 1,5-2,11; el tema del amor se extiende sobre el conjunto del capítulo 4, donde se despliega al término de la demostración, aunque ya ha sido abordado previamente. Dicho de otra forma: los dos enunciados sobre la luz y sobre el amor (1,5 y 4,16) no delimitan —hablando estrictamente— las dos partes,

tal como lo concebiríamos para un texto moderno. Se entienden más bien como el paso de la luz al amor" (34-35). Notable interés tiene la semejanza, en este punto, entre 1 Jn y Jn: "En la primera parte del evangelio de Juan, también, hallamos que el tema de la luz es relevado por el tema del amor. Es cierto que este último está ya presente en la primera parte del evangelio, pero su desarrollo se halla sobre todo en los capítulos 13-17. En el evangelio de Juan, como en la epístola, los dos temas de la luz y del amor se entrecruzan para desembocar de hecho en una definición de la vida. El autor invita a tomar parte... en la vida que viene de Dios y que se manifiesta en el Hijo, tal como lo expresa en la finalidad dada a su escrito (1,1-4)" (35).

Esta estructura de la epístola tiene su significado: "El paralelismo entre el comienzo y el final de la epístola revela el proyecto de escritura teológica del autor y el objetivo perseguido por su escrito. El prólogo (1,1-4)... anuncia la manifestación de la vida eterna como un elemento fundamental del testimonio creyente. (...) Al final de la carta (5,13-21) el autor reitera la proposición de participación en la vida eterna (5,13); ayuda a los destinatarios a reconocer la vida eterna en Jesucristo, el Dios verdadero (5,13-21). El motivo de la vida eterna enmarca la epístola...; es relanzado en 2,25 antes de que comience una segunda parte de la epístola. (...) En un segundo momento de la demostración, el autor no abandona el tema de la vida, sino que lo aborda mediante otro motivo. La insistencia conduce a la afirmación de la vida donada en el Hijo: "Este ha dado su vida (en griego: *psuchè*) por nosotros" (3,16). Esta declaración expresa la manifestación suprema del amor y la pone como fundamento de la obligación de amar al hermano (3,17). Desde el capítulo 3 se pasa por tanto del tema de la vida al tema del amor, pero el despliegue de este segundo tema se realiza sobre todo en el capítulo 4, como conclusión de la tesis. La asociación y la combinación de los temas de la Vida, la Luz y el Amor son particularmente destacables. El anuncio "Dios es luz" (1,5) se une a la afirmación "Dios es amor" (4,16); uno y otra explican el despliegue de la vida (1,1-2; 2,25; 3,14-15; 5,11-12) y las condiciones de su recepción, es decir, de la comunión con Dios" (35). De modo que la "vida" es central en este escrito: "Presente al comienzo, en el centro y al final de la epístola (como también del evangelio, por lo demás), el motivo de la vida comunicada y el interés por las condiciones de esta participación creyente en la vida/vida eterna atraviesa el escrito. En definitiva, se puede ligar todo lo que acabamos de evocar, o por lo menos lo esencial de estas pistas destinadas a comprender la articulación de la primera epístola, en una expresión teológica que resumiría bien la tesis del autor: en el sintagma 'permanecer en'" (35-36).

Sirvan estos pasajes de la Introducción como botón de muestra de la perspectiva adoptada por la autora de este comentario y de las conclusiones a las que llega. Al final de esta Introducción Morgen ofrece una síntesis conclusiva de la epístola, que manifiesta la profunda unidad de los diversos temas que la recorren: "A causa de Jesucristo, por medio de y desde Jesucristo, la comunión con Dios se verifica en la comunión de los unos con los otros; a esta práctica de la justicia (y del mandamiento) son llamados en adelante quienes se llaman hijos de Dios" (43).

La obra, en fin, nos merece una elevada valoración, como el lector ya habrá deducido; creemos que este comentario, científico y por ello espiritual (tal como corresponde a estos escritos bíblicos), representa por su profundidad y rigor una aportación

a los estudios joánicos, y en particular a la literatura sobre las cartas, de la que en adelante no se debe prescindir.

LUIS SÁNCHEZ NAVARRO

J. REED, *El Jesús de Galilea* (Biblioteca de Estudios Bíblicos. Minor 7; Salamanca, Sígueme, 2006) 166 pp. ISBN 84-301-1582-X

El libro se centra en la arqueología de Galilea del s. I y en algunas de las implicaciones que los descubrimientos realizados en este área tienen para el estudio del Jesús histórico. Da a la arqueología de la zona y a la cultura material que ésta pone al descubierto un papel más relevante del que se le suele dar, y utiliza sus resultados para establecer una base sobre la que se pueden analizar las tradiciones cristianas primitivas. El autor reconoce que "el eje del libro es el registro arqueológico", pero deja claro que "no pretende responder a preguntas formuladas por los estudios sobre los evangelios" (p. 266). Los textos evangélicos no indican las preguntas sobre las que se desarrollan los estudios arqueológicos relativos a Galilea en el s. I, pero estos pueden responder a algunas preguntas que aquellos se hacen utilizando a la cultura material descubierta como medios para recrear el entorno de Jesús y su movimiento, a la vez que plantean también cuestiones importantes en la investigación del Jesús histórico.

La obra reconstruye el escenario galileo, apoyándose, casi de forma exclusiva, sobre los descubrimientos arqueológicos, aunque también utiliza la sociología, la teoría de la religión o la antropología cultural, una exégesis de textos de Flavio Josefo o la literatura rabínica.

El libro está dividido en tres partes: la primera hace una caracterización general de la Galilea en el s. I, construyendo un escenario general donde leer los textos evangélicos en contexto. El primer capítulo parte de los resultados de las excavaciones arqueológicas. La cultura material, diferente a la del entorno gentil, que se ha puesto de manifiesto en los yacimientos establece la etnicidad y religión judías de sus habitantes y el mantenimiento de vínculos estrechos con Judea. Los "indicadores arqueológicos" de esa identidad judía son: la presencia abundante de baños rituales o *miqvaot* en las casas, la ausencia de restos de cerdo, las prácticas funerarias (enterramientos secundarios en osarios), y los objetos domésticos relacionados con la pureza (objetos de piedra). Todo ello, junto a la ausencia casi total de población del s. VII a.C. al II a.C. (de la conquista asiria a la época asmonea), que es cuando comienzan los núcleos de habitación, le lleva al autor a proponer un origen étnico y religioso en estrecha conexión con Judea. Según la tesis bien razonada y argumentada de Reed, la razón sería que la mayor parte de Galilea fue repoblada por los asmoneos en el s. II a.C.

En capítulo II es un interesantísimo análisis de cómo la urbanización de Galilea, sobre todo la construcción por Herodes de Séforis y Tiberiades, supuso una reordenación de la producción agrícola, de la demografía, y de los modelos de propiedad de

la tierra, llegando a aumentar la estratificación social mediante una polarización de las zonas rurales – urbanas y entre las élites y las no – élites. Las tesis están apoyadas por un análisis de los datos arqueológicos y una argumentación rigurosa.

En la segunda parte las conclusiones anteriores se ven reflejadas y estudiadas con más detenimiento en los estudios particulares de las ciudades de Séforis, Tiberiades —dos ciudades principales de Herodes—, y Cafarnaún, una aldea mediana en los límites de su territorio. Con los datos arqueológicos de los que se dispone, el autor hace un estudio de la cultura material y de la historia de cada uno de los lugares mencionados conformando un escenario que es sumamente iluminador para leer las tradiciones evangélicas primitivas.

En esta segunda parte, el autor no sigue el modelo de ciudades parásitas de las aldeas, sino más bien el modelo simbiótico de relación entre ciudad y villas y aldeas. Pero hace una análisis matizado desde las consecuencias que tuvo la introducción de un cambio en las labores agrarias debido a la necesidad, derivada de las agrupaciones humanas de las ciudades, de una agricultura intensiva y de monocultivo.

No caracteriza las dos ciudades herodianas, Séforis y Tiberiades, como ciudades fuertemente helenizadas porque no lo permite la arqueología, sino en los inicios del proceso. La élite de estas ciudades tenía algunos elementos de lujo importados, pero no eran demasiados y, sin embargo, esas ciudades muestran rasgos judíos suficientes para poder afirmar ciertas afinidades con la gente de Judea, aunque el judaísmo de Galilea tenía sus características propias.

En la tercera parte, se centra más en algunos textos evangélicos a los que trata de iluminar desde los conocimientos de las dos primeras partes. El primero de los artículos de esta parte trata sobre la comunidad que está detrás de Q, a la que él ve situada en Cafarnaún, aunque conocía y habría estado referida en algunos aspectos de su vida a ciudades como Séforis o Tiberiades. El análisis de los textos es, en algunos momentos forzado, pero en la mayor parte de los casos resulta muy iluminador. El capítulo dedicado al signo de Jonás sigue el análisis de la tradición de Q y su localización en Galilea.

El libro es una lectura equilibrada y clara de los descubrimientos arqueológicos de Galilea, donde se tiene en cuenta los estudios anteriores sobre el tema, dando razón de su propia posición, a veces discordante con los estudios previos, sobre todo con aquellos que harían de Galilea y, en concreto, de las ciudades herodianas, un territorio altamente helenizado, en cuanto opuesto al Judaísmo más tradicional de Judea.

La combinación de arqueología, antropología cultural, análisis textual y conocimiento de la literatura rabínica le dan fuerza a sus argumentos, y hacen su lectura muy amena y altamente recomendable .

CARMEN BERNABÉ

SHORT NOTE

Independent, self-taught scholars can easily feel isolated and intellectually frustrated, and the interest and support of affiliated professionals is extremely meaningful. I was especially grateful for the encouragement and advice offered to me over a period of several years at a formative time for me by Bernard Levinson, whose scholarship I had long admired. I was therefore particularly distressed to learn from him that I had failed to give him proper credit for his scholarship in "The Depravity of Ham and the Tower of Babel Echo Contiguous Laws of the Holiness Code," *Estudios Biblicos* 61 (2003): 85-131. In this article, I engaged with original research he presented in "'You Must Not Add Anything to What I Command You': Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel," *Numen: International Review for the History of Religions* 50:1 (2003) 1-51, and in *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York: Oxford University Press, 1997) (Hermeneutics). I cited both in my own article, but failed in two instances (at the bottom of p. 103 on the connection between Exod. 20:2 and Exod. 21:2, and on p. 125, n. 124 on the dating of the "Priestly stratum" in nineteenth century German Bible scholarship) to indicate that I had used language, ideas and bibliographic research drawn from Hermeneutics (pp. 121-22), and from his introduction to Bernard M. Levinson (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, *JSOTSup* 181 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) (pp. 9-14), which I did not cite in my article. I failed in addition to observe the norms of citation in manuscripts submitted to two refereed journals. I recognize that these lapses would satisfy the definition of academic dishonesty (plagiarism), and that it was my responsibility to avoid them. I apologize to the editors of the journals involved, and to my readers, for not being more careful. Above all, I regret deeply that I caused Bernard Levinson distress by reusing his scholarship without credit as outlined above, and I am extremely grateful to him for his patience and understanding. He has educated me in the proper procedures for citing the work of other scholars, but I wish that my education had not been at his expense.

GERSHON HEPNER MD

