



LA MARGINALIDAD EN EL *PASTOR DE HERMAS*
MARGINALITY IN THE SHEPHERD OF HERMAS

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

La metrópoli de Roma ofrece en el siglo II d.C. muchas oportunidades a los brókers cristianos que buscan enriquecerse con sus negocios. Sin embargo, la excesiva preocupación por el éxito comercial propicia que la identidad y el compromiso comunitario de los cristianos acomodados se diluyan. Ante esta posible pérdida de identidad, Hermas, previamente un bróker, exhorta a sus antiguos colegas a reducir sus afanes empresariales y a dirigir el excedente productivo de sus negocios hacia el cuidado de los pobres y las viudas de la comunidad con el objeto de potenciar su implicación comunitaria, al tiempo que les ofrece una marginalidad identitaria gracias a la creación de una “ciudadanía virtual”.

Palabras clave: Pastor de Hermas, marginalidad, integración, ricos, ciudadanía virtual.

ABSTRACT

The metropolis of Rome offers in the second century A.C. many opportunities to Christian brokers looking to enrich themselves with their businesses. However, the excessive preoccupation with the commercial success leads to the diluted identity and community commitment of rich Christians. Faced with this possible loss of identity, Hermas, previously a broker, urges his former colleagues to reduce their business efforts and direct the productive surplus of their businesses towards the care of the Christian poor and widows in order to enhance their community involvement while offering them an identity marginality thanks to the creation of a “virtual citizenship”.

Keywords: Shepherd of Hermas, Marginality, Integration, Rich, Virtual citizenship

El grado de integración y marginalidad de los grupos cristianos dentro de sus ciudades y del mundo greco-romano se caracterizó por la diversidad de posturas adoptadas¹, algunas ciertamente ambivalentes. Lógicamente, ser seguidores de Jesús, con la exigencia del monoteísmo, les otorgaba una identidad particular que los diferenciaba de otros conciudadanos politeístas. Varios de estos grupos expresaron de forma discursiva esa ambivalencia hacia la *polis* romana, constituyendo la carta a Diogneto el exponente más relevante: los cristianos no se distinguen de los demás pueblos «ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres» (5,1), «ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás» (5,2), sino que habitan «ciudades griegas o bárbaras... y se adaptan en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país» (5,4). Se distinguen de los demás por su conducta moral (5.4b), lo que les concede un estatus de extranjeros: «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» (5,5).

Este *topos* de la “extranjería” es recurrente en la literatura cristiana primitiva². El presente artículo se centra en el Pastor de Hermas, un texto apocalíptico,

1 Cf. Rafael Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora), (Estella: Verbo Divino, 2021).

2 *πάροικος, παροικία*: Ef 2,19; 1Ped 1,1.17; 2,11; 1Clem 1,1; 2Clem 5,1; Policarpo, *Fil* 5,1; Mart-Pol 1,1; Diogn 5,1–6; 6,8; ApocSedr 11: καὶ ἄρτι πάροικοι γίνεσθε τοῦ κόσμου τούτου; Clemente Alejandría, *Paed* 3,12,85; *Strom* 4,26. Para *παρεπίδημοι, παρεπίδημέω*, cf. Clemente Alejandría, *Strom* 3,14: ὡς ξένοι καὶ παρεπίδημοῦντες πολιτεύεσθαι ὀφείλομεν. Benjamin H. Dunning, *Aliens and Sojourners: Self as Other in Early Christianity* (Divinations: Rereading Ancient Religion), (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2009).

compuesto en griego vulgar en alguna comunidad cristiana de Roma durante la primera mitad del siglo II d.C., que nos ofrece una radiografía, algo difusa, de un grupo marginal de seguidores de Jesús, cuyo autor y destinatarios son extranjeros de origen, afincados en la Urbe. Varios de sus miembros sufrieron tribulaciones en el pasado. Ello no fue óbice, sin embargo, para que décadas más tarde, los destinatarios directos de este escrito se sintieran inmersos y atraídos por los valores y beneficios, especialmente económicos, que el Imperio romano ofrecía a las personas emprendedoras. Su excesiva dedicación a los negocios, sin embargo, hizo que su compromiso con su comunidad cristiana de referencia y, en especial, con sus pobres se redujera a mínimos. Ante el peligro de la pérdida de identidad de esos “brókeres” dentro del sistema imperial, Hermas les propone compaginar la participación “activa” en el sistema económico de la ciudad en beneficio de los pobres y una marginalidad identitaria gracias a la creación de una “ciudadanía virtual”.

I. LAS TRIBULACIONES EN LA COMUNIDAD CRISTIANA ROMANA DE HERMAS

Grupos marginales cristianos, en su interacción cotidiana con sus conciudadanos o con las autoridades, sufrieron experiencias negativas de diferente índole (discriminación social, presiones económicas, exilio, martirio) en varias ciudades del Imperio romano. Y Roma, centro del poder imperial, no constituyó una excepción. Las medidas punitivas de algunos emperadores contra seguidores de Jesús en la Urbe impregnaron el imaginario cristiano y dejaron su huella en textos literarios surgidos en esa ciudad, tanto de la historiografía romana (Tá-cito, Suetonio) como en obras cristianas, entre las que destaca 1 Clem 5,1-6,4. Décadas más tarde, Hermas se hace eco y conoce la existencia de cristianos que han sufrido en el pasado algún tipo de tribulación³, persecución y martirio a causa del nombre. Como resultado de mantenerse fieles a la fe, a estos creyentes se les otorga un lugar privilegiado en las reuniones de la comunidad: la anciana, símbolo de la iglesia, no permite que Hermas se siente a su lado derecho y le explica que ese puesto está reservado para quienes ya han sido probados por Dios, es decir, aquellos que han sufrido “látigos, prisiones, tormentos severos,

3 Según Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 471–476, el término θλίψις se puede referir a problemas personales (*Vis.* 2.3.1; *Sim.* 6.2.5–6,3,6; 7.1–7), a catástrofes escatológicas (*Vis.* 2.2.7; 4.1.1; 4.2.5; 4.3.6) y a persecuciones (*Vis.* 1.3.4; 1.4.2; 2.2.2,8; 2.3.4; 3.1,9–3,2,2; 3,5,2; 3,6,5; *Sim.* 6,3,4,6; 6,5,4,6; 8,1,18–8,2,4; 8,3,6–7; 8,6,4; 8,8,4; 8,9,3; 9,19,1.3; 9,21,3; 9,26,3–8; 9,28,1–7).

cruces y animales salvajes” por el nombre del Señor (*Vis.* 3.1.9), indicando así la clase de tormentos infligidos a los perseguidos, al margen de la confiscación de propiedades. Algunos castigos, como la tortura y la crucifixión, estaban dirigidos contra esclavos o personas sin ciudadanía romana, mientras que varios cristianos ricos eran propensos a negar su cristianismo ante los tribunales (negación, blasfemia, apostasía). Por este motivo, Martin Leutzsch considera que, aunque el número de cristianos denunciados ante las autoridades fuera reducido⁴, la mayor parte de los mártires y confesores provenía de las clases humildes.

Se ha discutido si esas tribulaciones reflejan alguna situación histórica de persecuciones durante los reinados de Nerón o Domiciano⁵, o más cercanas a la época de Hermas durante los gobiernos de Trajano o Adriano⁶. Por desgracia, las indicaciones de la obra son imprecisas para determinar si se refiere a persecuciones decretadas por algún emperador concreto. No existen testimonios fiables de que los cristianos romanos fueran hostigados en las primeras décadas del siglo II y las persecuciones activas parecen pertenecer al pasado, tal y como deja traslucir el hecho de que Hermas solicite más explicaciones a la anciana, lo que revela que sus destinatarios no estaban muy familiarizados con las formas de persecución severa. Sin embargo, la opresión o posible violencia constituye todavía una amenaza, al menos en la mente del autor⁷.

Ante la ausencia de evidencias que muestren claros hostigamientos, otra línea de investigación ha interpretado la “tribulación” como una crisis escatológica que afrontaba la iglesia romana a medida que se establecía en una relación fácil y complaciente con el mundo que la rodeaba. La “crisis” es entonces inmediata y futura, en cuanto que Hermas percibe a la iglesia como infiel en su compromiso con el evangelio al acomodarse e incluso asimilarse a la cultura

4 La falta de noticias de una persecución estatal en Roma, el martirio individual y que se asigne a los mártires y confesores un rango honorífico dentro de la comunidad, sugiere, según Martin Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im “Hirten des Hermas”*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 79-82, el número reducido de mártires. En *Sim* 8.2.1, los mártires se distinguen de los confesores en el sentido más estricto por el *símbolo de status* de la corona que solo se les da a ellos.

5 Carolyn Osiek, *Shepherd of Hermas: A Commentary* (Hermeneia), (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1999) 94-95 (Nerón); Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, (Tübingen: Mohr, 1923), 422 (Trajano); Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18), (Tübingen: Mohr Siebeck 1989), 188 (Trajano); Antonius Hilhorst, “Hermas”, *RAC* XIV (1988): 689 (Trajano y Adriano).

6 Hilhorst, “Hermas”, 689; Brox, *Hirt...* 471-76: “Christenverfolgung und Martyrium sind für die Kirche des H[ermas] zweifellos geläufig und aktuell” (473); “Die Aktualität von Verfolgungen ist also sicher” (474).

7 *Vis.* 2.3.4: “Dile a Máximo: Mira, la tribulación se acerca; niega de nuevo, si te parece bien”. Máximo es probablemente reprendido por haber negado su fe por temor a la opresión o persecución.

circundante, particularmente en un momento de relativa paz, estabilidad y prosperidad. Se podría decir que se trata de un universo paralelo donde hay persecución, de un mundo donde el presente, el pasado y el futuro no siguen una cuidadosa sucesión histórica. El cronotopo de Hermas proporciona a sus audiencias espacios e historias simultáneas⁸.

Esas dos líneas de investigación no tienen por qué ser mutuamente excluyentes. Las experiencias de hostigamiento, puntuales en el pasado, tal vez pudieron originar en su momento una mayor cohesión interna del grupo y potenciar su propia microidentidad frente a otros grupos minoritarios existentes en Roma. Sin embargo, con el paso del tiempo y para varios creyentes incorporados al movimiento de Jesús tiempo después, esas tribulaciones cayeron en el olvido y dejaron de constituir un problema para los cristianos ávidos de prosperar económicamente en un mundo de ensamblajes sociales, de identidades conglomeradas y múltiples afiliaciones. Estos consideraron que, acomodándose a los valores imperiales, podrían alcanzar su sueño “americano” en la Nueva York romana, por lo que optaron por negociar interacciones diversas y multivalentes con la sociedad circundante.

II. LA INTEGRACIÓN DE LOS RICOS DE LA COMUNIDAD DE HERMAS EN LA SOCIEDAD ROMANA

Hermas, un liberto emprendedor, también había compartido las aspiraciones de medrar en la escala social y lo había logrado gracias al comercio y a los negocios (de sal)⁹. Ahora, tras haber perdido parte de sus bienes y modificado su actitud hacia las riquezas, se dirige a sus correligionarios, antiguos colegas de negocios y posiblemente prósperos libertos romanos¹⁰, que se beneficiaron de un acceso más fácil al capital y a las redes comerciales de sus antiguos amos y, como resultado, estuvieron en condiciones de entablar una colaboración prolongada con estos últimos de manera significativa reduciendo los costos de

8 Harry O. Maier, “Making History with the Shepherd of Hermas”, *Early Christianity* 10 (2019): 501-520; Jörg Rüpke, *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 73-75; Osiek, *Shepherd...* 22, afirma: “There is some reference to suffering and possible persecution, which should not be understood as the present situation of the community, but as a collective memory and eschatological forewarning”.

9 David Álvarez Cineira, “Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad”, *Estudio Agustiniiano* 55 (2020): 241-280.

10 Para los destinatarios de Hermas cf. Leutzsch, *Die Wahrnehmung...* 66-82; Carolyn Osiek, *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation* (CBQMS 15), (Washington: Catholic Biblical Association of America, 1983), 127-32.

transacción y mejorando las oportunidades de éxito empresarial¹¹. Se trataría de un grupo minoritario de cristianos acomodados, pertenecientes a los grupos sociales intermedios, que se encontraban embarcados y absortos en sus actividades económicas.

Esos cristianos adinerados disponen de medios monetarios, que prestan para generar intereses (*Man.* 8.10), al tiempo que poseen propiedades, tierras y casas con muebles costosos (*Sim.* 1). No solo negocian con sus conciudadanos gentiles, sino que incluso buscan su aprobación y amistad, en cuanto que confiaban en estas relaciones sociales para el éxito empresarial (*Man.* 10.1.4). Esa prosperidad económica hace que anhelan obtener honor (“ser respetado cada vez más entre los extraños”) y un estatus más elevado mediante la participación en círculos sociales prestigiosos a los que aspiraban, pero en los que no habían nacido. Por eso desean vivir con y entre los gentiles y la participación en el mundo colorea su moral: el engaño, el fraude (*Sim.* 1.11; cf. *Man.* 3.3) y la codicia (*Sim.* 1.11; 6.5.5; *Vis.* 3.9.2) se cuelan en sus prácticas mercantiles. Curiosamente, algunos se han enriquecido tras haberse convertido en seguidores de Jesús (*Sim.* 8.9.1).

Al adquirir riquezas, se glorían de las mismas y son estimados en el mundo, pero su soberbia y arrogancia dañan la vida de la comunidad (*Sim.* 8.9.1; cf. *Vis.* 1.1.8; 3.9.6). El cristianismo de estas personas se vuelve superficial y su compromiso con la comunidad cristiana disminuye, ya que anteponen sus intereses económicos a la solidaridad grupal (*Sim.* 8.8.1; 8.3.1), hasta el punto de evitar el contacto con los pobres para que estos no les pidan limosna (*Sim.* 9.20; 8.9.1). La mayor parte de esos creyentes acomodados no se han alejado de Dios, pero no practican las obras de la fe (*Sim.* 8.9.1) y en situaciones de sufrimiento se convierten en apóstatas: “Esos son los que tienen fe, pero también tienen riqueza de este mundo. Cuando sobreviene la tribulación, niegan a su Señor a causa de su riqueza y de sus negocios” (*Vis.* 3.6.5; 3.6.2; 1.4.2).

Con el objeto de mantener e intensificar esas relaciones sociales participan y organizan convites extravagantes y tumultuosos, que recuerdan a los simposios grecorromanos. El catálogo de vicios en *Man.* 6.2.5 incluye “el despilfarro de muchas comidas y bebidas, de muchas borracheras y de variados lujos, de lo no necesario, deseo de mujeres, avaricia...”. El breve catálogo en *Man.* 12.2.1 menciona “el lujo de la riqueza, las muchas y vanas comidas y bebidas y otros

11 Cf. Wim Broekaert, “Freedmen and Agency in Roman Business,” en *Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*, ed. por Andrew Wilson y Miko Flohr (Oxford: Oxford University Press, 2016), 222-253.

muchos y necios placeres”. Siguiendo los valores y parámetros de la jerarquía social del mundo romano, posiblemente deseaban ocupar los mejores asientos en esos banquetes (πρωτοκαθεδρίται, *Vis.* 3.7).

Pero estos creyentes pudientes no solo cultivan sus relaciones sociales con los gentiles, la forma de vida del mundo grecorromano y los negocios, sino que también adoptan aspectos “religiosos” de la competencia. En *Man.* 11, el revelador, el pastor epónimo de la obra, muestra a Hermas “un falso profeta” (11.1) que luego se le denomina “adivino” (11.2) a quien consultan los miembros de la comunidad para conocer el futuro, tal y como hacen los gentiles. Esta actitud viene equiparada a la idolatría (11.4)¹². Ello denota la existencia de una competencia en el vecindario entre expertos religiosos y una pluralidad de relaciones superpuestas entre los residentes. Hermas también pretende ser un profeta con su propia forma de adivinar bajo la apariencia de un apocalipsis de origen divino. Esta imagen ofrece un cuadro en el que diferentes expertos religiosos compiten por los oyentes en medio de las relaciones cercanas polimórficas y dinámicas que posibilitaban los barrios densamente poblados del vecindario donde vivían los creyentes cristianos¹³.

Man. 4.1.9 declara que “cualquiera que haga cosas similares a lo que hacen los gentiles, comete adulterio”, por eso exhorta a mantenerse alejado de tales personas para no ser cómplices de su pecado. Es controvertida la interpretación del pasaje y se ha sugerido que se refiere a matrimonios mixtos, a la promiscuidad o a contactos homosexuales. Sin embargo, es más probable que implique la idolatría, tal y como en ocasiones se encuentra en la literatura bíblica. Se pudiera postular de forma hipotética que ese texto, juntamente con *Sim.* 9.21, donde el autor critica de forma expresa la idolatría, pudiera incluir el culto al emperador. La reiteración del poder supremo de Dios sobre toda la creación y los dominios, y el reconocimiento de Dios (o su Hijo) como único Señor, pudieran constituir una crítica velada por parte de Hermas contra las pretensiones de divinidad de parte del emperador. Sin embargo, en nuestra obra no se menciona de forma explícita el culto al emperador, ni se reprocha a los siervos de Dios su participación en él. Así pues, el culto al emperador no constituía un problema dentro

12 La consulta de los servicios de los adivinos profesionales revela la importancia de las prácticas adivinatorias y de los profetas entre los primeros grupos cristianos, cf. Jannes Reiling, *Herms and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate* (NTS 37), (Leiden: Brill, 1973), 23.

13 Harry O. Maier, “Romans Watching Romans: Christ Religion in Close Urban Quarters and Neighbourhood Transformations”, *Religion in the Roman Empire (RRE)* 6 (2020): 104-121.

de su comunidad y la función de esta supuesta crítica velada pudiera radicar en afirmar y fortalecer la identidad de la comunidad a la que se dirige¹⁴.

Frente a los cristianos adinerados, Hermas constata la existencia de gran número de pobres en la comunidad: viudas, huérfanos, indigentes, personas que pasan hambre, varios ancianos que afrontan dificultades sociales y de pobreza (*Vis.* 3.12.2). También existen referencias a esclavos (*Sim.* 5.2), incluso el mismo Hermas era un esclavo liberado. De entre los necesitados, las viudas y los huérfanos reciben una mención especial, pues aparecen como los destinatarios permanentes del cuidado social de la iglesia (*Man.* 8.10; *Sim.* 1.8; 5.3.7; 9.26.2; 9.27.2; *Vis.* 2.4.3). Por desgracia, Hermas informa muy poco de esta mayoría de miembros desfavorecidos de su comunidad, quienes no tenían acceso a ese mundo de relaciones sociales ni a las riquezas de los cristianos acomodados y, posiblemente, su grado de asimilación al mundo romano fuera mucho menor. En realidad, los destinatarios directos de su parénesis eran los ricos.

III. EXHORTACIÓN A LOS CRISTIANOS ACOMODADOS

Esta presentación de Hermas nos permite concluir que, en su concepción, varios correligionarios, los pudientes, vivían secularizados y asimilados a una sociedad romana que ofrecía múltiples valores y atracciones, mientras que por el contrario solo estaban integrados de forma marginal en la vida activa de la iglesia. En este contexto, Hermas presenta su desafío, advirtiéndoles de los peligros de tal acomodación, y el compromiso de la ética cristiana frente a los atractivos de la cultura circundante y de su sistema económico. Con este objetivo propondrá a esos brókeres una nueva orientación para los bienes materiales y la pertenencia identitaria a una ciudad virtual.

1. EL BRÓKER CRISTIANO EN EL MUNDO DE LOS NEGOCIOS

El Pastor de Hermas ignora las causas de la pobreza y se centra en mostrar a sus correligionarios que las riquezas son una bendición de Dios siempre que se empleen de forma correcta (*Sim.* 1.9; 2.10; *Man.* 2.4-5). Pues los negocios, desvinculados de la virtud, pueden resultar peligrosos para la identidad cristiana (*Sim.* 8.9.1) y acarrear la renuncia a la fe por temor a la persecución (*Vis.* 3.6.5-

¹⁴ Mark Grundeken, *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects*, (Leiden – Boston: Brill, 2015), 95s.

7). Por este motivo critica la tendencia a que la acumulación de riquezas se interponga en el camino del discipulado. Ante lo cual, se aconseja a los cristianos que reduzcan el alcance y el volumen de sus actividades comerciales, porque dedicar excesivo tiempo y energía al comercio no se ajusta a sus lealtades espirituales (*Sim.* 4.7), ya que distraen y alejan al negociante de servir al Señor (*Sim.* 4.5). Además, la participación en múltiples proyectos comerciales parece ser bastante ineficaz porque desorienta al bróker de su objetivo mercantil principal, hace que el plan de negocios sea inviable debido a la creciente incertidumbre y conlleva una pérdida concomitante de control de las actividades comerciales¹⁵.

Aunque valora de forma positiva las nociones romanas de producción de riqueza, sin embargo, nuestro autor visualiza un orden socioeconómico en el que el ideal sería una autarquía adecuada, no la acumulación de riquezas (*Man.* 8.3; 12.2.1), ni una vida lujosa o una conducta ostentosa originada en la abundancia material producto de inversiones especulativas en propiedades, viviendas o empresas comerciales. Por el contrario, los brókers cristianos deben invertir en actos de beneficencia, distanciándose de las aspiraciones más convencionales típicas de los vínculos económicos del entorno circundante. Con este fin, exhorta al arrepentimiento de los ricos secularizados con el objetivo de reintegrarlos en la vida activa de la iglesia, de modo que los recursos financieros para el cuidado de los cristianos pobres fluyan nuevamente. Por consiguiente, el excedente financiero creado a partir de actividades comerciales es moralmente legítimo siempre que se canalice adecuadamente hacia los necesitados cristianos en prácticas caritativas (*Man.* 2.4; *Sim.* 9.24.2-3). A este respecto, sería plausible argumentar que Hermas construye la identidad cristiana en términos de un cambio significativo en las lealtades económicas, en cuanto que propugna dejar atrás el almacenamiento de activos económicos o la participación en acuerdos comerciales complejos para resaltar prácticas económicas alternativas que se centran en el bienestar de la comunidad, en concreto, la “inversión” y “extravagancia” se debe dirigir hacia las viudas y huérfanos cristianos y a “comprar las almas que están afligidas”. A cambio, estos darían gracias a Dios por el rico benefactor y la piedad del pobre receptor beneficiaría a los ricos (*Sim.* 2.1.6)¹⁶. Este consejo busca configurar comunidades ideales mediante una cooperación armoniosa de grupos distintos y reconciliar las aspiraciones económicas basadas en el clientelismo o patronazgo solidario *ad intra* con la consiguiente reducción de las actividades económicas que eran perjudiciales para el bienestar de los pobres.

15 Gerasimos Merianos - George Gotsis, *Managing Financial Resources in Late Antiquity. Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving*, (London: Palgrave Macmillan, 2017), 48ss.

16 Para la cooperación entre ricos y pobres en la analogía del olmo y la vid, cf. Álvarez Cineira, “Hermas” 264s.

Se trataría, pues, de una versión local de lo que, en la esfera pública, fue caracterizado como una forma de *euergetismo*, aunque en nuestro caso incluye tres actores: Dios, el patrón humano y el cliente.

Este tipo de patronazgo interno fomenta, en parte, la autarquía del grupo y la extranjería en lugares familiares, pero al mismo tiempo nuestro autor es consciente de que se debe estar inserto en el mundo. Así pues, intenta mantener un equilibrio entre “estar y actuar” en el mundo, pero al mismo tiempo potenciando la identidad cristiana y su participación en las actividades solidarias internas con el objeto de incrementar el sentido de pertenencia comunitaria.

Así pues, nuestro escrito pretende mostrar que la preocupación obsesiva por el comercio, la producción de riqueza y la adquisición de un estilo y nivel de vida concomitante con la sociedad circundante era difícilmente compatible con la vivencia del cristianismo: emular a sus homólogos paganos en los negocios y en el placer pone en peligro sus almas y el compromiso con el evangelio. Por eso, Hermas propone esa nueva concepción de la riqueza y su función, además de crear una identidad propia mediante la metáfora de la ciudad virtual.

2. EL BRÓKER CRISTIANO, CIUDADANO DE UNA CIUDAD VIRTUAL

En la parábola de las dos ciudades (*Sim.1.1-11*), la articulación más clara del autor de su visión del lugar del cristiano en la sociedad, Hermas exhorta a sus oyentes a reconsiderar su status cívico y la afiliación e integración en la ciudad en la que residen, empleando para ello dos metáforas extraídas de distintos *topoi*. Por una parte, establece un dualismo entre dos ciudades: los cristianos habitan actualmente en una ciudad y en una tierra extranjera, mientras que la suya se encuentra alejada, trasladada a la periferia espacial del mundo de la imagen que el texto construye. Se trata de una imagen espacial virtual para describir a sus oyentes como habitantes de una ciudad alternativa. El énfasis del argumento no radica en la maldad de esta ciudad, sino en la contingencia de la existencia de los cristianos en ella y la mayor lealtad que deben a la propia ciudad¹⁷. El texto no especifica sus referentes exactos, por lo que se discute si esta “ciudad” se refiere a la capital del imperio, residencia tanto del escritor como de sus destinatarios, o más generalmente al orden mundial actual. De la ciudad lejana apenas dice algo sobre su carácter o contenido.

Por otra parte, contrapone a los señores de ambas ciudades. El señor de esta ciudad, identificado con varios emperadores romanos, con las autoridades en

17 Osiek, *Shepherd...* 158.

general o con el mismo diablo¹⁸, espera que sus súbditos obedezcan sus leyes y tiene la potestad de expulsar de su urbe a quien no respete sus normas. Los cristianos, en cuanto habitantes de dicha ciudad, no deben ignorar o desobedecer a las autoridades cívicas. Sin embargo, si entran en conflicto con los gobernantes, deben dirigir sus mentes hacia su propia ciudad con su Señor supremo y sus leyes superiores (vv. 1-2.5). Por esta razón, conviene estar preparados “para que, cuando el señor de esta ciudad desee expulsarlos, la abandonen y vayan a la suya propia” (v. 6). Así pues, no conviene procurarse más cosas de las necesarias para vivir (“¿por qué os preparáis aquí campos, alardes de lujo, construcciones y casas inútiles?”) y estar ligero de equipaje. En su lugar, el cristiano debe buscar la compra de almas en peligro (1.8), porque la riqueza de su propia ciudad es preferible a la de los paganos (1.10).

En ese conflicto de lealtades, el status cívico del cristiano viene caracterizado mediante el lenguaje tradicional del “extranjero residente” con términos como *xenos allotrios*, *ethnos* y *polis*, aunque no aparecen los conceptos clásicos de *paroikos* o *parepidemos*¹⁹, y mediante un registro alternativo de alteridad, a saber, ser “esclavo de Dios”. Esta noción de “extranjería” quizás esté genealógicamente en deuda con la autodescripción de Abraham (Gen 23,4) y con las frecuentes representaciones de los héroes de la historia de Israel como extranjeros residentes en Canaán, Egipto y Babilonia. Por otra parte, existen afinidades con los sentimientos de Filón en *Cher.* 120, donde bajo influencias platónicas, describe al sabio como un extranjero y no ciudadano residente en la tierra²⁰. Por consiguiente, nos encontramos ante un *topos* de la filosofía y la literatura²¹.

Harry O. Maier ofrece una interpretación interesante sobre la función de este lenguaje de extranjería²². Basándose en la noción de tercer espacio propuesto por Soja, propone ubicar el mensaje de Hermas en el espacio cosmopolita en que surge. Tras identificar las nociones de espacio físico (primer espacio), descubre cómo *Herimas* utiliza un lenguaje específico para recrear un espacio ideal alternativo que invita a los cristianos a construir dentro de la comunidad

18 Según Brox, *Hirt...* 286, el diablo, como oponente de Dios en las áreas de toma de decisiones y conciencia de la humanidad, estaría más cerca de la mentalidad de Hermas.

19 El mundo griego empleaba *πάροικος/ μέτοικος* (extranjero domiciliado o residente en una ciudad o en país sin derechos políticos), *ἐπιδημοῦντες/παρεπιδημοῦντες* (quienes residen o viajan por poco tiempo a un país extranjero), el extranjero residente durante una temporada (*κατοικοῦντες*) y *ξένοι* (extrños, extranjero).

20 Cf. Dibelius, *Hirt...* 550.

21 Los cínicos se consideraban “ciudadanos del mundo, sin casa, sin ciudad y sin patria”.

22 Harry O. Maier, “From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdspace in the Sheperd of Hermas”, en *Early Christian Communities Between Ideal and Reality* (WUNT 342), ed. por Mark Grundeken y Joseph Verheyden (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 143-160.

(tercer espacio). La imagen de la torre constituye una propuesta para erigir un lugar ideal, al tiempo que configura un espacio concreto donde se lleve a la práctica ese ideal. Para este autor, los lugares imaginados desde donde se recrea el ideal de la comunidad de *Hermas* tienen también dimensiones físicas que es necesario descubrir. Para ello resalta la interacción entre esos ideales comunitarios y cómo esos ideales se convierten en categorías físicas, todo ello a fin de entender cómo el *Pastor de Hermas* pretende que los creyentes den un nuevo significado a los espacios compartidos. Su objetivo radicaría en reemplazar la *polis* romana por un nuevo lugar, un espacio que surge de la imaginación cristiana que aporta nociones de sí mismos con nuevos significados. Con este propósito emplea términos cotidianos del mundo comercial propios del ambiente en que viven (compra, riquezas, recursos, campos, casas), a los que asigna nuevos significados desde una visión alternativa cuyos valores están dados por la fe. De esta forma, *Hermas* insta a los creyentes a edificar una nueva *polis* cuyo César es Dios y la cual se construye desde el ideal de la solidaridad y no bajo las condiciones comerciales.

Residir en esta otra ciudad y al mismo tiempo vivir en la ciudad romana es utilizar recursos económicos para “comprar almas que están en peligro” y “visitar viudas y huérfanos” (v. 8). Esto traslada la ciudad extranjera “virtual” a la capital y la señala como perteneciente a otro orden urbano²³. Por lo tanto, los oyentes griegos e inmigrantes romanos de Hermas que viven en medio de los inmigrantes de la ciudad deben ser doblemente extranjeros y vivir de acuerdo con una ley que no sea la ley de la ciudad que configura sus relaciones de vecindad.

Esta propuesta de creación de identidad mediante el tercer espacio es muy iluminadora, aunque el destinatario originario del escrito tal vez tuviera en mente cuestiones más acuciantes del día cotidiano y reconocieran en el trasfondo una realidad que les afectaba de forma directa, en concreto, la cuestión del estatus jurídico y sus derechos jurídicos, políticos y económicos. En el ámbito jurídico-social, los destinatarios de la parábola vienen descritos como “extranjeros” en la capital romana, que constituyó el destino de un amplio abanico de foráneos, quienes, con su estancia, más o menos prolongada y en ocasiones permanente, convirtieron la capital en uno de los centros cosmopolitas

23 Para dos posibles lugares en el cielo y un lugar inferior para quienes no tienen esperanza (¿hades?) cf. Joseph Verheyden, “Dreams, Visions and the World-to-Come according to the Shepherd of Hermas”, en *Dreams, Visions, Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, ed. por Jens Schröter, Tobias Nicklas y Armand Puig i Tàrrach (Berlín – Boston: De Gruyter, 2021), 215-234 (227s).

por antonomasia del mundo antiguo²⁴. Pero ser extranjero en Roma era una idea compleja y dinámica, tal y como constata la variada terminología: *peregrini*, *advena*, *hospes*, *convena*, *alienus*, *hostis*, *alienigenus*, *externus*, *barbari*, *incola*²⁵, así como los distintos puntos de vista adoptados: político-jurídico, étnico-geográfico, económico, filosófico...

Aquí nos interesan solo algunos conceptos. En primer lugar, *peregrino* designa a las personas libres que no tienen la calidad de ciudadanos, ni de latinos, ni son considerados enemigos de Roma²⁶. En la antigüedad estaban excluidos de la propiedad privada. No obstante, esto no impedía que un peregrino poseyera ciertos bienes materiales y, en casos especiales, esta posesión recibiera alguna protección jurídica²⁷. Por otra parte, el derecho romano proporcionó procedimientos formales de manumisión que convirtieron a los esclavos en libertos, ciudadanos romanos de pleno derecho, aunque con algunas limitaciones, principalmente en su relación con sus antiguos amos en lo que respecta al *obsequium* (respeto que implicaba algunas restricciones legales), a las *operae* (servicios) y a los derechos de herencia o transmisión hereditaria, regulados por un conjunto de normas, que daban cabida a los intereses de los patronos en virtud de las prescripciones que establecía el *ius civile*²⁸. Un grupo intermedio entre los *peregrini* y los libertos estaba formado por los latinos junianos (*latini iuniani*), es decir, esclavos manumitidos sin los procedimientos adecuados, por lo que adquirieron la libertad, pero no la ciudadanía romana. Durante el Principado, se les garantizó legalmente el *ius commercii*, pero no tenían derechos testamentarios y cuando morían, toda su herencia era devuelta a su patrón o a sus herederos.

Herms afirma que estos cristianos poseen bienes, caracterizados como “cosas extrañas y bajo el poder de otro” al tiempo que el señor de la ciudad podía decretar la expulsión y confiscar sus propiedades. Esta imagen recuerda el exilio romano, el cual podía ser emprendido de forma voluntaria para escapar de una

24 David Noy, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, (London: Duckworth with the Classical Press of Wales, 2000).

25 Cecilia Ricci, *Orbis in Urbe. Fenomeni migratori nella Roma imperiale*, (Roma: Edizioni Quasar, 2005), 6-7, distingue al extranjero en el ámbito político-jurídico, étnico-geográfico y el referente a la diversidad somática.

26 Ricci, *Orbis...* 28-29; Id., *Stranieri illustri e comunità immigrate a Roma*, (Roma: Edizioni Quasar, 2006), 17, 38-39, 57-58, 70-71, 93, al exponer la condición jurídica de los extranjeros que llegaban a Roma, distingue entre aquellos que eran de condición esclava, libre (*peregrini*) o ciudadana.

27 Cf. trabajo de máster de Rocío Javiera Esteban López, *Los peregrini durante el Alto Imperio. Exclusión e inclusión desde el siglo I hasta el 212 d.C.* (Concepción – Chile: Universidad de Concepción, 2016).

28 Para los modos de manumisión cf. Pedro López Barja de Quiroja, *Historia de la manumisión en Roma. De los orígenes a los Severos* (Anejo XI), (Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2007), 15-40.

pena o impuesto como castigo. Durante el Principado, el destierro tenía diferentes gradaciones que iban desde la mera expulsión temporal (*relegatio*) hasta una sentencia formal de una *deportatio*, una expatriación perpetua combinada con la confiscación de propiedades²⁹ y la pérdida de la ciudadanía. El destierro, en todas sus modalidades, era especialmente una punición para las clases elevadas, mientras que las clases bajas venían castigadas con trabajos forzosos o incluso con la pena capital.

Personas de relevancia social tuvieron que exiliarse o fueron expulsadas por los emperadores, generalmente bajo la acusación de ser enemigo público de la sociedad. En otras ocasiones se proscribió a ciertos grupos, cuando constituían una amenaza para el orden público o cuando peligraba el abastecimiento de la ciudad, esto es, en periodos de crisis o carestía³⁰. Conocidas son diversas expulsiones de los adoradores de Isis, de judíos³¹, filósofos, astrólogos³², magos, adivinos, charlatanes... Esta potestad de expulsar a elementos indeseados, sin embargo, no se circunscribía solo a la capital del imperio, sino que medidas de proscripción y confiscación de bienes podían acaecer en otras ciudades o tras una guerra librada. Así, tras la revuelta y derrota de los judíos de Jerusalén contra Roma, Adriano cambió el nombre de la ciudad por el de *Colonia Aelia Capitolina*³³, cuyo epíteto “Aelia” se otorgó en honor del nombre de Aelius Hadrianus (“mi ciudad”). Según Eusebio de Cesarea, “por mandato de una ley de Adriano, se prohibió a todo el pueblo judío poner el pie desde entonces ni siquiera en la región que rodea a Jerusalén” (*H.E.* IV 6,3-4). Por su parte, veteranos de guerra fueron recompensados con tierras y propiedades de los judíos de Jerusalén.

29 Sofia Piacentini, *Financial penalties in the Roman Republic: a study of confiscations of individual property, public sales and fines (509-58 BC)*, (Leiden – Boston: Brill, 2022).

30 Suetonio, *Augusto*, XLII

31 Heidi Wendt, “Judaica Romana. A Rereading of Judean Expulsions from Rome”, *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015): 97–126; Birgit van der Lans, “The Politics of Exclusion. Expulsions of Jews and Others from Rome”, en *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, ed. por Michael Labahn y Outi Lehtipuu (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015), 33-77.

32 Según P. Ripat, “Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome”, *CPh* 106 (2011): 115-154, estas proscripciones constituían una retórica para el consumo de la plebe. Christian R. Raschle, “The Expulsion of Isis Worshipers and Astrologers from Rome in the Late Republic and Early Empire”, en *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, ed. por Jietse H.F. Dijkstra y Christian R. Raschle (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 87-105, 105.

33 Mary Taliaferro Boatwright, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 199, n. 152 moneda con la inscripción COL[ONIA] AEL[IA] KAPIT[OLINA] COND[ITA].

Precisamente destacan los cambios legislativos, novedosos y en parte restrictivos, emanados por este emperador respecto a las leyes sucesorias, lo que provocó que la jurisprudencia dedicara amplia atención y monografías tras su muerte (138 d.C.)³⁴, es decir, una vez que Antonino Pío suprimió parte de la legislación fiscal de su predecesor³⁵. Es interesante destacar la situación descrita por Pausanias referente a una normativa introducida por una ley de Adriano y que Antonino suprimió: “A todos los provinciales que poseían la ciudadanía romana, pero cuyos hijos eran de nacionalidad griega, tenían que legar su dinero, de acuerdo con una determinada ley, a los que no eran parientes suyos o incrementar la riqueza del emperador. Pues bien, Antonino les permitió dejar a sus hijos la herencia” (8,43,5). Según Pedro López Barja de Quiroga, esta ley hace referencia a la manumisión o herencia fideicomisaria, es decir, el ruego hecho en el testamento a una persona (el fiduciario) para que transmita determinados bienes o incluso toda la herencia a un tercero³⁶. Mediante este medio se permitió heredar a los *peregrini*, quienes carecían de *testamenti factio* y no podían ser designados herederos ni legatarios. Pero el emperador Adriano alteró la regulación sobre fideicomisos, decretándolos inválidos, de tal forma que las autoridades fiscales se apoderaban de la herencia, como recuerda Gayo (*Inst* 2,285³⁷). El problema que subyace aquí es el cambio de ciudadanía, pues desde el momento en que se adquiría la ciudadanía romana, si los hijos u otros parientes no lo eran igualmente, estos perdían la posibilidad de heredar.

Tal vez Hermas deje traslucir esta ley de Adriano, por la que varios cristianos libertos, enriquecidos gracias a su actividad comercial, pero que sus hijos no habían obtenido la ciudadanía romana, se encontraban en una situación de indefensión e imposibilidad jurídica a la hora de hacer un testamento para sus herederos. Como consecuencia, todas sus riquezas acabarían en el *fiscus* o en manos de gentes que no eran sus parientes (sus antiguos amos). Esa dificultad del derecho hereditario sería la base para que Hermas inste a sus colegas ricos a invertir esas propiedades y sus afanes económicos en realizar obras caritativas

34 En la literatura, Adriano fue idealizado como el emperador legislador por sus reformas, cf. Pilar Pavón Torrejón, “Adriano, príncipe legislador”, en *Adriano emperador de Roma*, ed. por Julián González Fernández y Pilar Pavón Torrejón (Roma: L’Erma di Bretschneider, 2009), 133-154; revisión de esa visión en Kaius Tuori, *The Emperor of Law. The Emergence of Roman Imperial Adjudication*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 196-240.

35 Yuri González Roldán, *Il diritto ereditario in età adrianea: legislazione imperiale e senatus consulta*, (Bari: Cacucci, 2014), 126; Idem, *Il Senatoconsulto Q. Iulio Balbo et P. Iuventio Celso Consulibus Factum nella lettura di Ulpiano*, (Bari: Cacucci, 2008), 74-75.

36 *Historia* 87s.; González Roldán, *Il Senatoconsulto...* 74.412.

37 “Ut ecce peregrini poterant fideicommissa capere; et fere haec fuit origo fideicommissorum. Sed postea id prohibitum est; et nunc ex oratione divi Hadriani senatusconsultum factum est, ut ea fideicommissa fisco vindicarentur”.

en favor de los pobres de la iglesia. Se trata de una hipótesis que corroboraría el hecho de que nuestro escrito se compusiera en tiempos de este emperador y reflejara algunos acontecimientos históricos de esa época³⁸.

Esta constatación de la situación jurídica hereditaria no constituye una crítica directa contra el imperio o no es su principal objetivo, sino que viene empleada para reforzar su exhortación a los cristianos acomodados. Reconoce claramente la realidad del gobierno del emperador y la prominencia de la ciudad en ese gobierno. Pero, al igual que con su actitud hacia los negocios comerciales y la producción de riqueza personal por parte de los creyentes, ni las glorias de la ciudad ni la obediencia al gobierno del emperador pueden tener prioridad ni comprometer una lealtad previa al gobierno de Dios y su ley.

Enfrentamientos o persecuciones no parecen estar implicados. Se dice que el señor de la tierra espera, con razón, que sus súbditos le obedezcan, por lo que se excluye una resistencia activa. La preocupación de Hermas es que las posesiones materiales convierten a los siervos de Dios en vulnerables por hacer demasiadas concesiones al orden establecido. Pasar de esta ciudad a una ciudad “virtual” propia significa una disidencia pasiva. Ser leal al Señor de su ciudad es más importante que la lealtad a las autoridades cívicas. Para Hermas, esta lealtad no es simplemente una cuestión de imaginarse a sí mismo formando parte de una realidad política extranjera, sino de adoptar las prácticas de patronazgo interno vistas anteriormente. Por lo que respecta a la actitud hacia las autoridades, nuestro autor muestra puntos de vista moderados e incluso una cierta ambivalencia, actitud que tal vez también se pueda corroborar frente al mundo.

IV. LA ACTITUD DE HERMAS FRENTE AL MUNDO

Con su escrito, Hermas se esfuerza por redefinir la identidad cristiana de los miembros más ricos de su comunidad que ocupan un espacio social conflictivo en la mente del autor. Su propuesta se caracteriza por una cierta tensión entre la identidad sectaria de su grupo cuya respuesta al mundo exterior se caracteriza por la apertura, pero al mismo tiempo intenta mantener una identidad separada de él.

38 Existen grandes similitudes entre la descripción de la construcción de la torre propuesta en Hermas y la erección del mausoleo de Adriano (el actual castillo de Sant'Angelo), tema que abordaré en otro estudio. Cf. Mary Taliaferro Boatwright, *Hadrian and the City of Rome*, (Princeton: Princeton University Press, 1987), 161-180.

Para resaltar su diferenciación frente a su entorno sociocultural, Hermas presenta las tendencias “sectarias”³⁹ proponiendo normas sociales desviadas: Su valoración del “matrimonio espiritual” y su desconfianza hacia el estado matrimonial desafían a la familia convencional y van en contra del patrón común de una sociedad donde el matrimonio era la norma cultural (*Vis.* 2.2.3; *Man.* 4.1.5–10; y 4.4.2). Así mismo, muestra “antagonismo” al afirmar poseer la verdad y proporcionar el único camino de salvación y considera que la comunidad cristiana es exclusiva, elegida (*Vis.* 1,3,4) y en tensión con el mundo exterior. Los miembros de la comunidad se enfrentan a “extraños” que no se salvarán (*Vis.* 3.6.1). Está claro que para Hermas solo se puede unir a la comunidad cristiana si se deja atrás el estilo de vida anterior y se dedica a la iglesia. Nuestro autor marca los límites entre los de adentro y los de fuera (“separación”). Espera que los creyentes se alejen del mundo (*Man.* 4.1.9; 10.1.4; 11.2.4) y se comprometan con el grupo cristiano (*Vis.* 3.6.2; *Sim.* 8.9, 1.3). La pureza de la comunidad se debe mantener rompiendo la comunión con miembros desviados (*Man.* 4.1.9), o excluyéndolos de la comunidad (*Vis.* 3.5.5; *Sim.* 9.13.9; 9.14.2). No obstante, el énfasis no radica en la exclusión, sino en la reconciliación (*Man.* 4.1.8; 8.10).

Por otra parte, en los epígrafes precedentes hemos mostrado cómo presupone y acepta las relaciones comerciales con los de fuera. Además, se prevé la misión para captar nuevos creyentes (*Vis.* 3.5.4). *Vis.* 3.7.3 se refiere a personas a quienes se les ha predicado la Palabra y que deseaban ser bautizadas en el nombre del Señor, pero en el último momento cambiaron de opinión y no se bautizaron. Según *Sim.* 9.17.1–4, el Hijo de Dios fue predicado a personas de todo el mundo (v. 1) y “todas las personas que viven bajo los cielos que escucharon y creyeron fueron llamadas por el nombre del Hijo de Dios” (v. 4). Así mismo, adopta ideas y valores del pensamiento grecorromano contemporáneo, abrazando positivamente las nociones romanas de orden, armonía y concordia (*Sim.* 8.7.2 y 5.9.4), de clase, de estatus patronal y de familia patriarcal romana, nociones que traduce en la vida y en el ordenamiento de la iglesia.

Mientras la comunidad busque que los miembros ricos proporcionen el patrocinio necesario mediante la adquisición de recursos materiales para el funcionamiento de la vida común y lograr nuevos seguidores, debe existir cierta apertura al mundo circundante y a sus estructuras sociales. Las restricciones, que de otra manera habrían funcionado para controlar los contactos con el mundo exterior, se relajaron creando unas débiles fronteras sectarias y permitiendo a los miembros más ricos involucrarse en actividades seculares con un

39 Grundeken, *Community...* 70-76.

entusiasmo que dañaba la identidad exclusiva de la iglesia. Este tipo de comunidad involucrada en la sociedad se encontrará en una posición tenue cuando intente mantener la pureza de su grupo y disminuir la influencia del mundo en su vida cotidiana⁴⁰. Ante esta situación, la forma de control sectario típica de algunos grupos explica las exigencias éticas de Hermas para evitar la total “secularización”, la contaminación y mantener la pureza de sus miembros. Por consiguiente, no se pretende una autoexclusión o aislamiento del mundo, pero sí una cierta “insulación” permeable y porosa, en cuanto que permite el contacto con el mundo, pero emplea reglas de comportamiento calculadas para proteger los valores del grupo reduciendo la influencia del mundo exterior. En concreto, nuestro autor se sirve del compromiso social del patronazgo interno y de la estrategia de proporcionar una “ciudadanía virtual”.

CONCLUSIONES

Llegados al final del artículo, corroboramos la afirmación inicial del mismo: existieron diversos grados de integración y marginalidad en la sociedad grecorromana de parte de los primitivos grupos cristianos, incluso dentro de la misma ciudad, como es el caso de *1 Clemente* y Hermas en Roma⁴¹. Tampoco el mismo género literario apocalíptico presupone una actitud semejante frente a la sociedad, tal y como se podría constatar comparando el Apocalipsis y nuestro texto. Ni siquiera los escritos que adoptan el *topos* de la “extranjería” de la identidad cristiana persiguen los mismos objetivos (cf. *1 Ped*, *Hebr*, *Diogneto*), pues Hermas utiliza la retórica de la extranjería no tanto para resaltar una identidad extranjera revalorizada, cuanto para determinar una ubicación social y un conjunto de prácticas económicas que encuentra cuestionables por el riesgo que entrañan para la pérdida de identidad de los cristianos pudientes.

Estos nuevos ricos, antiguos colegas de negocios de Hermas y miembros de su iglesia, estaban inmersos y absortos en sus actividades económicas y comerciales y aspiraban a mejorar su posición social gracias a sus riquezas. Buscaban potenciar sus relaciones y redes sociales con los gentiles en aras de la prosperidad de sus negocios. Las indicaciones referentes a estos ricos parecen sugerir esfuerzos por integrarse e identificarse con la cultura cívica romana en

40 Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Studies in Christianity and Judaism 11), (Canadian Corporation for Studies in Religion, Wilfrid Laurier University Press 2002), 72.

41 David Álvarez Cineira, “El cristianismo romano en *1 Clemente* a finales del siglo I d.C.”, en *De Jerusalén a Roma...* 155-182.

lugar de crear espacios sociales que preserven la diferencia y resistan los discursos dominantes de poder. Cristianismo y sociedad romana serían compatibles.

Herms, dirigiéndose a estos, centra su mensaje ético-teológico en el problema de la riqueza, su base económica y los numerosos peligros derivados de ella, sin que su objetivo sea presentarnos una teología política. No pretende excluir a los cristianos del sistema socioeconómico ni transformar las estructuras sociales que posibilitan el ascenso social ni el enriquecimiento económico, sino reformar esas estructuras para que puedan contribuir al fortalecimiento y a la cohesión interna de su grupo. Los ricos deben ser guiados, lejos de sus intereses meramente comerciales, hacia las necesidades de la comunidad por lo que insta a un tipo de cooperación y complementariedad entre el rico y el pobre siguiendo el modelo del patronazgo solidario *ad intra* con los pobres. No se renuncia a la riqueza material, sino que la afirma como don de Dios, relativiza su significado terrenal y la canaliza hacia su uso adecuado de acumular riqueza espiritual a través de actos caritativos. Este compromiso ético de solidaridad intracomunitaria potenciaría las relaciones internas entre los creyentes y la identidad cristiana de los ricos, al tiempo que adquirirían honor en esa relación clientelar.

Por lo que respecta a la actitud hacia al mundo exterior y, en concreto, hacia las autoridades, Herms muestra puntos de vista moderados. Sostiene que el señor del mundo en el que los creyentes viven, de forma justa, espera que obedezcan sus leyes (*Sim.* 1.4), incluso aunque las leyes hereditarias sean desfavorables para los libertos cristianos. Si los creyentes entran en conflicto con las autoridades, deben evitar confrontaciones y abandonar esta ciudad con vistas a su ciudad virtual. No obstante, tampoco insta a la sumisión ciega a las autoridades, pues cuando surjan conflictos entre sus leyes y las de Dios, estas últimas prevalecen e incluso a pesar de sufrir el destierro (real o metafórico). Esta postura moderada⁴² sobre las autoridades y el sistema político pudiera aparecer como un movimiento táctico que apunta a la neutralidad favorable hacia las autoridades en beneficio de la iglesia por temor a las tribulaciones sufridas, por razones socioeconómicas o por el bien de la misión entre los gentiles. Sin embargo, una razón más probable es que para el autor, perteneciente a un pequeño grupo marginal extranjero y cuya mayoría de sus miembros pertenecen a las clases sociales más bajas de la sociedad, cualquier idea revolucionaria estaba fuera de lugar y, especialmente, en el corazón del imperio.

42 Dunning, *Aliens and Sojournes...* 88ss, considera la estrategia de inversión cristiana como una reinversión subversiva.

Hermas es consciente que pertenecer a un grupo es algo que se construye y se negocia, por lo que no se pretende una autoexclusión del mundo, pero sí una cierta “insulación” permeable, al tiempo que emplea reglas de comportamiento ético calculadas para proteger los valores del grupo reduciendo la influencia del mundo exterior, especialmente orientando los beneficios de los brókeres y otorgándoles una ciudadanía virtual superior a la que pudieran poseer en esta ciudad. Estaríamos, pues, ante una marginalidad porosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, Rafael, editor. *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora). Estella: Verbo Divino, 2021.
- Álvarez Cineira, David. “Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad”. *Estudio Agustiniano* 55 (2020): 241-280. <https://doi.org/10.53111/estagus.v55i2.48>.
- Álvarez Cineira, David. “El cristianismo romano en 1 Clemente a finales del siglo I d.C.”. En *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora), editado por Rafael Aguirre, 155-182. Estella: Verbo Divino, 2021.
- Boatwright, Mary Taliaferro. *Hadrian and the City of Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Boatwright, Mary Taliaferro. *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Broekaert, Wim. “Freedmen and Agency in Roman Business”. En *Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*, editado por Andrew Wilson y Miko Flohr, 222-253. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Brox, Norbert. *Der Hirt des Hermas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Dibelius, Martin. *Der Hirt des Hermas*. Tübingen: Mohr, 1923.
- Dunning, Benjamin H. *Aliens and Sojourners: Self as Other in Early Christianity* (Divinations: Rereading Ancient Religion). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Esteban López, Rocío Javiera. “Los peregrini durante el Alto Imperio. Exclusión e inclusión desde el siglo I hasta el 212 d.C.”. Trabajo fin de máster, Universidad de Concepción, Chile, 2016. http://repositorio.udec.cl/bitstream/11594/2059/3/Te-sis_Peregrini_durante_el_Alto_Imperio%20Image.Marked.pdf.
- González Roldán, Yuri. *Il diritto ereditario in età adrianea: legislazione imperiale e senatus consulta*. Bari: Cacucci, 2014.
- González Roldán, Yuri. *Il Senatoconsulto Q. Iulio Balbo et P. Iuventio Celso Consulibus Factum nella lettura di Ulpiano*. Bari: Cacucci, 2008.

- Grundeken, Mark. *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects*. Leiden – Boston: Brill, 2015.
- Hilhorst, Antonius. Art. “Herms”, *RAC* XIV (1988): 682-701.
- Lampe, Peter. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18). Tübingen: Mohr Siebeck 1989.
- Lans, Birgit van der. “The Politics of Exclusion. Expulsions of Jews and Others from Rome”. En *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, editado por Michael Labahn y Outi Lehtipuu, 33-77. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.
- Leutzsch, Martin. *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im “Hirten des Hermas”*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- López Barja de Quiroja, Pedro. *Historia de la manumisión en Roma. De los orígenes a los Severos* (Anejo XI). Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- Maier, Harry O. *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Studies in Christianity and Judaism 11). Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press 2002.
- Maier, Harry O. “From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdspace in the Sheperd of Hermas”. En *Early Christian Communities Between Ideal and Reality* (WUNT 342), editado por Mark Grundeken y Joseph Verheyden 143-160. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Maier, Harry O. “Making History with the Shepherd of Hermas”. *Early Christianity* 10 (2019): 501-520. <https://doi.org/10.1628/ec-2019-0031>.
- Maier, Harry O. “Romans Watching Romans: Christ Religion in Close Urban Quarters and Neighbourhood Transformations”. *Religion in the Roman Empire (RRE)* 6 (2020): 104-121. <https://doi.org/10.1628/rre-2020-0007>.
- Merianos, Gerasimos, y George Gotsis. *Managing Financial Resources in Late Antiquity. Greek Fathers’ Views on Hoarding and Saving*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Noy, David. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. London: Duckworth with the Classical Press of Wales, 2000.
- Osiek, Carolyn. *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation* (CBQMS 15). Washington: Catholic Biblical Association of America, 1983.
- Osiek, Carolyn. *Shepherd of Hermas: A Commentary* (Hermeneia). Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1999.
- Pavón Torrejón, Pilar. “Adriano, príncipe legislador”. En *Adriano emperador de Roma*, editado por Julián González Fernández y Pilar Pavón Torrejón, 133-154. Roma: L’Erma di Bretschneider, 2009.
- Piacentini, Sofia. *Financial penalties in the Roman Republic: a study of confiscations of individual property, public sales and fines (509-58 BC)*. Leiden – Boston: Brill, 2022.

- Raschle, Christian R. “The Expulsion of Isis Worshipers and Astrologers from Rome in the Late Republic and Early Empire”. En *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, editado por Jietse H.F. Dijkstra y Christian R. Raschle, 87-105. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Reiling, Jannes. *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate* (NTS 37). Leiden: Brill, 1973.
- Ricci, Cecilia. *Orbis in Urbe. Fenomeni migratori nella Roma imperiale*. Roma: Edizioni Quasar, 2005.
- Ripat, Pauline. “Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome”. *Classical Philology* 106 (2011): 115-154.
- Rüpke, Jörg. *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Tuori, Kaius. *The Emperor of Law. The Emergence of Roman Imperial Adjudication*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Verheyden, Joseph. “Dreams, Visions and the World-to-Come according to the Shepherd of Hermas”. En *Dreams, Visions, Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, editado por Jens Schröter, Tobias Nicklas y Armand Puig i Tàrrach, 215-234. Berlin – Boston: De Gruyter, 2021.
- Wendt, Heidi. “Judaica Romana. A Rereading of Judean Expulsions from Rome”. *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015): 97–126. <https://doi.org/10.13109/jaju.2015.6.1.97>.

David Álvarez Cineira
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
Paseo de Filipinos, 7,
47007 Valladolid (España)
<https://orcid.org/0000-0003-0269-0204>