

cultural. La misión *ad gentes* se amplia en extensión, pero a la vez se profundiza en intensidad.

Desde ahí cabe preguntarse *¿Qué tipo de pastoral nueva en misión se necesita? ¿Cómo crear en las iglesias locales el ministerio de la animación misionera en cuanto elemento primordial de la pastoral ordinaria? ¿Cuál debe ser la actitud de las iglesias de cara a algunos que en nombre de todos asumen el carisma del éxodo y de la profecía en misión?*

## 5. Teología y misión

Finalmente, y de modo breve, dado que nos hallamos en un ámbito universitario y que E. Bueno ha aludido a ello, retomamos el interrogante de fondo que planteaba: *¿cómo gestar una teología que tome en serio y con radicalidad el cambio de paradigma misionero que estamos viviendo?*

Y si planteamos este interrogante es porque, a juicio de bastantes, la dimensión misionera de la teología es más bien escasa, por no decir nula, al menos en nuestro contexto español. El concilio Vaticano II apelaba a la orientación pastoral de la teología (cf. OT 16) como «preocupación pastoral que debe informar por entero la formación de los alumnos» (OT 19), y dado que *Ad gentes* reiteró en numerosas ocasiones la importancia de una exquisita formación teológica para los misioneros, *¿no sería lógico que la teología se viera orientada desde una perspectiva transversal por la misión? ¿No ganarían ambas y se conseguiría una reflexión más contextualizada e interpelante para los hombres y mujeres de nuestro tiempo?*<sup>40</sup>

## Ponencia 2.<sup>a</sup>

### La primera evangelización

*Dr. Rafael Aguirre*

Facultad de Teología de la Universidad de Deusto,  
Bilbao

En el marco de unas Jornadas sobre la evangelización, estamos invitados en esta conferencia a volver nuestros ojos a los orígenes. No para buscar en ellos recetas a aplicar miméticamente, ni soluciones unívocas y claras para las encrucijadas de nuestro tiempo. Pero sí es verdad que en los orígenes encontramos opciones que han condicionado toda la historia posterior, puntos de referencia ineludibles de la identidad cristiana y experiencias privilegiadas. El pasado nos puede jugar muy malas pasadas<sup>1</sup>, pero en nuestras manos está que la referencia a los orígenes estimule y, a la vez, oriente nuestra creatividad cristiana en el presente.

Mi exposición va a tener tres partes, cada una de las cuales supone muchos análisis pormenorizados, pero que yo voy a presentar de forma sintética y general —el tiempo no da para más— y porque lo que pretendo es suscitar la reflexión y el debate.

En la primera parte estudiaré los años oscuros de la primera generación cristiana, los diversos tipos de misión que existieron y cómo se llegó a la apertura a los gentiles. Son los años de oro de la evangelización entendida como misión.

En la segunda me referiré al cristianismo primitivo, no ya al de los orígenes, para preguntarme cómo se explica su rápida difusión por el Imperio romano.

En la tercera parte —con unos enunciados brevísimos— plantearé lo que supuso para la configuración del cristianismo su confrontación simultánea y progresiva con el mundo judío, con la filosofía griega y con las instituciones romanas.

<sup>40</sup> Cf. J. A. BARREDA, «A la búsqueda de un encuentro entre teología y misionología», *Omnis Terra* 335 (2005); E. BUENO DE LA FUENTE, «Dimensión misionera del objeto teológico», en: AA. VV., *La misionología hoy*, Verbo Divino, Estella 1987, 13-32; A. SCOLA, «Una ecclesiología 'de misión'», *Revista Española de Teología* 62 (2002) 757-779.

<sup>1</sup> Cf. M. CRUZ, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Anagrama, Barcelona 2005.

## I. La misión en el cristianismo de los orígenes: la primera generación

Se puede decir con todo rigor que el cristianismo, como realidad socio-lógica y teológica y por supuesto la Iglesia, nace en virtud de una misión específica de los discípulos de Jesús. Misión específica por la experiencia peculiar de su origen: la experiencia del Señor Resucitado y también, de algún modo, la memoria de Jesús de Nazaret; misión específica por su contenido: anuncio de la plenitud de los tiempos y el ofrecimiento de la salvación definitiva de Dios por medio de Jesucristo; misión específica por sus destinatarios, cuyo horizonte se va ampliando desde Israel hasta llegar a abarcar a todos los pueblos

Voy a describir brevemente este proceso complejo que tuvo lugar durante la primera generación cristiana (hasta el año 70 más o menos).

### 1. Jesús e Israel

Es necesario comenzar con una referencia a Jesús de Nazaret, el cual anunció el Reino de Dios al pueblo de Israel y no meramente a los judíos de forma individual. Sin duda tuvo contactos esporádicos con paganos, pero el horizonte de su ministerio, de forma inmediata, se limitaba al pueblo de Israel. Como los profetas, Jesús esperaba que si Israel aceptaba plenamente el Reinado de Dios entonces todos los pueblos, atraídos por esa luz de humanización, caminarían a Sión y reconocerían a Yahvé (Is 2,3; Is 60,11-14; Sal 72, 10-11).

Pero hay dos rasgos en el ministerio de Jesús que hay que destacar. El primero es que el movimiento de renovación que promueve no es exclusivista ni aislacionista; sus discípulos no se aíslan ni huyen al desierto como los esenios de Qumrán, ni les convoca desde el desierto como Juan Bautista. Al contrario, Jesús va en busca de la gente, se dirige a todo el pueblo sin discriminaciones, más aún busca con un afán sorprendente y escandaloso a gentes tenidas por impuras y que eran estigmatizadas social y religiosamente (pecadores, publicanos...). Con toda probabilidad Jesús no hizo una teoría general sobre las normas de pureza, con las que Israel defendía su integridad étnica, pero su comportamiento y algunas palabras dejan claro que las relativiza sustancialmente y las subordina siempre al bien de las personas concretas.

El segundo rasgo es que Jesús llama a sus discípulos para que también ellos anuncien en Israel, con palabras y obras, como lo había hecho él mismo, el Reino de Dios. Este envío aparece tanto en Mc como en la fuente Q y su formulación arcaica indica su procedencia prepascual. Sabemos que los evangelios hacen una presentación muy esquemática del ministerio de Jesús y presentan un solo envío de los discípulos de Jesús. Pero todo inclina

a pensar que se trató de un hecho repetido. El que Jesús llamase a sus discípulos para que fuesen «pescadores de hombres» da a entender que su tarea iba a consistir en colaborar en la tarea de anunciar el Reino de Dios.

Quiero subrayar que Jesús anuncia a Dios y busca, más que las conversiones individuales, el cambio del pueblo de Israel y de sus relaciones sociales.

### 2. Después de Pascua los discípulos continúan la misión a Israel

Tras la crucifixión y la Pascua ¿qué actitud adoptaron los discípulos de Jesús? En la primera generación y por lo que respecta a la misión tenemos que distinguir tres grupos: la comunidad de Jerusalén, los discípulos en Galilea y el cristianismo de la diáspora, en el que juega un papel, no exclusivo, pero sí muy descolante Pablo. Si en algún momento ha existido la comprensión misionera de la Iglesia ha sido en esta primera generación<sup>2</sup>. Los tres grupos mencionados son muy distintos, pero todos son esencialmente misioneros, en todos la preocupación por Israel es central, aunque de formas diferentes y todos viven bajo la presión de la parusía cercana.

#### 2.1. LA COMUNIDAD DE JERUSALÉN

Los datos que poseemos sobre la comunidad de Jerusalén proceden fundamentalmente de los Hechos de los Apóstoles, que tenemos que utilizar con muchas cautelas críticas cuando de recabar informaciones históricas se trata. En efecto, en la ciudad santa nos encontramos con una comunidad de seguidores de Jesús, en la que juegan un papel destacado los «Doce», a quien Lc considera «los apóstoles» (es decir, los enviados). ¿Por qué se congregan en Jerusalén y se establecen en esta ciudad tras la Pascua cuando todos o la mayoría de ellos procedían de Galilea?

En primer lugar, porque para llegar a todo Israel Jerusalén era la ciudad idónea por su significado teológico en el judaísmo y porque en esta ciudad podían encontrarse con judíos de las más diversas procedencias, que acudían en peregrinación por las grandes fiestas. En segundo lugar, permanecían en Jerusalén porque en esta ciudad tendrían lugar los acontecimientos escatológicos — venida del Mesías, reedificación de un nuevo Templo, irrupción del Reino de Dios — que ellos esperaban para un futuro muy cercano, expectativa común a toda la primera generación de discípulos de Jesús.

<sup>2</sup> R. PESCH, «Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission», en AA.VV, *Mission im Neuen Testament*, QD 93, Herder, Freiburg 1982, 11.

Los discípulos de Jerusalén, y los Doce particularmente, continúan la misión y se dirigen a Israel, proclamando la muerte y resurrección de Jesucristo, a través del cual Dios ofrece su salvación y llama a la conversión y al arrepentimiento. La crucifixión y la experiencia pascual hacen que el mensaje evangelizador, el Reino de Dios, se vayan reformulando cristológicamente.

Dentro del enorme pluralismo del judaísmo anterior al año 70, los discípulos de Jesús forman un grupo más, muy peculiar ciertamente porque afirman que el Mesías ya ha llegado, que las promesas de Dios se han cumplido y que el tiempo escatológico ya ha comenzado. Y anuncian este mensaje a Israel, porque es su destinatario y significa el cumplimiento de su vocación como pueblo de Dios.

Los Hechos de los Apóstoles exageran las cifras, pero sin duda hubo judíos que aceptaron este mensaje y no solo jerosolimitanos, o habitantes de Jerusalén, sino también de entre los venidos en peregrinación de la diáspora, que llevaron la fe en el Mesías Jesús a sus ciudades de procedencia. Téngase en cuenta que el número de peregrinos era muy elevado, que provenían de todos los rincones del Imperio y que su permanencia en Jerusalén solía ser, con frecuencia, prolongada (podía ir desde la Pascua hasta la fiesta de los Tabernáculos). Este puede ser el origen de algunas comunidades cristianas de la diáspora, concretamente de la de Roma, de la que tenemos datos del año 49 según los cuales debía ser numerosa y estar formada solo por judíos.

## 2.2. COMUNIDADES DE DISCÍPULOS EN GALILEA

Antes he dicho que los años de la primera generación cristiana son oscuros, pero la máxima obscuridad se cierne sobre los discípulos en Galilea tras la Pascua. No hay duda de que los hubo, pero los Hechos, que hacen una presentación esquemática e ideologizada, prácticamente solo hablan de Jerusalén, aunque sí hacen una ligera mención del cristianismo galileo (Hch 9, 31).

Jesús tuvo un eco muy favorable en amplios sectores del campo galileo. Allí estaba la mayoría de sus simpatizantes y seguidores. De Galilea procede el documento Q, cuya redacción definitiva podemos situar en la década de los 50, y que testimonia la existencia de profetas itinerantes, cuya misión se caracterizaba por continuar la predicación de Jesús. En efecto, Q es una colección de palabras de Jesús, sin relato de la pasión ni kerigma pascual.

Aunque sea de pasada, podemos pensar que estos itinerantes de Q entenderían el mensaje por Galilea, pero que fácilmente desbordarían una región tan pequeña y no es descabellado pensar que pudieran estar en el

origen de la iglesia de Damasco (Hc 9), ciudad fácilmente alcanzable a pie desde Cafarnaún y Betsaida.

La misión postpascual en Galilea y en Jerusalén tiene características diferentes. En Jerusalén se vincula más con el Cristo resucitado y el mensaje tiene un carácter más cristológico. Mientras que en Galilea se muestra más en continuidad con el Jesús terrestre y con la propagación de su mismo mensaje.

Contra lo que a veces se ha dicho Galilea era una región plenamente judaizada, pero el judaísmo de los galileos era diferente al de los judíos del sur.

Probablemente la consideración del Templo y de las normas de pureza era menos estricta en Galilea. Jesús dice a los misioneros en Q10,7-8: «quedaos (en esa casa) comiendo y bebiendo lo que tengan... En la ciudad en que entréis y os reciban comed lo que os pongan» (cfr. Evangelio de Tomás 14,4). Esta comensalidad tan abierta permite relacionarse con toda clase de gentes, con judíos impuros e, incluso, con paganos.

El análisis de Q permite descubrir que el grupo evolucionó y al final, como consecuencia de la increencia de Israel, parece abrirse la perspectiva de acogida a los gentiles (Q7,9; 13,28-29; 14,15-24)<sup>3</sup>. Hay una fuerte polémica con Jerusalén por su increencia, hasta el punto de que se profetiza la destrucción del Templo y el alejamiento de Jesús, que durará hasta la parusía (13,34-35)<sup>4</sup>.

Creo, incluso, que en Q se polemiza con la misión que están realizando algunos discípulos de Jesús de Jerusalén, quizá de origen fariseo (Hch 15,5), porque la consideran demasiado rígida y a los que se dirige la invectiva de Q11,52: «Ay de vosotros, maestros de la Ley, que cerráis el Reino de Dios para los demás. Ni entráis vosotros ni dejáis entrar a los que quieren entrar».

Sin entrar a fondo en la cuestión quiero abordar dos problemas que la investigación actual plantea en torno a la fuente Q y guarda relación con nuestro tema. ¿El que Q no haga referencia a la cruz y no contenga un relato de la pasión implica que lo desconoce? ¿El que la cristología de Q esté centrada en la venida futura, gloriosa y judicial, de Jesús como Hijo del hombre quiere decir que no cree en la resurrección?<sup>5</sup> Es así como piensan muchos autores. En mi opinión, es imposible que desconociese que Jesús fue crucificado. Además Q pretende conservar las palabras de Jesús y esto no implica que no tuviese conocimiento de las tradiciones narrativas de

<sup>3</sup> P. D. MEYER, «The Gentile Mission in Q», *JBL* 89(1970) 405-417.

<sup>4</sup> Defiende la existencia de una misión dirigida a los paganos desde Galilea H. KASTING, *Die Anfänge der urchristliche Mission*, Kaiser, Munich 1969. Contra M. HENGEL, «Die Ursprünge der christlichen Mission», *NTS* 18(1971/72) 15-38.

<sup>5</sup> J. S. KLOPPENBORG, «Easter Faith and the Sayings Gospel Q», *Semeia* 49, 1990, 71-100.

Jesús. Por otra parte, en mi opinión, la espera de la venida futura de Jesús como hijo del Hombre implica necesariamente la conciencia de su exaltación gloriosa tras su muerte. Esta cuestión fue muy discutida hace años y creo que la postura que defendiendo quedó sólidamente acreditada<sup>6</sup>.

Para terminar este punto quiero recalcar que la dinámica misionera de ambos grupos de discípulos de Jesús, los de Jerusalén y los de Galilea, es indudable, pero que también se lleva adelante con legitimaciones distintas y con contenidos diversos. Muy pronto, en la segunda generación, con la redacción de los evangelios, se pondrá de manifiesto las coincidencias que entre ambos existen y se integrarán sus diferencias en unos relatos integradores.

### 2.3. LA EXPERIENCIA DE DIOS Y LA MISIÓN

Hablaré de diversos factores sociales sin los cuales no se puede explicar la rápida difusión del cristianismo, pero hay que subrayar un elemento sin el que la misión cristiana de los orígenes es inexplicable: me refiero a unas peculiares experiencias religiosas.

Pienso que los biblistas que, con mayor o menor acierto, recurrimos, en la actualidad, a las ciencias sociales para explicar los textos y, concretamente, los orígenes del cristianismo, quizá, no hemos considerado suficientemente el papel de la experiencia religiosa y apenas hemos utilizado la fenomenología de la religión. La experiencia religiosa está, ciertamente, muy condicionada, pero en la medida en que es auténtica tiene una relativa autonomía y posee una indudable capacidad de promover innovación histórica. Hay experiencias religiosas que pueden transformar creativamente una tradición y generar nuevas interpretaciones de la misma<sup>7</sup>.

Sin una peculiar experiencia de Dios de Jesús no se puede explicar el carácter apremiante, acogedor y expansivo, más allá de las normas de pureza judías, de su propuesta de renovación de Israel.

Pero quiero subrayar especialmente que lo que denominamos experiencia pascual no es un hecho puntual, sino una serie de experiencias religiosas, inexplicables sin duda sin el recuerdo y la reinterpretación de la historia de Jesús, que tienen su núcleo en las «apariciones» del Señor Resucitado, cuya tradición es antiquísima (1Cor 15,3-7), y que se tradujo en fenómenos

<sup>6</sup> W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, Stuttgart 1969.

<sup>7</sup> Abordan la experiencia religiosa de Jesús como sugiero en estas páginas L. W. HURTADO *How on Earth Did Jesus Become a God?*, Eerdmans, Cambridge 2005, 179-204; L. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, Fortress, Minneapolis 1998.

de exaltación espiritual, eventualmente en situaciones de trance, en expresiones proféticas<sup>8</sup>. Implicaban la persuasión de que el Jesús crucificado había sido resucitado por Dios y glorificado por El, de una forma sin parangón respecto a los que la tradición judía decía de otros grandes personajes del pasado (Elías, Moisés...). Estas experiencias hay que situarlas en época muy temprana, desde luego en la década de los 30.<sup>9</sup> El culto a Cristo como Señor e Hijo de Dios e, incluso, las primeras formulaciones de esta fe no son resultado de ningún sincretismo con el mundo pagano<sup>10</sup>.

La experiencia de que Jesús ha sido glorificado y de que ha recibido todo poder en el cielo y en la tierra, de que le ha sido dado el nombre —Señor— que está por encima de todo nombre, de que con su muerte y resurrección se inicia una nueva creación y de que Dios ofrece a través de él la salvación definitiva, suscita la necesidad de proclamarlo a Israel, pero es claro que este mensaje contenía las virtualidades universalizadoras que posteriormente saldrían a la luz. Dicho más brevemente, la experiencia pascual es la experiencia de un envío y el NT lo pone continuamente de manifiesto.

A la luz de la experiencia pascual se entiende el concepto de apóstol, clave en la misión cristiana primitiva. «Apóstol» es alguien enviado con plenos poderes (es el *'saliah'* judío)<sup>11</sup> y se usa de diversas maneras en el NT. Se habla de apóstoles o enviados de una iglesia para una tarea concreta y limitada (Fil 2,25; 2Cor 8,23). Pero, ante todo, los apóstoles son un grupo determinado testigos de una aparición del Resucitado y enviados por El (1Cor 15, 3-11). No todos los discípulos son apóstoles; y los doce son apóstoles, pero no solo ellos lo son (1Cor 15, 5-7). Los apóstoles, en el sentido estricto así entendido —han visto al Resucitado y han sido enviados por El— cumplen una función única e irrepetible. La Iglesia se funda sobre el testimonio de los profetas y de los apóstoles (Ef 2, 20). En mi opinión

<sup>8</sup> Considero muy interesante la utilización de la categoría, procedente de la psicología y de la antropología, de «Estados alterados de conciencia», que se está haciendo por parte de algunos exegetas. Cfr. C. WARD, *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross Cultural Perspective*, Sage Publication, Newbury Park 1989; S. L. DAVIES, *Jesús the Healer*, SCM Press, London 1995.

<sup>9</sup> L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Cambridge 2003. Para salir al paso de malinterpretaciones quiero dejar bien claro que en el texto estoy realizando afirmaciones, más o menos discutibles por supuesto, pero de carácter estrictamente histórico.

<sup>10</sup> M. HENGEL, «Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung», en *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, (WUNT 109), Tübingen.

<sup>11</sup> El que la documentación escrita sea más tardía no quiere decir que esta institución judía sea posterior, contra F. HAHN, «Der Apostolat im Urchristentum», *KuD* 20(1974) 54-77; Cfr. Rengstorff, *TWNT, apostolos*.

este concepto de apóstol procede de la comunidad judeocristiana<sup>12</sup>, como también la confesión de fe clave de 1Cor 15,3-7 procede probablemente de Jerusalén. Pablo, que es quien nos ha transmitido el texto fundamental mencionado, no ha sido discípulo del Jesús terrestre y su experiencia del Resucitado fue posterior, pero reclama pertenecer a este grupo de apóstoles con tanto derecho como el que más. Posteriormente Lc establece una definición restrictiva de apóstol por motivos teológicos e identifica a los apóstoles con los doce (Hch 1, 21: pone como condición el haber sido testigo de la vida del Jesús terrestre, con lo que excluye a Pablo del número de los apóstoles). Pero hay también un concepto más amplio de apóstol, que perdurará bastante tiempo: apóstol como un ministerio itinerante de carácter carismático. Apóstoles así entendidos se encuentran en el NT y en otros escritos, por ejemplo en la Didajé<sup>13</sup>. Pablo, que reivindica el ser apóstol en el sentido fuerte de la palabra, también polemiza con apóstoles carismáticos, que perturban a sus comunidades y les niega el rango de apóstoles (2Cor).

En cualquier caso, al apóstol le caracteriza una tarea o misión, que surge de la experiencia pascual, y que como tal es una figura sin antecedentes judíos.

#### 2.4. LOS HELENISTAS Y LA APERTURA A LOS PAGANOS

Pasamos al tercer grupo de discípulos de la primera generación, que desarrolla su actividad en la diáspora. La personalidad clave es Pablo, pero sus antecedentes fundamentales<sup>14</sup> los encontramos en los judeohelenistas, que también existían en Palestina.

En efecto, en Jerusalén existía un grupo de judíos helenistas, llamados así por su cultura y por el idioma que usaban; procedían de la diáspora y habían cumplido su sueño de establecerse en la ciudad santa, donde contaban con su propia sinagoga. Pronto hubo judíos helenistas que se incorporaron

<sup>12</sup> J. A. BÜHNER, *apostolos*, DENT, Vol. I 437. F. HAHN parece de acuerdo, pero apunta que quizá proceda de la comunidad helenística de Antioquia: «Der Apostolat im Urchristentum», *KuD* 20(1974) 54-77; Rengstorf, *TWNT*, lo hace remontar al Jesús histórico, pero desmontan esta opinión: R. BROWN, en *NCBSJ. Nuevo Testamento*, EVD, Estella 2004, 1172-1175; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. III, EVD, Estella 2003, 146; J. DUPONT, «Le nom d'Apôtres: a-t-il été donné aux Douze par Jésus?», en F. NEIRYNCK (ed.), *Études sur les évangiles synoptiques*, Vol. II, BETL 70, Louvain 1985, 976-1018.

<sup>13</sup> Este concepto de apóstol va a caer pronto en desuso, pero en los *Hechos de Pablo* y *Tecla* aún se le llama a Tecla *apostolê*.

<sup>14</sup> No únicos, pues hay con contar con discípulos de Jesús en la diáspora que habían aceptado la nueva fe durante algunos de sus viajes a Jerusalén, con judíos discípulos de Jesús que misionaron con motivo de algún viaje fuera de Palestina, eventualmente con la extensión desde Galilea. De todas formas el importante papel que atribuye los *Hechos* de la Apóstoles a los judeohelenistas de Jerusalén probablemente tiene sólida base histórica.

a la comunidad de los judíos que rendían culto a Jesús junto a Dios. Para facilitar la convivencia y evitar conflictos, los helenistas recibieron una organización autónoma con unos varones a su frente, que procedían del grupo, entre los que sobresalieron Esteban y Felipe (Hch 6-7).

Pues bien, este grupo de judeohelenistas seguidores de Jesús jugaron un papel decisivo en la evangelización primitiva. Mantenían una actitud especialmente crítica con la Ley y el Templo, que podía encontrar coincidencias con la actitud del mismo Jesús. Esto les acarreó conflictos y dificultades, bien conocidas y que no hace falta explicar ahora. El caso es que tuvieron que salir de Jerusalén y en su dispersión anunciaban el evangelio por la planicie costera — mayoritariamente pagana y en la que los judíos eran una minoría — y por Samaria — con una población considerada apóstata por los judíos, con los que mantenían pésimas relaciones (Hch 8). Pero algunos llegaron hasta Antioquia, la capital de Siria y probablemente la segunda ciudad más importante del Impero Romano en aquel tiempo. Predicaban naturalmente a los judíos, pero aquí está lo sorprendente, la gran novedad:

«Los que se habían dispersado por la persecución originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquia, sin predicar la palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses que, al llegar a Antioquia, hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús. La mano del Señor estaba con ellos y un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor» (Hch 11, 20-21).

Conviene hacer unas precisiones breves, pero importantes.

1. Pablo no es el primero que predica a los gentiles. Se incorpora a un movimiento ya en marcha, aunque sea después quien más lo impulsó y formuló teológicamente.

2. La misión a los paganos surge en el contexto de la misión a Israel. Los predicadores se dirigen a las sinagogas judías de la diáspora, que eran frecuentadas por unos paganos llamados «temerosos de Dios», que no se habían convertido al judaísmo, pero que simpatizaban con el monoteísmo y la moral judía. Entre ellos se van a encontrar los primeros paganos que acepten la predicación cristiana. El cristianismo es en ese momento, a sus ojos, una forma de judaísmo más asequible y cómoda.

3. Se da un proceso de rechazo mayoritario del judaísmo mesiánico en las sinagogas de la diáspora y una notable aceptación por parte de los paganos, ante todo por «los temerosos de Dios». Pero esta aceptación iba a provocar un mayor rechazo por parte de los judíos observantes.

4. Es claro que esta apertura a los gentiles que se dio en la diáspora, fuera de Palestina, iba más allá de la letra de Jesús y no estaba en el horizonte inmediato de su ministerio, pero desarrollaba virtualidades de su mensaje. Jesús había ido a los pecadores y publicanos, a los impuros de Israel; sus seguidores van a los más impuros todavía, a los paganos. Los paganos, que tenían un papel mediato en la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios, van a ser destinatarios inmediatos de la acción de sus discípulos. Es un proceso histórico, por tanto, contingente, pero perfectamente explicable.

## 2.5. PABLO, EL «APÓSTOL DE LOS GENTILES»

Llegamos así a la figura clave en los orígenes de la evangelización, en la primera generación, Pablo de Tarso, figura rica, compleja, discutida, que suscitó enconadas polémicas en su tiempo y las ha seguido suscitando siempre a lo largo de la historia.

Se comprenderá que en este punto el tener que ser sintético tenga especiales peligros. Conviene dejar claro desde el principio que la forma paulina de entender la misión a los judíos y a los paganos no es la única que existió en los orígenes del cristianismo.

Pablo se denomina a sí mismo «apóstol de los gentiles» (Rom 1,5. 13; 11, 13; 15, 16. 18; Gal 1, 16; 2, 8), anuncia con toda decisión el evangelio a los paganos y les admite en la comunidad cristiana sin someterles ni a la circuncisión ni a las leyes judías. ¿Pero Pablo, «hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable» (Fil 3,5-6), como dice de él mismo, tuvo las cosas siempre tan claras? En la vida de Pablo hay unos años bastante oscuros, los que van desde su conversión hasta la Asamblea de Jerusalén, y es probable que solo tras un proceso llegase a la conciencia clara de ser «apóstol de los gentiles». Dejemos esta cuestión aparcada para centrarnos en sus cartas que proceden de un tiempo posterior<sup>15</sup>.

El origen de la vocación evangelizadora de Pablo está en una profunda experiencia religiosa que describe con las categorías de las vocacio-

<sup>15</sup> Cfr. El magistral artículo de M. HENGEL, «Die Ursprünge der christlichen Mission», *NTS* 18(1971/72) 15-38. En mi opinión, Pablo persiguió a los cristianos porque la consideración en que tenían a Cristo y el culto que le rendían, desde una tempranísima fecha, era una afrenta intolerable a la fe judía. Su aceptación de la fe en Jesús como Mesías y Señor, situándole junto a Dios, le convirtió, como exigencia de la experiencia pascual, en misionero, con toda probabilidad dirigido a los judíos en un primer momento, de modo que solo tras un proceso, en el que hay que contar con los avatares de su propia misión y una peculiar experiencia religiosa que le acompañó toda su vida, llegó a ser el «apóstol de los gentiles».

nes proféticas: «cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que yo lo anunciase entre los gentiles» (Gal 1,15-16). A él se le apareció Jesucristo resucitado, de quien recibió el Evangelio, de modo que es apóstol con el mismo derecho que los jerosolimitanos y no está subordinado a ellos (Gal 1,11-12; 1Cor 15 3-11)<sup>16</sup>.

La experiencia religiosa de Pablo no fue únicamente puntual, sino reiterada según podemos deducir de sus cartas, y le marcó y le acompañó decisivamente. Fue una experiencia del amor de Dios que ofrece la salvación gratuitamente en Cristo, «el Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 3,20). Pablo se siente urgido a anunciar este evangelio — «¡Ay de mí si no predico el evangelio!... es una misión que me ha sido confiada» (1Cor 9,16-17)— y lo hace desinteresadamente, sin aceptar ninguna recompensa material, para no crear obstáculos al evangelio de Cristo (1Cor 9,12). Pablo no acepta nunca vivir a la sombra de ningún patrón humano y, por eso, vive de su trabajo profesional, como guarnicionero, más concretamente era constructor de tiendas con cuero, lo que se convierte en un elemento inseparable de su misión: le proporcionaba ocasión para entablar relaciones sociales, creaba un ambiente para exponer el evangelio y le identificaba, por su dureza y humildad, con el Señor que anunciaba<sup>17</sup>.

La experiencia de Dios confiere a Pablo una enorme libertad, que le permite relativizarlo todo y hacerse judío con los judíos y pagano con los paganos, a «hacerse todo a todos» (1Cor 9, 22); y da a su ministerio una inusitada creatividad. Pablo llega a tener una estrategia misionera con sus propias características sociológicas y teológicas. Las voy a señalar sucintamente.

1. El movimiento de Jesús había comenzado en los ambientes campesinos de Galilea y Pablo lo transforma en un fenómeno urbano que se extiende por la cuenca del Mediterráneo. Desde Alejandro Magno estaba en auge el proceso de urbanización y la correlativa importancia de las ciudades en el mundo greco-romano. Jesús había evitado las ciudades; en los evangelios no se menciona que visitase Séforis o Tiberias, que estaban en el reducido ámbito en el que se desarrolló su actuación. En cambio

<sup>16</sup> Esta descripción de la Carta a los Gálatas puede ser una retroproyección que hace Pablo, en un contexto polémico en el que tiene que defender su apostolado, situando en el momento de su conversión lo que, en realidad, fue producto de un proceso. Es la opinión, ciertamente muy discutible, que he defendido en la nota anterior.

<sup>17</sup> R. F. HOCK, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980; Id., «Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class», *JBL* 97 (1978) 555-564; J. COMBLIN, *Pablo, apóstol de Jesucristo*, Madrid 1996; Id., *Pablo: trabajo y misión*, Santander 1994.

Pablo funda sus comunidades en ciudades que son capitales de provincia o núcleos importantes de comunicación<sup>18</sup>. Durante bastante tiempo reside en dos ciudades de singular importancia estratégica, cultural y comercial, Éfeso en Asia y Corinto en Grecia. Pablo considera que desde las ciudades el Evangelio podría penetrar en la *jora*, en el entorno rural, pero esta tarea confía que será realizada por otros.

2. Pablo quiere fundar comunidades, no simplemente lograr conversiones individuales. La unidad interna de cada comunidad y la comunión entre las diversas comunidades es un valor absolutamente prioritario.

Para salvaguardar la unidad interna de las comunidades llega a pedir a «los fuertes», que cedan en su libertad, que Pablo tanto aprecia. Es decir, la evangelización para Pablo implica ir creando una red de comunidades que visibilizasen el valor humanizante de la aceptación del Señor Jesús por la fe. En estas comunidades tienen que brillar unos valores alternativos a los hegemónicos socialmente.

3. En cada ciudad, Pablo predicará en situaciones muy diversas. Si podía lo haría en la sinagoga. Otras veces lo haría en escuelas, quizá alquiladas (Hch 19,9: en Éfeso, rompe con la sinagoga y discute diariamente en la escuela de Tirano). Es verosímil que cuando una comunidad iba creciendo habilitasen un local para sus servicios, como parece que lo hacían algunas asociaciones voluntarias del tiempo y las mismas comunidades judías<sup>19</sup>

Pero la estrategia paulina comenzaba por implantar comunidades en casas, entendiendo por tales no solo un lugar sino, sobre todo, un grupo humano compuesto por el paterfamilias, esposa e hijos y, según los casos, servidores, esclavos, amigos y clientes. A estas iglesias domésticas se podían agregar otros miembros sin casa o pertenecientes a casas paganas. Las casas existentes en las ciudades eran muy diversas, pero las iglesias domésticas paulinas que conocemos parece que estaban asentadas en casas relativamente bien situadas («la iglesia de la casa de Aquila y Priscila: Rom 16,5; 1Cor 16,19. La iglesia de la casa de Gayo: Rom 16,23. La iglesia de la casa de Filemón: Filem 1-2; La iglesia de Estéfanos que tiene un papel de dirección en Corinto: 1Cor 16,15. La iglesia de la casa de Ninfas: Col 4,15).

Difícilmente se puede sobrevalorar la importancia de esta estrategia con todas sus ambigüedades<sup>20</sup>.

Téngase en cuenta que la casa era la institución social básica del tiempo. «Toda ciudad está compuesta por casas», decía Aristóteles<sup>21</sup>.

Se acepta este tipo de casas, aunque naturalmente se pretende que en su interior se vivan los valores evangélicos. Aquí hay una dialéctica de aceptación, pero también de transformación desde dentro de las estructuras sociales vigentes.

La estrategia paulina es realista, no se basa en el voluntarismo entusiasta, sino en la estructura social básica, que se convierte en la estructura básica de la Iglesia cristiana. Las Iglesias domésticas significaban optar por la inculturación de la fe cristiana si así se puede hablar, por la aceptación crítica del orden social y político. La «opción por la casa» fue decisiva para el posterior desarrollo institucional y doctrinal del cristianismo.

4. La evangelización paulina, cuyo hilo conductor es la extensión de comunidades fraternas, se realiza desde abajo, penetrando a través del tejido social. Me explico.

La religión en aquel tiempo no era una dimensión autónoma e independiente, sino que aparecía incrustada o embebida en los dos grandes ámbitos de experiencia del mundo greco-romano, el político y el doméstico. Consiguientemente había una religión política, la oficial de la ciudad, que incluía el culto al emperador; y una religión doméstica, muy viva, independiente de la oficial, que se practicaba en las casas, que acompañaba todo el ciclo vital y en el que el papel central correspondía al paterfamilias.

La religión de Jesús es política en el sentido de que se dirige al pueblo de Israel en su conjunto y quería provocar su conversión y cambio en nombre del Reino de Dios<sup>22</sup>.

Pero hubiese sido suicida si Pablo se hubiese presentado en medio del Imperio, en Éfeso, Corinto o Roma, como heraldo de una religión política, contraponiendo el Reino de Dios o el culto del Señor Jesús —además un crucificado— al culto imperial. No hace eso. El cristianismo paulino aparece, en un primer momento, como una religión doméstica porque los cristianos se reúnen en las casas y allí celebran su culto, especialmente las comidas fraternas.

El cristianismo paulino no intenta evangelizar, cambiar, desde arriba, sino penetrar, y cambiar, desde abajo, desde unas comunidades que confieren identidad, que ayudan a sus miembros y visibilizan un nuevo tipo de relaciones sociales.

<sup>18</sup> W. A. WEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988.

<sup>19</sup> Véase lo que dice sobre las *proseuchai* judías Ph. E. ESLER, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, EVD, Estella 2006, 131-160.

<sup>20</sup> Ph. E. ESLER subraya la importancia del carácter doméstico de las comunidades paulinas y su diferencia respecto a las reuniones judías en espacios más amplios como las *proseuchai*.

<sup>21</sup> *Política* I, III, 1253.

<sup>22</sup> He desarrollado estas ideas, con bibliografía, en mi libro *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, EVD, Estella 2001, 11-42.

Esta penetración en el tejido social, cuando tiene éxito y llega a un cierto grado, sale a flote e irrumpe en lo político. Es lo que sucedió en el cristianismo primitivo. Si se me permite una analogía contemporánea, en el Islam coexisten hoy dos estrategias, la que intenta imponerse desde el poder político, el ejemplo más claro es lo que realizó Jomeini en Irán, y la que ha ido tejiendo una red de beneficencia, ayuda, proporcionando identidad en medio de una crisis muy grave, promoviendo una nueva moral y que, al final, sale a la luz como el mayor poder político, como ha sucedido con Hamas en Palestina.

Pero es obvio que la religión doméstica de Pablo no es ni individualista ni privada; tiene una pretensión política latente, que, a veces, aparece en sus mismas cartas y que no pasó desapercibida a las autoridades romanas, que tomaron medidas muy serias contra el apóstol.

5. Comprenderemos mejor lo específico de la misión paulina y la pluralidad de misiones en el cristianismo de los orígenes si reparamos nuestra atención en el capítulo 15 de los Hechos. Narra la Asamblea de Jerusalén, acontecimiento fundamental porque allí la misión de Pablo a los gentiles, sin someterles a las prescripciones judías, va a recibir el apoyo de las autoridades de Jerusalén (cf. Gal 2,1-10).

Pero Santiago, el hermano del Señor y jefe de los judeocristianos de Jerusalén, que acepta la misión paulina, expone luego su concepción de la misión que es bastante diferente y responde a la mentalidad judía tradicional. En efecto, Santiago interpreta las conversiones de los gentiles como cumplimiento del oráculo de Amós, según el cual el pueblo de Israel será restablecido («Reconstruiré la tienda de David que está caída; reconstruiré sus ruinas, y la volveré a levantar»: 15, 16) y esto supondría la venida de todas las naciones («para que el resto de los hombres busque al Señor y todas las naciones, que han sido consagradas a mi nombre»: 15, 17). Pablo tiene una visión centrífuga, es apóstol de los gentiles, va a ellos y los acepta como son. Santiago sigue con la visión centrípeta: ha irrumpido el tiempo escatológico, Israel se reconstruye y los pueblos empiezan a reconocer a Yahvé<sup>23</sup>. Obviamente esto implica que para Santiago y los suyos, los gentiles serán aceptados previa sumisión a todas las normas judías, lo que Lucas en Hechos suaviza y hasta encubre.

Creo que hay tradiciones muy antiguas en el evangelio de Mateo que reflejan esta concepción centrípeta y judía de la misión. «Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte... Brille vuestra luz delante de los hombres...» (Mt 5,14. 16). El sentido primitivo de este texto no es el de una misión como envío que acepta al lejano, sino misión como testimonio que atrae al lejano hacia la propia comunidad o pueblo.

6. La misión de Pablo tiene una clara orientación geográfica. En el cristianismo de los orígenes hubo profetas itinerantes que iban de una localidad a otra. Pablo, por el contrario, por lo menos a partir de un determinado momento, se desplaza con un objetivo y tiene una meta. En la Carta a los Romanos dice: «Desde Jerusalén y su comarca hasta Iliria he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo... Esa era la razón por la cual siempre me veía impedido de llegar hasta vosotros. Mas ahora, no teniendo ya campo de acción en estas regiones, y deseando vivamente desde hace muchos años ir donde vosotros, cuando me dirija a España, espero veros al pasar, y ser encaminado por vosotros hacia allá, después de haber disfrutado un poco de vuestra compañía» (Rom 15, 19. 22-24).

Ha llegado hasta Iliria, ha culminado su labor en Oriente y ahora se apresta a adentrarse en occidente, yendo a Roma para desde allí dar el salto hasta el final, hasta España.

El modelo de misión paulino no parte de la preocupación por la conversión de los individuos, sino porque el evangelio llegue hasta el último rincón de la tierra<sup>24</sup> (en la práctica, del Imperio Romano). Esto puede resultarnos extraño en el presente, pero es clave y perfectamente explicable en Pablo.

Sociológicamente Pablo establece, como ya he dicho, sus comunidades en las ciudades importantes y considera que a partir de ellas el evangelio se difundirá por las regiones rurales del entorno. Estas comunidades tienen sus responsables y el apóstol no se desentiende de ellas, de su crecimiento y comunión, porque se mantiene en contacto por medio de colaboradores y con sus cartas.

Teológicamente la misión de la primera generación, también la de Pablo, se ejerce bajo la presión de la parusía, de la cercana vuelta del Señor. Pero esto solo sucederá cuando el Evangelio se haya predicado a todas las naciones (Mt 24, 14; Mc 13, 10).

Y aquí se inscribe el papel de Israel, que también para Pablo es central, pero de forma muy diferente a como lo era para Santiago.

Ciertamente Israel ha recibido la adopción filial, la alianza, las promesas, el culto, los patriarcas, de ellos procede Cristo según la carne (Rom 9,1). La negativa de Israel a aceptar a Jesús como su Mesías es un misterio insondable, que debemos dejar en manos de Dios. Pero esta negativa ha sido la ocasión para que el Evangelio llegue a los gentiles y muchos lo acepten (Rom 11, 11-12.25. 30-31). Y cuando el Evangelio llegue hasta la totalidad de los gentiles (11, 25), es decir, a todas las naciones, entonces también Israel será salvo (parece que coincidiendo con la parusía: Rom 11, 26).

<sup>24</sup> P. BOWERS lo dice lapidariamente: «A mission of the Pauline model requires unevangelized lands, not just unconverted individuals»: «Paul and Religious Propaganda in the First Century», *NT XXII* (1980), 322, nota 11.

<sup>23</sup> G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, DDW, Bilbao 1986, 150-152.

El monoteísmo bíblico, la afirmación de un único Dios, es inseparable del universalismo. El cristianismo nace del judaísmo o —si se prefiere— irrumpe como una forma nueva de judaísmo, cuando este universalismo se hace explícito y supera los lindes de Israel. Pero hay diferencias notables. Algunos grupos mantienen la visión centrípeta del judaísmo: el Israel renovado es la comunidad cristiana que atraerá con su testimonio a todas las naciones hacia Sión. En términos actuales sería entender la evangelización, ante todo, como testimonio. Otros grupos entienden la evangelización de forma centrífuga: se trata no simplemente de atraer, sino de ir a todas las naciones. «de hacerse todo a todos», de convocar a judíos y paganos para formar un nuevo pueblo (Pablo añadiría: y esto provocará que Israel acabe reconociendo en la parusía al Mesías que vendrá de Sión: Rom 11, 27). En términos actuales es entender la evangelización como misión y como envío.

Hay una modificación muy interesante de perspectivas: para los profetas, como para Santiago y los suyos, la conversión de Israel provocaría la venida de los gentiles y el reconocimiento de Yahvé. Para Pablo, en la Carta a los Romanos, la conversión de los gentiles a Jesús como Cristo y Señor, a los que él como «apóstol de los gentiles» va a buscar, provocará que acabe reconociéndole el pueblo de Israel.

## II. La extensión del cristianismo primitivo<sup>25</sup>

### 1. El fin de la dinámica misionera en el cristianismo primitivo

El cristianismo de los orígenes tuvo una decidida vocación misionera, especialmente durante la primera generación, que se fue desvaneciendo a

<sup>25</sup> Supera la extensión de este trabajo hablar de la segunda generación cristiana (del 70 al 110 aproximadamente) En esta generación postapostólica comienza a debilitarse la «misión externa», es decir la evangelización entendida como envío. Basta con comparar las Carta auténticas de Pablo con las postpaulinas de Colosenses y Efesios. El papel dinámico de los apóstoles, en sentido estricto, pertenece al pasado, ahora su función es conferir estabilidad y firmeza a la Iglesia (Ef 2,20). En la segunda generación surgen los evangelios canónicos que, cada uno a su modo, van a unir las tradiciones de Jerusalén y Galilea. Para estos evangelios es clara la misión a los paganos, tan discutida al inicio, y lo que hacen es, primero, ponerla como mandato en boca del Resucitado y, segundo, legitimarla en la vida del Jesús terrestre, cada uno a su modo. En Marcos, Jesús anula los preceptos de pureza ritual judía (7, 19) y da la orden de pasar a tierra pagana (Mc 5,35), y el geraseno curado se convierte en misionero de Jesús por la Decápolis pagana. En Mateo la apertura a la misión universal se sigue de la cerrazón del pueblo de Israel. En la obra lucana el universalismo está previsto desde el principio y, curiosamente, el Pablo de Lucas, tan diferente al Pablo conocido a través de sus cartas, conserva la estrategia geográfica que era tan importante para el apóstol, aunque en Hch desaparece la presión escatológica.

lo largo de la segunda y tercera generación<sup>26</sup>. Se pensaba que los apóstoles ya habían llevado el Evangelio a todas las naciones<sup>27</sup> y habían cumplido el mandato del Señor («id, haced discípulos a todas las gentes ...», Mt 28, 19), que se consideraba dirigido exclusivamente a ellos. Este texto solo empezó a aplicarse a la misión de la Iglesia a partir del siglo XVI y «emprendió un camino exitoso como mandato misional» —sobre todo en el protestantismo— a principio del siglo XIX.<sup>28</sup>

Tengamos en cuenta también que las comunidades cristianas se encontraban preocupadas por su organización interna, por dilucidar los problemas comunitarios y afrontar conflictos con el entorno pagano y con las mismas autoridades imperiales.

Si no existía una estrategia misionera ni tampoco, prácticamente, una actividad misionera, ¿cómo se explica entonces la rápida difusión del cristianismo? Plinio, gobernador de Bitinia escribe al emperador Trajano el año 110 pidiendo instrucciones porque los cristianos se han convertido en un verdadero problema ya que «el contagio de esta superstición no solo se ha extendido por las ciudades, sino también por las aldeas y por el campo».

<sup>26</sup> Opinión comúnmente aceptada entre los estudiosos: J. COMBY, *Para comprender la evangelización*, EVD, Estella 1994, 19; F. HAHN, *Das Verständnis der mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963, R. HVALVIK, «In Word and Deed: The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era» en J. ÄDNA and H. KVALBEIN (eds.), *The Mission of the early Church to Jews and Gentiles*, (WUNT 127), Tübingen 2000, 265-283; N. BROX, *Zur Christlichen Mission in der Spätantike*, en AA. VV, *Misión im Neuen Testament*, QD 93, Freiburg 1982, 190-237; Id., *Historia de la Iglesia antigua*, Herder, Barcelona ; A. HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity, Vol. I*, Harper, New York 1961, 86; E. MOLLAND, «Besass die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewusste Missionsmethoden?», en H. FROHNES - U. KNORRA (Eds.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band I. Die Alte Kirche*, Kaiser, München 1974, 51-67. J. C. PAGET, «Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?», *JSNT*, 62(1996) 100.

<sup>27</sup> Esta leyenda era enormemente popular en la antigüedad. Los Hechos de Tomás comienzan así: «En aquel tiempo todos nosotros nos encontrábamos en Jerusalén: Simón llamado Pedro y Andrés su hermano; Santiago el Zebedeo y Juan su hermano, Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano, Santiago el de Alfeo, Simón el Cananeo y Judas de Santiago; nos dividimos las regiones de la tierra para que cada uno de nosotros se dirigiese al país que le tocase en suerte y el pueblo, al que le enviaba el Señor». En la primera Apología San Justino dice: «Porque de Jerusalén salieron doce hombres por el mundo, y éstos ignorantes, incapaces de elocuencia, que, sin embargo, persuadieron por la virtud de Dios a todo el género humano haber sido ellos enviados por Cristo para enseñar a todos la palabra de Dios»: 39,3. Es muy instructiva la interpretación del mandato misionero a los apóstoles (Mt 28,19-20; Mc 16,15-16) en los escritos patrísticos del siglo II, que puede encontrarse en M. GOODMAN, *Misión and Conversión: Proselytizing in the Religions History of the Roman Empire*, Clarendon, Oxford 1994, 196.

<sup>28</sup> U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo. Mt 26 - 28. (Vol. IV)*, Sígueme, Salamanca 2005, 568.

## 2. Los datos de la extensión

Tenemos que comenzar presentando los datos. Los Hechos de los Apóstoles van señalando un crecimiento espectacular de la comunidad cristiana de Jerusalén (1,14-15; 4,4; 21,30), lo que tiene más un valor retórico que histórico.

Los historiadores fluctúan en sus cálculos sobre la población cristiana del Imperio hacia el año 300 y van desde una vigésima parte hasta un 10%: en este último caso unos seis millones. Esta es la opinión, entre otros, de R. Stark<sup>29</sup>, que admite un crecimiento del 40% por década, para llegar a los 7530 cristianos el año 100 (0,0126 de la población), 217.795 el 200 y 6.299.832 el 300 (10,5 de la población). El mencionado autor observa que los mormones crecieron en torno a un 43% durante su primer siglo. Dado el pequeño porcentaje de cristianos se explica la falta de restos arqueológicos claros antes de finales del siglo II<sup>30</sup>. Pero manteniendo este ritmo de crecimiento los cristianos pudieron ser más de 33 millones el año 350, lo que correspondería a un 56,5% de la población del Imperio. Se entiende que la conversión de Constantino sea más el efecto de la progresión del cristianismo que no su causa. Por otra parte, llegado a un cierto punto, el incremento del grupo necesariamente se ralentiza o se estanca.

Volvamos ahora a nuestra pregunta inicial: ¿cómo se explica este rápido crecimiento del cristianismo primitivo? Se puede explicar de forma sociológicamente muy razonable<sup>31</sup>. Pero es un fenómeno muy complejo y hay que contar con la influencia de varios factores.

## 3. Factores de la extensión

### 3.1. RELACIONES PERSONALES Y REDES SOCIALES

Eusebio de Cesaréa dice que los primeros misioneros cristianos estaban tan imbuidos del espíritu divino que «al oírlos por primera vez, las multitudes, hechas un solo cuerpo, abrazaban entusiasmadas en sus corazones la devoción ante el creador del universo» (H. E. III, 37,3).

<sup>29</sup> *El auge del cristianismo*, Ed. Andrés Bello, Barcelona 2001, 15-40.

<sup>30</sup> L. M. WHITE, *The Social Origins of Christian Architecture. Volume I. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians. Volume II. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*, Trinity Press, Pennsylvania 1990 - 1997; G. E. SNYDER, *Ante Pacem: archeological evidence of church life before Constantine*, Mercer University Press, Macon 1985.

<sup>31</sup> No es sostenible la afirmación de S. AGUSTÍN tantas veces usada por la apologética cristiana: «Este solo grande milagro nos basta: que todo el mundo haya creído sin milagros» (*De Civ. Dei* 22,5).

Pero las ciencias sociales enseñan que en las adhesiones a los grupos intervienen muchos factores y las ideas no suelen ser lo principal. Más aún, la mayoría de la gente no se vincula con fuerza a las doctrinas de su nueva fe hasta después de su conversión.

Lo decisivo suelen ser los contactos personales y la incorporación a redes sociales, con las que se tiene ya alguna relación, y que confieren identidad y ventajas de diverso tipo.

Stark<sup>32</sup> ha estudiado la extensión de la iglesia Moon en San Francisco; al inicio eran una docena de personas, todas amigas entre ellas, procedentes de Oregón y dirigidos por una profesora de una universidad de Seúl, llamada Kim. Al principio hicieron publicidad en la prensa y alquilaron grandes locales, pero sin ningún éxito. Se fueron extendiendo a través de sus vecinos, de las asociaciones en las que participaban, de los amigos, que se incorporaban. Y estos adeptos, procedentes de su entorno, coincidían en no experimentar la contrainfluencia de amigos y familiares que habían quedado muy lejos. Es decir, se establecen en el nuevo grupo relaciones sociales más fuertes de las que se tenían en sus contextos sociales anteriores.

El cristianismo primitivo no se extendió fundamentalmente por medio de misioneros liberados para esta tarea, sino a través de comerciantes, emigrantes (fue muy importante la emigración desde las zonas orientales hacia Asia Menor en los siglos I y II), artesanos, que difundían el Evangelio entre sus colegas, clientes, nuevos vecinos, familiares, compañeros de viajes en las caravanas o en las naves. En la frase antes citada, Plinio hablaba del «contagio de esta superstición» para referirse al cristianismo. Acertaba plenamente. El contagio implica propagación no planificada, por contacto, por relación personal que poco a poco va transmitiendo lo que uno lleva bien dentro. P. Brown afirma que «los vínculos de familia, de matrimonio, las lealtades a las casas han sido el medio más efectivo de reclutar miembros de la Iglesia y de mantener la adhesión del cristiano medio al nuevo culto»<sup>33</sup>.

Para esto es necesario que los grupos no se cierren en sí mismos, sino que constituyan una red abierta, con capacidad de integración, de acogida y adaptación, que fueron características de las comunidades cristianas que se extendieron.

Conocemos también algunos misioneros en el sentido tradicional de la palabra en el siglo II, entre los que destacan Panteno<sup>34</sup>, que desde Alejandría fue a predicar a la India y donde se encontró que el Evangelio ya había sido llevado por uno de los Doce; y también Gregorio Taumaturgo, famoso por los hechos

<sup>32</sup> R. STARK, *El auge del cristianismo*, Ed. Andrés Bello, Barcelona 2001, 28-30.

<sup>33</sup> *Body and Society*, 1988, 90.

<sup>34</sup> Cfr. EUSEBIO DE CESARÉA, *H. E.* V, 10. 2-3.

maravillosos con que acompañaba su predicación<sup>35</sup>. Pero son casos aislados y poco relevantes para explicar la difusión del cristianismo primitivo.

### 3.2. INTEGRACIÓN Y PARTICIPACIÓN

La capacidad de integración de las comunidades cristianas fue otro de los factores que explican su éxito histórico. Eran lugares de encuentro y convivencia de gente de diferentes procedencias étnicas y distintos niveles sociales. El mestizaje, palpable ya en las comunidades paulinas, continuó posteriormente.

Sin duda el carácter exclusivista de la doctrina cristiana —el mono-teísmo, la lucha contra la idolatría— generaban un grupo muy sólido, con vinculaciones de pertenencia muy fuertes. Era muy distinto «adherirse» al culto de Isis, Orfeo o Mitra, que «convertirse» al cristianismo<sup>36</sup>.

Como suele suceder en los grupos de libre adhesión, que no se identifican por una etnia, eran comunidades muy participativas y que velaban por sus miembros proporcionando ayudas muy notables. Dice G. Lohfink que «nació un sistema de empleo y de seguridad social que constituía todo un fenómeno singular en la antigüedad. Se basaba en la ayuda recíproca y en los donativos voluntarios»<sup>37</sup>. En tiempo del Obispo Cornelio la Iglesia de Roma sostenía a 1500 viudas y pobres (H. E. VI, 43, 11).

Eran comunidades muy arraigadas localmente, pero, a la vez, se sabían pertenecientes a un movimiento transnacional, que mantenían y cultivaban relaciones entre ellas (aunque, como es muy explicable, también hubo grupos que no se integraron en esta dinámica, se cerraron sobre sí mismos y acabaron, tras un tiempo más o menos largo, desapareciendo de la historia).

### 3.3. EL PAPEL DE LAS MUJERES

El importante papel de las mujeres en el movimiento de Jesús se mantuvo y desarrolló en el movimiento cristiano hasta bien entrado el siglo II<sup>38</sup>. Las mujeres eran más propensas a abrazar la nueva fe, lo cual, dicho sea de paso,

<sup>35</sup> Cfr. BASILEO DE CESARÉA, *Tratado del Espíritu Santo*, 29.

<sup>36</sup> A. D. NOCK, *Conversión*, Clarendon Press, Oxford 1933, 1-16.

<sup>37</sup> *La Iglesia que Jesús quería*, DDW, Bilbao 1986, 167; H. J. DREXHAGE, «Wirtschaft und Andel in den frühchristlichen Gemeinden (1-3 Jh. N. Chr.)», *RQ* 76 (1981) 1-72.

<sup>38</sup> K. J. TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, El Almendro, Córdoba 1996, explica el proceso en virtud del cual el papel de las mujeres en el cristianismo se fue reduciendo a medida que se iba consolidando el proceso de institucionalización con sus rangos jerárquicos. R. LANE FOX, *Pagans and Christian*, Knopf, New York 1986, 308 y A. HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Vol. I, Harper, New York 1961, 368, que hablan del papel preeminente de las mujeres en el cristianismo de los orígenes.

parece que también es típico de los nuevos movimientos religiosos de nuestros días. En las comunidades cristianas las mujeres encontraban un reconocimiento y protagonismo que se les negaba generalmente en la sociedad. Los cristianos defendían con mucha fuerza doctrinas muy críticas con la mentalidad patriarcal: contra el aborto y el infanticidio, sobre todo de las niñas, contra la *expositio* (abandono) de los recién nacidos, contra la poligamia<sup>39</sup>.

En el mundo grecorromano el número de varones superaba con mucho al de mujeres, por el abandono de las niñas recién nacidas. Se calcula que en Roma había 131 varones por cada 100 mujeres<sup>40</sup>. En cambio en las comunidades cristianas era mayor el número de las mujeres. Esto explica el que se diese un alto número de «matrimonios exógenos», entre mujeres cristianas y varones paganos, que no infrecuentemente acababan incorporándose a la Iglesia<sup>41</sup>.

Durante los últimos años de la República la baja natalidad y el descenso demográfico se convirtió en un grave problema, pese a las medidas que adoptó Augusto. Entre los cristianos el coeficiente de natalidad era muy superior<sup>42</sup>, lo cual también contribuyó al crecimiento de la Iglesia cristiana.

### 3.4. COMPORTAMIENTO EN LAS EPIDEMIAS Y EN LAS ENFERMEDADES

Dos terribles epidemias asolaron el Imperio Romano. A partir del 165 una epidemia de viruela, que costó la vida entre 1/3 y 1/4 de la población, entre ellos del emperador Marco Aurelio. La segunda de sarampión en 251, y de efectos también devastadores. Se calcula que morían 5000 personas diariamente en Roma y que 2/3 de la población de Alejandría falleció.

Hasta hace poco los historiadores del cristianismo primitivo no tenían en cuenta la importancia de este factor, que influyó desde una triple perspectiva.

Los grandes desastres naturales frecuentemente producen hondas crisis de fe en las religiones establecidas o dominantes, incapaces de dar

<sup>39</sup> JUSTINO, *Apología I*, 27. 29; *Epístola de Bernabé* 19,5; *Didajé* V, 2.

<sup>40</sup> J. C. RUSSELL, «Late ancient and medieval population», en *Transactions of the American philosophical society*, American Philosophical Society vol. 48, Filadelfia 1958.

<sup>41</sup> A. HARNACK, *The mission and Expansion of Christianity*, Vol. II, New York 1908, 79; R. STARK, *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Barcelona 2001, 125-128; N. BROX, *Historia de la Iglesia primitiva*, Herder, Barcelona 1986; Id., «Zur christlichen Mission in der Spätantike», en AA. VV., *Mission im Neuen testament*, QP 93, Herder, Freiburg 1982, 223. Contra esta opinión se manifiesta J. T. SANDERS, *Carisma, Converts, Competitors. Societal and sociological factors in the success of early christianity*, SCM, London 2000, 154. Toda esta cuestión del papel de las mujeres en la extensión de la Iglesia de los orígenes ha sido muy cuidadosamente reexaminada por C. OSIEK-M. Y. MACDONALD, *A Woman's Place*, Fortress, Minneapolis 2006, 220-244 y llegan, muy matizadamente y si yo no me equivoco, a las conclusiones que se defienden en estas páginas

<sup>42</sup> MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 31; Tertuliano, *Ad Uxorem* I, 5.

una respuesta satisfactoria. Es un dato sociológico que en situaciones de crisis se abren paso nuevas creencias religiosas<sup>43</sup>. En medio de la tragedia el cristianismo encontró una oportunidad para exponer su esperanza y su moral.

En segundo lugar, se dio una actitud generalizada de huir de los lugares donde las epidemias irrumpían para evitar el contagio. El famoso médico Galeno huyó de Roma y se refugió en un lugar inaccesible de Asia Menor, lo cual parecía un comportamiento sensato. En cambio entre los cristianos estuvo muy extendida la actitud de atender a los enfermos, de ayudarlos arriesgando incluso la propia vida.

Lo describe magníficamente Dionisio, obispo de Alejandría, con motivo de la epidemia de 251 en una carta que recoge Eusebio de Cesareá (H. E. VII, 22, 7-10).

Este comportamiento prestigió a los cristianos ante los ojos de los paganos y produjo, además, una mayor supervivencia entre los miembros de la comunidad. Un estudioso de estas epidemias afirma: «Cuando todos los servicios regulares colapsan, cuidados elementales pueden reducir la mortalidad de gran manera. La simple provisión de comida y agua, por ejemplo, a personas que están de momento demasiado débiles para hacer frente a la enfermedad por sus propios medios, les permitirá recuperarse en lugar de morir miserablemente»<sup>44</sup>. Peter Brown afirma que «ser cristianos en el año 250 proporcionaba más protección por parte de los compañeros que ser cives romanus».

El número de cristianos supervivientes fue mayor que la media de la población. Además muchos paganos se encontraron solos, porque sus relaciones sociales habían desaparecido tras las epidemias; y las comunidades cristianas les ofrecían una oportunidad de rehacer su vida, más aún cuando muchos de ellos habían sido atendidos por cristianos en su enfermedad.

### 3.5. TESTIMONIO DE VIDA

Todo lo dicho anteriormente nos hace ver que un factor fundamental para la extensión del cristianismo fue el testimonio de vida de las comunidades. Insisto en que el cristianismo primitivo no se extendió por una misión externa, sino por la capacidad de atracción de unas comunidades alternativas.

<sup>43</sup> Es muy notable la reflexión de SAN CIPRIANO con motivo de la segunda epidemia citada, en 251: cfr. *Mortalidad* 15-20.

<sup>44</sup> W. H. McNEILL, *Plagues and peoples*, Doubleday, New York 1976, 108., citado por R. STARK, 102.

Tertuliano proclamaba: «Es nuestra preocupación por el desposeído, nuestra práctica de amorosos cuidados, lo que nos marca ante los ojos de nuestros adversarios. ¡Mirad, dicen ellos, mirad cómo se aman!»<sup>45</sup>. Los textos de este tenor se podrían multiplicar indefinidamente<sup>46</sup>. Orígenes llega a decir: «La divinidad de Jesús se demuestra a través de las comunidades que deben su salvación a él»<sup>47</sup>.

El emperador Juliano reacciona fuertemente contra los cristianos, pero da el mejor testimonio de ellos: «¿Acaso no comprendemos que la impiedad (es decir, el cristianismo) fue promovida sobre todo por la humanidad (de los cristianos) respecto a los extranjeros y mediante el cuidado en enterrar a los muertos? ... Los impíos galileos no se contentan con alimentar a sus pobres y dieron de comer también a los nuestros. Pero los nuestros carecen de estos cuidados»<sup>48</sup>.

### 3.6. ADAPTABILIDAD<sup>49</sup>

La capacidad de adaptación es un factor decisivo de todo movimiento que tiene éxito histórico. La encontramos en el cristianismo primitivo. Hemos visto la ampliación de horizontes respecto al movimiento de Jesús realizada por los helenistas y Pablo abriéndose a los paganos. Dentro del mismo NT descubrimos formas muy diversas de cristianismos: el judeocristianismo de Mateo y Santiago, el paulinismo con la tradición que genera, la tradición joánica. Si nos salimos del canon, el pluralismo se amplía espectacularmente, desde los elkasaitas, judeocristianos radicales, hasta los gnósticos con su entrega a especulaciones filosóficas. Los Hechos de los Apóstoles Apócrifos y diversos Evangelios Apócrifos reflejan formas populares de cristianismo. Si prosiguiésemos el estudio de los aspectos doctrinales y organizativos —tarea imposible de realizar en este momento— descubriríamos que la capacidad de adaptación del cristianismo primitivo fue mucho mayor que la de sus competidores, los cultos de Isis o Mitra<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> *Apología* 39.

<sup>46</sup> MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, 31, 8; Arístides, *Apología* 15; *Carta a Diogneto*, V, 4; G. Lohfink, *o.c.*, 169-173.

<sup>47</sup> *C. Cel.* III, 33.

<sup>48</sup> *Epistola ad Arsacuum*, en Sozomenos V, 15 s.

<sup>49</sup> Hay tres factores que no aparecen en esta versión del presente trabajo, cuya importancia es indudable, aunque, a veces, se haya exagerado: me refiero a los exorcismos y curaciones que se contaban de los cristianos y al valor testimonial de los mártires. Una valoración sintética y equilibrada de lo que supusieron puede encontrarse en R. TREVIJANO, «Factores, oportunidades e incentivos para la misión en la Iglesia prenicena», *Salmaticensis* 47(2000) 393-432.

<sup>50</sup> J. T. SANDERS, *O. c.*, 162.

### 3.7. LA FUNCIÓN DE LAS IDEAS TEOLÓGICAS

En el cristianismo primitivo era impensable la erección de escuelas cristianas para la educación de los niños. En un momento relativamente avanzado, a mediados del siglo II, surgen las primeras escuelas filosóficas cristianas con la pretensión de hacer llegar el Evangelio a la sociedad pagana. Es lo que hacen San Justino en Roma y Panteno en Alejandría, donde continuarían su labor Clemente y Orígenes, con quien la altura intelectual del empeño llegaría a cotas muy altas. Independientemente de lo que estas escuelas pudiesen suponer desde el punto de vista proselitista, su gran valor radica en el esfuerzo de inculturación que implican y sobre el que después haré algunas reflexiones.

Puede parecer que no he dado suficiente importancia a la originalidad del mensaje cristiano para explicar el éxito de la primera evangelización. La pura confrontación de ideas, comparadas con las que ofrecían otros cultos orientales del tiempo, no sería capaz de explicar el triunfo histórico del cristianismo. Pero también es verdad que el testimonio de vida de los cristianos y las características de sus comunidades —que son los factores decisivos desde un punto de vista histórico y sociológico— son inseparables de las creencias que las alimentan.

Pienso que hay que resaltar la importancia del monoteísmo, que respondía a un anhelo muy profundo; el carácter personal de Dios, con quien se establecía una relación mucho más viva que con el logos estoico; la salvación de la muerte y la vida eterna a través de Jesucristo; la liberación de los espíritus que angustiaba la vida de muchas gentes; el mensaje de fraternidad que nace de Dios Padre; muy especialmente, la misericordia y las virtudes de la moral cristiana.

### III. Jerusalén, Atenas y Roma en la configuración del cristianismo primitivo: evangelización e inculturación

Uno de los grandes retos de la evangelización es la inculturación; la capacidad de expresar el Evangelio en nuevas categorías culturales y, a la vez, de fecundarlas críticamente desde dentro. La fe en Jesucristo surgió en la encrucijada de tres grandes mundos culturales, implicados entre ellos, pero, pese a todo, diferentes, con los que se tuvo que confrontar la naciente fe en Jesucristo<sup>51</sup>. Puede ser muy instructivo seguir este proceso, aunque sea muy brevemente.

<sup>51</sup> En este apartado soy profundamente deudor al libro de M. SACHOT, *La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Madrid 1998.

#### 1. El encuentro con el judaísmo. La relación con Jerusalén

La fe en Jesús Mesías aparece como una forma peculiar de judaísmo y en su seno. Pero hay un elemento clave que va destacándose: no basta con la adhesión étnica al pueblo, sino que se requiere la fe, como decisión personal de vincularse al Señor Jesús y, a través de él, al Dios judío.

Esto suponía una transformación del judaísmo desde dentro, que ocasionó conflictos desgarradores, en los que los seguidores de Jesús siempre se considerarán continuadores de las promesas de Dios al pueblo judío, y cuando se vean excluidos de la sinagoga reivindicarán ser, de una forma u otra, el verdadero Israel.

En el encuentro con el judaísmo, el cristianismo se descubre como un pueblo, pero no definido étnicamente, sino como un «tertium genus»<sup>52</sup> abierto, porque su identidad no procede de la carne ni de la sangre, sino de la fe en Jesucristo.

#### 2. El encuentro con el helenismo. La relación con Atenas

De algún modo se da ya en Pablo, más aún en Lucas y en los escritos pospaulinos del Nuevo Testamento. Pero el encuentro con el helenismo se da, de manera formal y expresa, con los Apologetas del siglo II. Son los primeros escritores cristianos que se dirigen no al interior de la comunidad cristiana, sino a la opinión pública pagana y, concretamente, a sectores cultos e influyentes. Adoptaban posturas más o menos críticas con la filosofía helenista con la que se confrontaban.

San Justino, el más importante de los apologetas, tiene a la filosofía en la máxima estima<sup>53</sup>, piensa que toda verdad filosófica viene de Dios que ha implantado las semillas de su Logos en las diversas escuelas<sup>54</sup>. El cristianismo es la verdadera filosofía. Su conversión al cristianismo no había significado dejar una filosofía por la religión verdadera, sino haber descubierto la verdadera filosofía<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Fue Tertuliano el primero en usar esta expresión: *Ad nationes* I,8 (tres ocasiones), I,20 y II,9; *De virginibus velandis* 7.

<sup>53</sup> «Porque la filosofía es en realidad el mayor de los bienes y el máspreciado ante Dios. Es la única que nos conduce hasta llevarnos a su encuentro. Son santos de veras los que cultivan la filosofía», Diálogo, 2,2.

<sup>54</sup> «Cuan to de bueno dijeron y hablaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte de Verbo que les cupo», 2 Apol 10,2.

<sup>55</sup> R. TREVIJANO, *Patrología*, Madrid 1998, 114.

Ahora bien, el cristianismo transforma la filosofía desde dentro, porque es una filosofía que parte de la revelación de Dios, que es un principio más elevado y que supera todos los esfuerzos de la razón humana<sup>56</sup>. En confrontación con el judaísmo, el cristianismo se definía como el verdadero judaísmo, el verdadero pueblo de Dios. En confrontación con la cultura helenista se define como la verdadera filosofía.

### 3. El encuentro con el genio organizador romano. La relación con Roma

El primer autor cristiano que escribió en latín fue Tertuliano, renombrado jurista. Él mejor que nadie representa la confrontación del cristianismo con el genio institucionalizador y jurídico de Roma.

En el mundo romano se acusaba al cristianismo de ser una *superstitio*. «*Superstición mala y desmesurada*», decía Plinio<sup>57</sup>; según Tácito, se trataba de una «*perniciosa superstición*»<sup>58</sup>; Suetonio lo calificaba de «*superstición nueva y maléfica*»<sup>59</sup>.

Pero hay que comprender lo que esto significaba. La *superstitio* en el mundo romano se contraponía a la *religio*. La *religio* era el conjunto de ritos, mitos y leyes que sostenían el orden social y lo legitimaban. *Superstitio* era lo que sobraba, lo que estaba de más, ritos, mitos y normas que no se correspondían con las convenciones establecidas y eran peligrosas en la medida que socavaban el orden social.

Así entendida, la religión —categoría latina y no griega— no implicaba propiamente unas convicciones personales y subjetivas. La participación en los cultos públicos y oficiales es, sobre todo, un acto de ciudadanía cabal. Pues bien, Tertuliano es un apologeta latino y reacciona contra las acusaciones y afirma que el cristianismo es una *religio*, más aún la *vera religio*; supersticiones son los cultos oficiales. Es decir, Tertuliano define al cristianismo con las categorías latinas, como Justino lo había hecho con las categorías griegas. Pero considerar al cristianismo como religión (*religio*) transforma el significado de ambos términos. Por una parte, la religión es transformada porque implica una fe personal (herencia judía) y una doctrina filosófica (herencia helenista). Por otra parte, el cristianismo como religión

<sup>56</sup> «*Porque juzgadas con discreción, nuestras doctrinas no son vergonzosas, sino superiores a toda filosofía humana*» 1 Apol. 15,3. «*Cuanto nosotros decimos, por haberlo aprendido de Cristo y de los profetas que les precedieron, es la sola verdad y más antiguo que todos los escritores que le han precedido*» 1 Apol, 2 3.

<sup>57</sup> «*Superstitionem pravam, immodicam*», Ep. 10, 96, 8.

<sup>58</sup> «*Exitiabilis superstitio*» Ann. 14,44,3.

<sup>59</sup> «*Superstitionis novae et maleficae*», Nero 16,2.

implica un entramado institucional y una relación con la sociedad en su conjunto, que más pronto o más tarde, tendría que ponerse de manifiesto. Pronto la religión doméstica volverá a reaparecer como religión política. Pero no es éste el lugar para seguir esta historia apasionante.

Hemos visto que cuando el movimiento del cristianismo primitivo entra en un espacio cultural es reinterpretado por el vector central de esa cultura: así es entendido como el verdadero judaísmo, como la verdadera filosofía, como la verdadera religión.

Pero este proceso, visto desde lo que llegó a ser la Gran Iglesia, no es un sincretismo, una amalgama indiferenciada, sino la integración bien estructurada de dimensiones diferentes que se complementan. Hay un plano institucional proporcionado por el mundo latino, que considera al cristianismo como la verdadera religión de la sociedad; un plano intelectual proporcionado por el mundo griego que lo elabora doctrinalmente; y un plano personal que, en última instancia, procede de la fe judía y bíblica.

El proceso de transformación cultural es también un proceso de transformación del vector central de las culturas que se asumen. Este proceso está en la raíz del éxito histórico del cristianismo que ha llegado hasta nuestros días<sup>60</sup>. En el marco de esta ponencia no es posible hablar de las tensiones y conflictos que este proceso supuso, ni de las posibilidades que se quedaron perdidas por el camino y que, quizá, podamos aún recuperar. Pero la transformación inculturadora, que experimentó el cristianismo primitivo abre un amplio espectro de sugerencias y enseñanzas para la tarea evangelizadora en el presente.

<sup>60</sup> Estas reflexiones finales están escritas desde la perspectiva de lo que llegó a ser la «Gran Iglesia». Desde esa misma perspectiva hay que decir que hubo líneas cristianas que no aceptaron la inculturación greco-romana o que diluyeron su identidad en el esfuerzo inculturador. Por una parte, encontramos diversas variantes del judeocristianismo radical y, por otra parte, el montanismo y otros movimientos proféticos, así como, sobre todo, el gnosticismo. Pero adoptar la perspectiva de la Gran Iglesia no es legitimar el pasado sin más. Un buen historiador, y más si es cristiano, no puede conformarse con la historia de los vencedores. Tendrá que preguntarse por las posibilidades cristianas que quedaron frustradas o enterradas en el proceso de inculturación tal como se desarrolló en el cristianismo primitivo. Y es legítimo y conveniente promover las posibilidades cristianas inéditas que puedan salir a la luz tras un examen crítico de esa historia de los perdedores.