

# LA DIFUSIÓN DE LA IGLESIA EN EL ÁREA MEDITERRÁNEA HASTA LA PAZ CONSTANTINIANA

RAMÓN TREVIJANO ETCHEVERRÍA

La misión es un tema central de los evangelios. Los Hechos de los Apóstoles es enteramente una historia de misiones. En el Nuevo Testamento el misionero por excelencia es el apóstol San Pablo. En cambio, la Iglesia postapostólica ha hablado muy poco de misión<sup>1</sup>. Se entendía que el mandato misional de Mt 28, 19 se había dirigido a los Apóstoles y no a la posteridad<sup>2</sup>. Estamos singularmente mal informados sobre la organización y método de las misiones en la Iglesia antigua después de la Edad Apostólica<sup>3</sup>. Sin embargo la expansión fue tan rápida que, a comienzos del siglo II, Plinio el Joven (*Ep.* X 96, 8-9) se queja de que haya cristianos de toda edad, rango y de ambos sexos, en su provincia, un tanto excéntrica, del Ponto, en todas las capas de la población y tanto en el campo como en la ciudad<sup>4</sup>.

## 1. LA MULTIPLICIDAD DE LÍNEAS MISIONERAS

### *Jesús y la misión universal*

El horizonte de Jesús en el cumplimiento personal de su misión, quedaba limitado a Israel<sup>5</sup>. La limitación misionera de la comunidad

1. La Iglesia antigua no conoce el oficio del misionero profesional ni tampoco la predicación misionera. Cfr. K. HOLL, *Die Missionsmethode der alten und der mittelalterlichen Kirche*, en H. FROHNES-U.W. KNORR (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, I. *Die Alte Kirche*, Kaiser, München 1974, 3-17, en pp. 5-6.

2. Cfr. E. MOLLAND, *L'antiquité chrétienne a-t-elle eu un programme et des méthodes missionnaires?*, en *Opuscula Patristica*, «Bibliotheca Theologica Norvegica», 2. Univesitetsforlaget, Oslo 1970, 103-116, en pp. 106-107 y 112.

3. Cfr. W.H.C. FREND, *The Missions of the Early Church 180-700 A.D.*, en *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Variorum, London 1976, VIII 3-23, en p. 3.

4. Cfr. F. BOVON, *Pratiques missionnaires et communication de l'Évangile dans le christianisme primitif*, en *Révelation et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*, «Le Monde de la Bible», 26, Labor et Fides, Genève 1993, 149-162, en p. 151.

5. Cfr. Mc 7, 27; Mt 10, 5-6; 15, 24.

primitiva de Jerusalén al espacio judío sería incomprensible si ya Jesús hubiese iniciado la misión a los paganos.

Mateo distingue bien en su evangelio entre la misión de Jesús dedicada a Israel, y —tras el rechazo del evangelio por los judíos y el castigo profético de la ruina de Jerusalén— la época de la Iglesia en misión abierta a los gentiles.

En Palestina y Siria algunos discípulos, respondiendo a las exigencias misioneras de Jesús transmitidas por las tradiciones de Marcos (Mc 6, 6b-13) y Lucas (Lc 10, 1-12) marcharon de lugar en lugar anunciando la inminencia del Reino de Dios y la venida del Hijo del hombre como última oportunidad de salvación para «esta generación perversa», confirmando su mensaje con signos y exorcismos. Podrían ser los apóstoles y profetas cuya existencia queda atestiguada por la *Didakhé* 11<sup>6</sup>.

La misión universal de la Iglesia es algo a lo que no se llegó sino tras muchos tanteos y un cierto tiempo después del misterio pascual. Esta es, al menos, la perspectiva que nos abre Hch 8-11. Es posible trazar una correspondencia entre las frases de Jn 4, 35-38 (la misión samaritana aludida como iniciativa de otros distintos de los discípulos primigenios) y el relato de Hch 8, 14-25.

La continuidad entre la misión de Jesús y la de la Iglesia ha sido subrayada por la tradición evangélica por lo menos desde Marcos<sup>7</sup>. Jesús ha esperado y anunciado la incorporación de los paganos a la soberanía de Dios prometida por los profetas<sup>8</sup>. Acogió también ocasionalmente a los paganos que acudían a Él con espíritu de fe<sup>9</sup> y daba así los primeros pasos de lo que había de ser la misión universal de la Iglesia.

No hay dificultad en reconocer el carácter redaccional del mandato de misión universal de Mt 28, 18-20. Si hubiera existido el dicho en la tradición de Jesús, no se explicaría históricamente el origen y la virulencia de la controversia judaizante. Menos aún el que ni Pedro ni Pablo se apoyasen en una consigna tan explícita en sus esfuerzos por justificar la misión gentil. En Lc 24, 45-48 el mandato del Señor no es tanto el de comprometerse en actividad misionera como el de comprender la naturaleza y significado de tal actividad una vez que se realice. Para que la obra del Mesías esté plenamente cumplida, hará falta que el paso del cristianismo desde Jerusalén hasta las extremidades de la tierra acabe la realización del programa que las profecías mesiánicas

6. Cfr. BOVON, Genève 1993, pp. 151-152.

7. Mc 13, 10 atribuye a Jesús, durante el ministerio terreno, el anuncio de la necesidad escatológica de la predicación universal del Evangelio; y Mc 14, 9 la expectativa de una misión de amplitud universal.

8. Cfr. Mc 11, 17; Mt 12, 41-42; 25, 32.34.

9. Cfr. Mc 7, 24-30; Mt 8, 5-13.

asignaban a Cristo. La formulación de Hch 26, 23 expresa con claridad el presupuesto de Lc 24, 47. El Cristo profetizado y reconocido como luz de los gentiles fue un imperativo para la Iglesia apostólica<sup>10</sup>.

### *La misión de los helenistas y la de Bernabé*

Los cristianos «helenistas» de Jerusalén<sup>11</sup>, dispersos tras la lapidación de Esteban, en principio sólo se dirigían a judíos o samaritanos (Hch 8, 4-5.14; 11, 19). Hay que esperar a una segunda etapa en la misión de los dispersos, en Antioquía, para que unos anónimos predicadores llevaran el mensaje a oyentes paganos (Hch 11, 20-21). Sólo como un tercer estadio de la misión, como consecuencia imprevista de una iniciativa de la iglesia de Antioquía (Hch 13, 1-3), se narra un comienzo de la misión gentil en gran escala conducida por Bernabé y Pablo (Hch 13, 4-14,28)<sup>12</sup>. Ya en esta expedición misionera, por Chipre y el centro-sur de Asia Menor, constatan que el poco éxito con los judíos queda de algún modo compensado por la acogida de los prosélitos y de otros paganos (Hch 14, 27).

Después de su separación de Bernabé, motivada, según entendemos, más que por la disputa sobre Juan Marcos (Hch 15, 36-39) por el incidente de Antioquía (Gal 2, 11-14), Pablo pasó a ser líder de una misión en la que llevó adelante su táctica de no edificar sobre fundamento ajeno y desbrozar nuevos terrenos para la evangelización (Rom 15, 16-24); en tanto que Bernabé, junto con Marcos, tomó un rumbo distinto al embarcarse para Chipre (Hch 15, 36-41). Tradiciones posteriores sitúan a Bernabé y a Marcos, alternativamente, como fundadores de la iglesia de Alejandría. Puede que haya que poner, en relación con la misión de Bernabé, la estructura de organización comunitaria, de probable inspiración palestina, con un colegio directivo de episcopos/presbíteros<sup>13</sup>, que ya en las Pastorales se combina con la de epís-

10. Cfr. R. TREVIANO, *La misión de la Iglesia primitiva y los mandatos del Señor en los evangelios*, «Salmanticensis» 25 (1978) 5-36.

11. Parece probable que los helenistas formaran una comunidad autónoma en el seno de la iglesia de Jerusalén, siguiendo el modelo de las sinagogas locales judías. Cfr. J.A. JÁUREGUI, *La Iglesia de Jerusalén. Origen, autoconciencia y estructuras eclesiales*, «Estudios de Deusto» 36 (1988) 21-49, en p. 49.

12. Pese a la secuencia cronológica de Hch, estimamos que el acuerdo logrado en Jerusalén (Gal 2, 1-10/Hch 15) fue lo que animó a la comunidad de Antioquía a organizar una expedición misionera con una notable ampliación geográfica (Hch 13-14). Cfr. R. TREVIANO, *El contrapunto lucano (Hch 9, 26-30; 11, 27-30; 12, 25 y 15, 1-35) a Gal 1, 18-20 y 2, 1-10*, «Salmanticensis» 44 (1997) 295-339.

13. Cfr. J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Plenitudo Temporis 1, Universidad Pontificia, Salamanca 1994, pp. 172-174.

copos y diáconos, que parece más peculiar originalmente de las iglesias paulinas (cfr. Flp 1, 1).

En los primeros siglos el cristianismo egipcio estaba constituido por grupos autónomos a lo largo del país, presididos por presbíteros locales, más que por el obispo de Alejandría, y con un acervo de textos y tradiciones más amplio que el integrado en el catolicismo primitivo. El catolicismo eclesiástico se fue imponiendo desde Alejandría a lo largo del s. III, no sin tensiones, gracias a la gradual absorción de la «Escuela Catequética»<sup>14</sup>.

### *La misión paulina*

Pablo pasó a Macedonia y Acaya en el transcurso del que se ha llamado su segundo viaje misionero (Hch 15, 36-18, 22). Si Hch da la impresión de que Pablo, con base en Antioquía y Jerusalén, visita su campo de trabajo, por las cartas le vemos basado en su campo de misión, con regresos ocasionales a su punto de partida en Siria-Palestina. Lo confirma Hch al reseñar que, en el «segundo viaje» se quedó en Corinto un año y seis meses (Hch 18, 11). Dos años en Éfeso en el curso del «tercero» (Hch 19, 10)<sup>15</sup>. Un aspecto particular de la misión de Pablo es su vocación deliberada de extender el Evangelio tierra tras tierra. Llama la atención que, cuando escribe a Roma desde Corinto en el curso del «tercer viaje» misionero de Hch (18, 23-21, 16), considere que no tiene ya campo de acción en toda la cuenca oriental del Mediterráneo (Rom 15, 17-24). Se entiende sólo si valora su fundación de comunidades en una serie reducida de ciudades como centro de irradiación de la fe en las comarcas o región circundante (cf. 1 Tes 1, 8). Su prisa por seguir adelante, roturando terreno, se explica porque tiene como punto de honra no anunciar el Evangelio sino donde Cristo no era aún conocido, para no construir sobre cimientos ya puestos por otros. Si escribe a la comunidad de Roma es buscando su apoyo para que le sirva de base de lanzamiento en su proyectada misión a España. Sólo que sus planes quedaron truncados por su encar-

14. Cfr. C.W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, «Coptic Studies», 2. Brill, Leiden 1990, pp. 13-34 y 229.

15. W. THIESSEN, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vor-paulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12, Francke, Tübingen/Basel 1995, pp. 226-232, localiza la composición de la obra lucana en Éfeso. Es en Hch la última fundación de comunidad paulina. Las menciones de efesios y de personas de la provincia de Asia permean todo el libro (Hch 2, 9; 6, 9; 7, 58; 8, 1.3; 9; 11, 25-30). Finalmente el relato sobre el cristianismo en Éfeso (18, 18-19, 40) contiene la descripción más amplia de una estación misional de Pablo en Hch.

celamiento en Jerusalén y Cesarea. Si llegó a Roma fue, según el relato de Hch 21, 27-28, 31, por el camino desviado de su apelación al César. Lucas omite una reseña clara del término del proceso, pero deja entrever que allí acaba su carrera misionera (Hch 20, 17-38). Esta laguna de noticias directas debió dar pie a la leyenda recogida en los *Hechos de Pedro* (1, 1-3) de que pudo realizar su proyectado viaje a España antes de su martirio en Roma bajo Nerón (*Hechos de Pablo* (11, 1-7).

Pablo podía empezar exponiendo su mensaje en la sinagoga local<sup>16</sup>. La distribución de la misión acordada en Jerusalén (Gal 2, 9) fue sólo geográfica; pues Pablo se ha dirigido siempre también a judíos<sup>17</sup>. El éxito de la misión paulina entre los paganos simpatizantes del judaísmo es un dato firme. Ello hace más comprensible el conflicto inmediato entre judaísmo y cristianismo. La misión cristiana les quitaba a los judíos sus patronos en la sociedad pagana<sup>18</sup>.

Después de San Pablo, la Iglesia no desarrolló un esfuerzo misionero, consciente, formal o institucionalizado.

### *La misión petrina*

Tras la Pascua, Pedro pasa a ser el jefe de la naciente Iglesia jerosolimitana en las tradiciones recogidas por Hch 1-12; Gal 1, 18 y 2, 9, lo confirman de una manera indirecta. Luego es Santiago quien queda al frente de la comunidad de Jerusalén; pues Pedro ha tomado a su cargo la dirección de la misión a los judíos (Gal 2, 8), de primordial importancia teológica<sup>19</sup>, aunque históricamente estuviese abocada al fracaso. Fuera de Judea las comunidades eran inevitablemente mixtas. Pedro vive, ocasionalmente, conforme al principio de la libertad evangélica (Gal 2, 4.11-14), e integra directamente a conversos paganos (Hch 10, 1-11, 18; 15, 7-11). En su actitud para con los pagano-cristianos y la Ley, se encuentra mucho más próximo de Pablo que de Santiago<sup>20</sup>.

Antiguas tradiciones vinculan a Pedro con la iglesia de Antioquía. Quizás sea suponer demasiado decir que fue aquí donde primero Pedro, luego el autor de Mt (con una visión de la historia de salvación y de la Ley más conservadora que la de Pablo, y una actitud hacia los gentiles más liberal que la de Santiago), y más tarde el obispo mártir

16. Hch 17, 2-3; 18, 4; 19, 8.

17. Cfr. 1 Cor 9, 20; 2 Cor 11, 24.

18. Cfr. R. TREVIANO, *La misión en Tesalónica (1 Tes 1, 1-2, 16)*, «Salmanticensis» 32 (1985) 263-291, en pp. 263-268.

19. Cfr. Rom 1, 16.

20. Cfr. O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr. Histoire et Théologie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1952, pp. 36-45.

Ignacio, tuvieron que emprender la búsqueda de un equilibrio delicado entre un judeocristianismo conservador y un cristianismo helenista avanzado, luchando por una posición intermedia que había de ser la de la Iglesia universal<sup>21</sup>.

Pedro pudo venir a Roma como responsable máximo de la misión judeocristiana. Acaso la actividad de Pedro y Pablo en Roma y sus martirios hacia el mismo tiempo, tuvieron algo que ver con las tensiones entre la fracción judeocristiana y los paganocristianos de la comunidad<sup>22</sup>.

Cuando San Pablo escribe a los cristianos de Roma desde Corinto en los últimos años 50, la comunidad es ya considerable y bien conocida (Rom 1, 8). Pronto estalló la persecución en que Nerón hizo perecer a muchos cristianos romanos, según coinciden en estimar Tácito<sup>23</sup> y Clemente Romano<sup>24</sup>; pero la comunidad se restableció prontamente, como lo muestran primero la carta de Clemente Romano a los corintios y luego el reconocimiento de Ignacio en el prescrito de su carta a los cristianos de Roma.

El martirio de Pablo en Roma le consigue un puesto de honor junto a Pedro; pero es la imagen de Pedro la que mantuvo el predominio. En nombre de Pedro (1 Pe) o de Pedro y Pablo (1 Clem), la iglesia de Roma se hizo cargo de la tarea de instruir y corroborar a otras iglesias<sup>25</sup>. Ejerce, de hecho, desde fines del s. I, un primado en la cristiandad. En los tiempos preconstantinianos no se le puede atribuir empresas misionales conscientes y planificadas (fuera de relatos tardíos que no pueden documentarse antes del s. VI), porque eso, durante los primeros siglos, no quedaba en el horizonte de las iglesias particulares<sup>26</sup>.

### *La misión en Asia*

En Asia Menor se entrecruzan diversas líneas misionales. Quizás por eso sea tan notable su contribución a la fragua del catolicismo en

21. Como sostiene Meier en R.E. BROWN-J.P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Chapman, London 1983, pp. 85-86.

22. Cfr. D. CULLMANN, *ibidem*, pp. 62-103.

23. *Anales* XV 44.

24. Cfr. 1 Clemente 6, 1-3. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. II. *Die Verbreitung*, Heinrich, Leipzig <sup>3</sup>1915, pp. 250-251, estimando que la «multitud ingente» se cuenta distinto cuando se habla de asesinatos judiciales y cuando se trata de asambleas populares, calcula que los cristianos de Roma serían por entonces unos centenares. No hemos tenido acceso a la edición <sup>4</sup>1924.

25. Cfr. R.E. BROWN-J.P. MEIER, *ibidem*, pp. 211-216.

26. Cfr. A. VON HARNACK, *ibidem*. I. *Die Mission in Wort und Tat*, Heinrich, Leipzig <sup>3</sup>1915, pp. 455-456.

el s. II. Fue el campo de la primera expedición misionera de Bernabé y Pablo. Luego Pablo hizo de Éfeso una de sus bases<sup>27</sup>. Según Hch 18, 24-28, ya antes había misionado allí el judeoalejandrino Apolo, pese a su conocimiento incompleto del mensaje cristiano, y había otros cristianos, aún menos informados (Hch 19, 1-7). Desde sus comienzos la comunidad cristiana de Éfeso muestra una notable diversidad, que continuó bien entrado el s. II, desenvolviendo el entero espectro desde un entusiasmo profético apocalíptico (Ap) a la orientación sacramental de una iglesia episcopal (abogada en la carta de Ignacio)<sup>28</sup>. Múltiples factores (iglesias domésticas, misión pagana, influjo judeo cristiano, misioneros itinerantes, diferencias en posiciones teológicas) impidieron su crecimiento como comunidad unitaria. Tanto Hch como Pastorales son diferentes acuñaciones de la «escuela paulina». En todo caso sólo constituyen una parte de la historia y la teología de Éfeso. El problema característico de los cristianos en Éfeso, desde el comienzo, fue cómo de una multiplicidad de miembros de diferentes agrupaciones y de teologías diferenciadas y concurrentes, se pudo llegar a una comunidad<sup>29</sup>.

La 1 Pe trasluce la importancia en Asia Menor de un cristianismo petrino en diálogo integrador con el cristianismo paulino; pues las provincias a las que se dirige, salvo el Ponto y Capadocia, son regiones en las que abrió brecha la misión paulina. Si el autor de la carta interpela a los cristianos de casi toda Anatolia como extranjeros de la Dispersión (1, 1.17; 2, 11), esto no es sólo resultado de la experiencia cotidiana<sup>30</sup>, de unos judeocristianos forzados a separarse de la Sinagoga o salidos (1, 14.18) de un ambiente pagano hostil (2, 12); sino que tiene un alcance teológico; pues la carta, a la par que destaca la responsabilidad de los cristianos en la sociedad, entiende que el cristianismo existe en ella como la comunidad escatológica del Éxodo en la Dispersión<sup>31</sup>.

27. Hch 19, 10; Cfr. 1 Cor 15, 32; 16, 8.

28. Cfr. H. KOESTER, *Ephesos in Early Christian Literature*, en: H. KOESTER (ed.), *Ephesos Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*, «Harvard Theological Studies», 41. Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania 1995, pp. 119-140.

29. W. THIESSEN, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorkonstantinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12, Francke, Tübingen/Basel 1995, pp. 342-352.

30. Cfr. F. NEUGEBAUER, *Zur Deutung und Bedeutung des 1. Petrusbriefes*, «New Testament Studies» 26 (1979/80) 61-86.

31. Según L. GOPPELT, *Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief*, en *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*. O. Cullmann zum 70. Geburtstag, Hrsg. von H. BALTENSWEILER-B. REICKE, *Theologische*, Zürich-Mohr, Tübingen 1972, 285-296, en p. 285, ésta es la tesis representada por la primera parte de la carta (1, 1-2,10) y a la que corresponde la primera expresión.

### *El cristianismo joánico*

Si no está claro cuál fue el hogar del cristianismo de tipo joánico<sup>32</sup>, sí parece que llegó a tener un foco de irradiación y de recepción católica en Éfeso<sup>33</sup>. Es en esta región donde quedan a su vez atestiguadas las comunidades del Apocalipsis, que da datos sobre la misión cuando alude a los orígenes de algunas comunidades. El recuerdo de los primeros tiempos se hace explícito en las cartas a las comunidades de Éfeso, Tiatira y Sardes. Hay una referencia misionera en la denuncia de los falsos apóstoles (Ap 2, 2), representantes de un intento sincretista de acomodación a la sociedad pagana. A través de las siete cartas del Ap localizamos en Asia unas iglesias confrontadas con una sociedad pagana hostil y en abierta ruptura con la comunidad judía. A diferencia del IV evangelio, donde «los judíos» han pasado a ser muchas veces la denominación típica de los adversarios de Jesús, y los judeocristianos son ya expulsados de las sinagogas (Jn 9, 22), el vidente del Ap representa a un judeocristianismo que reclama para sí la gloria del nombre judío<sup>34</sup>. Nuestro vidente, desde la perspectiva del rechazo de los judíos, los ve reducidos a la condición de las naciones. Luego recurre a las promesas proféticas de conversión de las gentes para ver incluidos en primer lugar a los mismos judíos (Ap 3, 8-9). El vidente no da consejos misionales; pero no pierde de vista a los gentiles incluidos ya en las perspectivas universalistas de la tradición profética (Ap 7, 9). Cuenta con la salvación de las gentes en el curso de la acción escatológica de Dios<sup>35</sup>.

La comunidad joánica, en un primer estadio, estaba integrada por judeocristianos con la misma perspectiva mesiánica que la que marcó el comienzo de las comunidades que procedieron de los Doce. En un segundo estadio pudo entrar un grupo compacto, judíos opuestos al

32. Se han propuesto localizaciones en todo el este del Mediterráneo, desde Egipto a Asia Menor. K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1983, p. 96, sostiene que Jn fue escrito entre el 80 y el 90 para una comunidad dispersa en grupos minoritarios en el territorio de Herodes Agripa II, norte de Jordania, y muy presionada por la ortodoxia farisea.

33. M. GÜNTHER, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, ARGU 1, Lang, Frankfurt am Main 1995, pp. 203-209, se distancia de la tesis de una coexistencia de múltiples grupos cristianos como característica de la historia temprana del cristianismo en Éfeso y concluye que el cristianismo efesino fue, desde fines del s. I hasta el giro del s. II al III, el cristianismo del presbítero Juan. La preservación de la tradición, que pasó a ser crecientemente de una tradición personal de efesios testigos oculares de Juan a una tradición apostólica estilizada, se traspasó a un episcopado monárquico.

34. Ap 2, 9; 3, 9.

35. Ap 15, 4; 20, 3; 21, 23-24; 22, 2. Cfr. R. TREVIJANO, *La misión en las iglesias de Asia (Apoc 2-3)*, «Salmanticensis» 26 (1979) 205-230, en pp. 212-230.



culto del Templo<sup>36</sup> y conversos samaritanos<sup>37</sup>, que sirvió de catalizador para una cristología más elevada y una fuerte ruptura con el judaísmo; lo que no tardó en abrir camino a la recepción de conversos paganos<sup>38</sup>. Los escritos joánicos son distintivos de una corriente peculiar de pensamiento cristiano propia de una escuela<sup>39</sup>, o de ciertos círculos o comunidades cristianas primitivas, que retrotraía sus tradiciones a un testigo del mismo Jesús. Una línea de evolución en que jugó un papel peculiar la actividad carismática profética<sup>40</sup> y una continua controversia con judíos y judeocristianos<sup>41</sup>. Las cartas joánicas atestiguan un último estadio de desarrollo de las comunidades joánicas, caracterizado por una grave crisis —tanto teológica como eclesial— en la que el círculo en que se producen las epístolas parece oponerse, en vano, a una interpretación gnostizante de la tradición joánica<sup>42</sup>.

### *La misión de «los de Santiago»*

Casi sin entrar en escena durante el ministerio terreno de Jesús, Santiago, el hermano del Señor, fue sin embargo uno de los testigos más destacados del Resucitado (1 Cor 15, 7)<sup>43</sup> y pasó pronto a ejercer un liderazgo en la comunidad de Jerusalén<sup>44</sup>. Había quienes apelaban a Santiago como modelo de observancia legal y lo hacían bandera de

36. Sin que haya que identificarlo sin más con ellos, el círculo joánico queda muy próximo de los helenistas de Hch 7-11. Cfr. O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannes-evangeliums*, Mohr, Tübingen 1975, pp. 56-57.

37. J. NEUGEBAUER, *Der Textbezüge von Joh 4, 1-42 und die Geschichte der johanneischen Gruppe*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 84 (1993) 135-141, entiende que los «otros» de Jn 4, 38 alude a un grupo de cristianos samaritanos que se integraron en un segundo estadio en el grupo joánico.

38. Cfr. R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, Chapman, London 1979, pp. 25-58.

39. R.A. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, SBL DS 26, Scholars Press, Missoula, Montana 1975, pp. 287-289, subraya que la comunidad joánica participaba de todas las características esenciales de las antiguas escuelas.

40. Actividad carismática que derivó en conflictos internos dentro de la comunidad joánica. Cfr. D.B. WOLL, *Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank, and Succession in the First Farewell Discourse*, SBL DS 60, Scholars Press, Chico, CA. 1981, pp. 127-128.

41. Cfr. D.M. SMITH, *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology*, Clark, Edinburgh 1987, pp. 1-36.

42. Cfr. J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire*, en J.-D. KAESTLI-J.-M. POFET-J. ZUMSTEIN (ed.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et Fides, Genève 1990, 359-374, en p. 365.

43. El primer testigo según el fragmento del *Evangelio de los Hebreos* recogido por SAN JERÓNIMO, *De viris illustribus* II.

44. Cfr. Hch 12, 7; 15, 13; 21, 18 y Gal 1, 19; 2,9.

un judeocristianismo estricto. Sin embargo, Gal 2, 12 no es prueba de un choque entre el mismo Santiago y los líderes de la misión gentil. Aunque, después de su muerte, acabasen distanciados «los de Santiago» y la Gran Iglesia, ésta mantuvo en su memoria la veneración del primero.

El judeocristianismo estricto, que pudo tener su foco de irradiación primero en Jerusalén<sup>45</sup>, luego en Pella y de nuevo en Jerusalén hasta la segunda guerra judía, era observante de la Ley, pero también crítico de determinadas tradiciones bíblicas. Separado del judaísmo, fue marginándose de la Gran Iglesia<sup>46</sup>. Tampoco logró mantener su propia cohesión, pues aparece escindido en orientaciones diversas y fluctuantes. Los «Nazarenos», arraigados primero en Galilea, se mantuvieron en la fe cristiana común y quedaron gradualmente separados de la catolicidad por sus observancias legales (circuncisión y sábado)<sup>47</sup>. Los «Ebionitas», que no reconocían la divinidad de Cristo, se desgajaron de los anteriores hacia el cambio del s. I al II<sup>48</sup>. A fines del s. IV los grupos judeocristianos dispersos habían disminuido extremadamente<sup>49</sup>.

La tradición de Santiago se mantenía viva en algunos de estos grupos; en otros parece no haber sido sino una apropiación posterior, como también hicieron algunos gnósticos<sup>50</sup>.

### *Los cristianos de «Tomás»*

Los cristianos de Edesa atribuían su origen al mandato del apóstol Tomás de predicar el evangelio en esta ciudad. Dejando esto en leyen-

45. Cfr. Gal 2, 11-14; Hch 15.1-2.

46. No llegamos tan lejos como J. MUNCK, *Jewish Christianity in Post-Apostolic Times*, «New Testament Studies» 6 (1959-60) 103-116, en p. 114, que sostiene que el judeocristianismo primitivo pereció con la destrucción de Jerusalén en el 70 y que todo el judeocristianismo posterior se origina en la Iglesia de la gentilidad del período postapostólico. Según él, el judeocristianismo herético procedería de una relación peculiar con la comunidad religiosa judía

47. Parece que hasta el s. IV fueron los primeros mantenedores de los «santos lugares» en Tierra Santa. Cfr. J. BRIAND, *The Judeo-Christian Church of Nazareth*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1982, pp. 13-28.

48. Cfr. R.A. PRITZ, *Nazarene and Jewish Christianity. From the End of the New Testament until its Disappearance in the Fourth Century*, «Studia Post-Biblica», 37, Brill, Leiden 1988, pp. 108-110.

49. Cfr. L. RANDELLINI, *La Chiesa dei Giudeo-cristiani*, «Studi Biblici», 1, Paideia, Brescia 1968, p. 68.

50. Cfr. R. TREVIJANO, *Santiago el Justo y Tomás el Mellizo*, en *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, FuPE 2, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 285-320, en pp. 299-302.

da<sup>51</sup>, sí puede retrotraerse a judeocristianos el comienzo de la Iglesia siríaca<sup>52</sup>. El origen del mensaje cristiano en Mesopotamia ha estado relacionado con el cristianismo arameo de Palestina<sup>53</sup>. En lo que atañe al comienzo de la comunidad cristiana en Edesa<sup>54</sup>, podemos deducir de los datos de la *Enseñanza de Addai* (7-8 y 65), que un emisario de la comunidad cristiana aramea de Palestina contactó con Tobías, palestino de la comunidad judía en Edesa<sup>55</sup>, y estableció allí el primer núcleo cristiano<sup>56</sup>.

El compilador del *Evangelio de Tomás* debió ser un sirio helenizado, que estimó muy aprovechable la venerable tradición de dichos de la gente de Santiago (log. 12). En la elección de Tomás como prototipo del gnóstico (log. 13), debió impulsarle su propia tradición local que ya se remitía a este apóstol<sup>57</sup>.

## 2. LA DIFUSIÓN EN LOS PAÍSES OCCIDENTALES

### *La península itálica*

Al principio el cristianismo se difundió en Roma entre la población de lengua griega, en la que todavía escribe Hipólito († h. 235). Si

51. Cfr. H. KOESTER, «ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ», *The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*, «Harvard Theological Review» 58 (1965) 279-318, en pp. 296-97, que compara la tradición bajo la autoridad de Tomás con la de Pedro en Celesiria y la de Pablo en Asia Menor, no duda de que estas tradiciones tienen su origen en la actividad misionera histórica de esos apóstoles en esas áreas en que sobrevivieron sus nombres; pero, a diferencia de Pedro en Antioquía y Pablo en Asia Menor, recuerda que no tenemos otra evidencia externa de que Judas, el hermano (gemelo) [sic!] de Jesús, fuera de hecho el apóstol de Edesa. Juzga que esto ha de quedar como mera conjetura.

52. Misioneros llamados Addai y Mari evangelizaron la región de Adiabene (también de lengua siríaca) a comienzos del s. II. Pudo ser ese mismo Addai quien lo introdujo en Edesa. Cfr. J. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa*, «Apócrifos cristianos», 1. Ciudad Nueva, Madrid 1995, p. 31.

53. L.W. BARNARD, *The Origin and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries*, «Vigiliae Christianae» 22 (1968) 161-175, en pp. 173-174, trata de una evangelización desde Palestina que arraigó en la fuerte colonia judía de la ciudad. Desde esta semilla se desarrolló una cristiandad siríaca a lo largo de líneas ascéticas y encratitas, que pronto quedaron permeadas por tendencias dualistas. Un medio apropiado para el desarrollo de creencias gnósticas o semignósticas cristianas.

54. G. QUISPÉL, «*The Gospel of Thomas*» and the «*Gospel of the Hebrews*», «New Testament Studies» 12 (1965/66) 371-382, en p. 380, distingue entre los primeros llegados, cristianos palestinos portadores de la tradición del *EvHeb*, y los encratitas, que llegaron posteriormente a Siria oriental con su veneración de Judas Tomás y su *EvEg*. Luego uno de ellos compuso el *EvTom* como antología de los otros dos.

55. Los judíos eran muy numerosos en Mesopotamia. Cfr. A.F.J. KLIJN, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien* (Neukirchen-Vluyn 1966), pp. 29-41.

56. Cfr. A. VÖÖBUS, *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the Early Syrian Church*, «Papers of the Estonian Theological Society in Exile», 1, Stockholm 1951, pp. 11-12.

57. Cfr. TREVIANO, Madrid 1997, pp. 318-319.

bien debió celebrarse también el culto en latín antes del 200, cuando ya se había llegado (probablemente en África) a una traducción bíblica latina, sólo con el Papa Fabián, antes de mediado el s. III, consta que la comunidad romana ha pasado a ser mayoritariamente de esta lengua. Novaciano fue por entonces su primer teólogo notable en latín. Según la carta del Papa Cornelio al obispo Fabio de Antioquía, el 251 la comunidad de Roma contaba en su clero con el obispo, 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos, 42 acólitos, 52 exorcistas, lectores y ostiarios, y mantenía a más de 1.500 viudas y necesitados<sup>58</sup>. El Sínodo romano que condenó el cisma de Novaciano había reunido a sesenta obispos y un número mayor de presbíteros y diáconos. La carta de Cornelio concluía con la lista de sus nombres y sedes, y mencionaba también a los ausentes que se habían adherido por cartas<sup>59</sup>. El número de obispados en Italia a mediados del s. III podía superar el centenar. Las relaciones de la sede romana con África, Hispania, Galia y Oriente por este tiempo son de algún modo exponentes de una posición primacial. Dado el notable crecimiento del cristianismo, en todas partes, entre el 260 y el 300, es muy verosímil que el número de ciudades con obispo quedase doblado. Por el canon 6 de Nicea sabemos que el obispo de Roma ejercía del derecho metropolitano de ordenación sobre el centro y sur de Italia, incluida Sicilia. El norte de Italia estaba menos cristianizado a comienzos del s. IV. Había más obispados en la zona oriental, aunque las comunidades eran todavía pequeñas en las grandes ciudades<sup>60</sup>.

### *Las Galias*

El cristianismo ya se había instalado, a más tardar a mediados del s. II, entre la población griega de la costa mediterránea y del valle del Ródano. Contamos con la carta que las comunidades de Vienne y Lyon dirigieron a los cristianos de Asia y Frigia sobre la persecución sufrida el 177<sup>61</sup>. Como también están en griego, en los dos últimos decenios del s. II, las obras del obispo San Ireneo de Lyon, estas comunidades debían ser predominantemente griegas. No eran muy numerosas, pues las víctimas de la persecución no pasan de 49 y el mismo Eusebio remite a una lista de supervivientes<sup>62</sup>. Por el tiempo de la controversia pascual (h. 190) debía de haber varios obispados, lidera-

58. EUSEBIO, *HE VI* 43, 11.

59. EUSEBIO, *HE VI* 43, 2.21.

60. Cfr. A. VON HARNACK, *ibidem*, pp. 247-269.

61. EUSEBIO, *HE V* 1, 1-63.

62. EUSEBIO, *HE V* 4, 3.

dos por el de Lyon<sup>63</sup>. La correspondencia de San Cipriano<sup>64</sup>, atestigua un obispado en Arlés hacia el 255 y otros en la Narbonense. En cambio, la *Passio* de Saturnino, primer obispo de Toulouse, martirizado en la persecución de Decio, constata la tardía llegada y el lento crecimiento del cristianismo en Aquitania. A los territorios occidentales no llegó hasta el siglo IV. En el Sínodo de Arlés (314), estaban representadas 43 comunidades de Occidente, entre ellas varias de la Narbonense, Lugdunense, Aquitania y Bélgica (Tréveris y Reims). Con la excepción del sudeste y el territorio del Ródano, las Galias no contaban con muchos cristianos<sup>65</sup>. A comienzos del s. IV había unos 25 obispos<sup>66</sup>.

### *Las provincias de África*

Los escritos más tempranos de Tertuliano presuponen una comunidad grande, Cartago, y la difusión del cristianismo por África del norte; pero él mismo no nos dice prácticamente nada de la historia anterior, ni aún de la contemporánea, de las comunidades de África. En sus obras sólo menciona a cuatro, y deja constancia de cristianos también en Numidia, Bizacena y Mauritania. No sabemos nada de un primer período probablemente griego; pues la mártir Perpetua conversa en griego con el obispo Optato y el presbítero Aspasio<sup>67</sup> y Tertuliano fue un escritor bilingüe. El primer testimonio de la penetración del cristianismo, aun en el campo<sup>68</sup>, es la *Passio sanctorum scillitanorum*, que es el documento fechado más antiguo de la Iglesia latina (17.07.180) y el primero en mencionar la Biblia latina. Recoge el proceso y condena de doce cristianos de Scilium, ciudad no localizada de África del norte. A la persecución de Septimio Severo corresponde la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, que es más que un relato del proceso y sufrimiento

63. Cfr. EUSEBIO, *HEV* 23, 3 y 24, 11. Sin embargo sería anacrónico ver aquí una estructura metropolitana. La cristiandad lyonesa da a las Galias sus primeros mártires y su primer teólogo. Esto basta para explicar su irradiación a fines del s. II, sin que sea necesaria colocarla a la cabeza de una jerarquía organizada. Cfr. C. PIETRI, *Les origines de la mission lyonnaise: Remarques critiques*, en J. POUILLOUX (dir.), «*Les martyrs de Lyon*» (177). *Lyon 20-23 Septembre 1977*, CNRS, Paris 1978, 210-231, en p. 220.

64. La *Epistola* 68, 1 dirigida a Faustino de Lyon comienza señalando que éste le había escrito dos veces, y le habían informado también otros obispos de la misma provincia, sobre la adhesión al cisma novaciano de Marciano de Arlés.

65. Cfr. A. VON HARNACK, *ibidem*, pp. 269-277.

66. Cfr. J.R. PALANQUE, *La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire*, en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 1968*, «Études Augustiniennes» (1969) 11-17.

67. *Passio* 13, 1.4

68. Cfr. T.D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Clarendon, Oxford 1985, pp. 62-63.

de un grupo de seis mártires africanos el 203, pues integra dos documentos escritos en prisión por los mártires Perpetua y Saturno<sup>69</sup>.

Entre el 211 y el 249 (Cipriano) se constata un fuerte crecimiento del cristianismo en Cartago y todas las provincias africanas. En el Sínodo de Cartago presidido por el obispo Agripino (hacia 218-222), se juntaron ya 70 obispos africanos y numidios y en otro, presidido por el predecesor de Cipriano, Donato, estaban presentes 90. Debía haber obispo aun en ciudades pequeñas con pocos cristianos. El establecimiento de sedes en todas las ciudades se llevó adelante en África aún más consecuentemente que en Italia y Asia Menor. Por las obras y cartas de Cipriano, se advierte el gran tamaño de la iglesia de Cartago, que su clero era numeroso y que fueron muchos los apóstatas y también los mártires en la persecución de Decio (249-251). En la de Valeriano (257) cayeron muchos clérigos; entre ellos bastantes de los 87 obispos reunidos en un sínodo el 256. Había ya obispados en todas partes de África del norte; la mayoría en el norte de la Proconsular y donde menos en Mauritania. Por el tiempo entre Galieno y el 303 la iglesia africana creció significativamente. Por entonces se hicieron cristianos hombres de letras como Arnobio y Lactancio. La persecución de Diocleciano hizo muchos mártires y también apóstatas, que regresaron en masa después, provocando una reacción rigorista. Es precisamente el movimiento donatista la prueba más clara de lo hondo que la nueva religión había calado en el pueblo, también en el púnico. Entre 258 y 303 se había casi doblado el número de obispados en África<sup>70</sup>.

### *Hispania*

Dejando de lado tradiciones arraigadas en la piedad popular, pero indocumentadas científicamente, y el dudoso viaje de San Pablo a España<sup>71</sup>, la historia eclesiástica de España comienza con los datos de San Ireneo<sup>72</sup>

69. El colorido ligeramente montanista de estos relatos de visiones refleja el clima en que vivían las comunidades africanas en torno a Tertuliano. Cfr. J. AMAT, *Pasion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, SC 417, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 41.

70. Cfr. A. VON HARNACK, *ibidem*, pp. 284-315.

71. Que tuvo esta intención está claro en Rom 15, 24.28; pero sus planes quedaron truncados por el arresto en Jerusalén. Si llegó a Roma fue como procesado que había apelado al César (Hch 21, 31-28, 31). Hch 28, 30, a la luz de Hch 20, 25-38, sugiere un final trágico de su carrera. Esto no queda contradicho ni por la hipérbola retórica de *1 Clem* 5, 6-7 ni por el escasísimo valor histórico de los *Hechos de Pedro*, que explican la corrupción de la comunidad cristiana de Roma por Simón Mago, antes de la venida de Pedro, por la ausencia de Pablo de viaje a España.

72. *Adversus Haereses* I 10, l. Sin embargo la frase: «ni las iglesias fundadas en Germania creen de otra manera o trasmiten otras cosas que las que están en los países ibéricos o entre los celtas...», nos dice muy poco dado su contexto retórico.

y Tertuliano<sup>73</sup> sobre la existencia de iglesias también allí, así como con la *Ep.* 67 de Cipriano.

La carta sinodal de San Cipriano y otros 36 obispos, del tiempo del Papa Esteban (254-257), cuenta con comunidades en León, Astorga, Mérida y Zaragoza, y alude a otros obispos. Dos obispos hispanos, Félix y Sabino, que habían viajado a Cartago y la carta de otro Félix, el de Zaragoza, acusaban a los obispos Basílides (León) y Marcial (Mérida) de haber incurrido en la apostasía por libelo durante la pasada persecución de Decio. Basílides había dejado el episcopado pasando a la condición de penitente; pero Marcial había agravado su apostasía. Luego habían intentado usurpar el episcopado, pese a que los obispos en general, y el papa Cornelio, ya muerto mártir, habían decretado que a los libeláticos se les podía readmitir como penitentes, pero no en el clero<sup>74</sup>. Sin embargo, Basílides, ya debidamente reemplazado por Sabino, había apelado a Esteban de Roma, quien, mal informado y engañado, ordenó que fuese repuesto en la sede de la que había sido injustamente despojado. Por ello también Marcial, reemplazado por Félix, había pretendido reocupar la de Mérida<sup>75</sup>. Es la primera apelación que conocemos de obispos de fuera a Roma<sup>76</sup>. Cipriano reprende también severamente a algunos obispos que se mantenían en comunión con Basílides y Marcial<sup>77</sup>.

Aparte de esto contamos, para el tiempo anterior a Constantino con martirios, según los versos de Prudencio o relatos situados en Tarragona (el obispo mártir Fructuoso y los diáconos Augurio y Eulogio en tiempo de Valeriano), Mérida (Eulalia), Córdoba (Acisclo, Zoilo y Victoria), Calahorra (Emeterio y Celedonio, antes del 303), Alcalá de Henares (Justo y Pastor), Zaragoza (Vicente, Engracia, 18 mártires), Sagunto, Valencia (Vicente), Barcelona (Cucufate) y Gerona (Félix)<sup>78</sup>.

No sabemos de un solo obispo famoso ni de un escritor cristiano. Nada peculiar, de no haber tenido la suerte de conservar las actas de un sínodo celebrado hacia el 306: el de Illiberis (Elvira = Granada)<sup>79</sup>,

73. *Adversus Iudaeos* 7. Sus expresiones retóricas dan a entender sólo que sabe que el cristianismo ha entrado más en Hispania («Hispaniorum omnes termini») que en Mauritania («Maurorum multi fines»).

74. *Ep.* 67, 6.

75. *Ep.* 67, 5.

76. Cfr. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, BAC 150, Madrid 1998, pp. 93-95; A. VON HARNACK, *ibidem*, pp. 316-317.

77. *Ep.* 67, 9.

78. Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, *ibidem*, pp. 88-93; A. VON HARNACK, *ibidem*, pp. 318.

79. En la antigua alcazaba, hoy comprendida en el barrio granadino del Albaicín. Cfr. J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 27-30.

en el que estaban presentes 19 obispos y 24 presbíteros, de los que 18 representaban a otros obispos. Los había de todas las provincias de Hispania (salvo Mauritania Tingitana) y no había ninguno de Baleares. Al celebrarse en la Bética, no es sorprendente que 23 de los participantes fueran de esa provincia; pero también hay que contar con que era la provincia con mayor población cristiana, así como era la más romanizada. Los 21 cánones conciliares confirman las tendencias a asimilación de cultos y costumbres paganas constatables en las primeras noticias de mediados del s. III, contrarrestadas aquí con decisiones rigoristas<sup>80</sup>. El concilio procedió con inexorable severidad a la reforma de las costumbres del clero y del pueblo<sup>81</sup>; pero el rigorismo por este tiempo no fue patrimonio exclusivo de la Iglesia hispánica<sup>82</sup>.

En el Concilio de Arlés (314), participó un obispo y representantes de otras cinco sedes hispanas.

80. Cfr. A. VON HARNACK, *ibidem*, pp. 319-323.

81. Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, *ibidem*, pp. 96-102.

82. Cfr. ORLANDIS-RAMOS-LISSÓN, *ibidem*, p. 61.