



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 7

CB 114 SOCIOLOGÍA DEL PERÍODO BÍBLICO II

Kreider, Alan. “Los cristianos como agentes de crecimiento”. En *La paciencia: el sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio Romano*, 99-118. Salamanca: Sígueme, 2017.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

LOS CRISTIANOS COMO AGENTES DE CRECIMIENTO

La fermentación es un proceso curioso. Es paulatino. Excepto por alguna que otra burbuja perdida, parece que no sucede nada. Mientras no llega a un estado avanzado, no llama la atención. Y sin embargo, tiene un poder que crea y transforma. Michael Pollan, escribiendo de forma muy ingeniosa sobre los alimentos, observa que «un fermento genera energía desde el interior. No solo parece vivo, sino que realmente lo está. Y la mayor parte de dicha vida tiene lugar a una escala que nos resulta imperceptible sin un microscopio»¹.

Así sucedió con el cristianismo primitivo. Desde la perspectiva de los emperadores, el senado y las legiones, el cristianismo era una *superstitio* insignificante. Para los altos estamentos sociales, tenía escasa relevancia. Pero a los ojos de quienes eran capaces de ver y percibir, había surgido una energía nueva, algo tenazmente vivo e inexorable estaba en marcha.

¿Cómo funcionaba este fermento cristiano? En este capítulo y el siguiente, consideraremos los ingredientes de este proceso de fermentación. ¿Qué fue lo que permitió a los grupos cristianos crecer de forma imparable, pese a los obstáculos? ¿Y qué sinergias se dieron entre esos ingredientes? Veremos que el crecimiento se produjo pese a una falta evidente de planificación y control².

Los primeros cristianos adoptaron una perspectiva que llamaban «paciencia». Creían que Dios dirigía los acontecimientos; sabían que ellos no. Así, no les sorprendía que el crecimiento de la iglesia fuese desigual, que hubiese áreas donde abundaban los cristianos y otras donde no había absolutamente ninguno. Los dirigentes cristianos no re-

1. M. Pollan, *Cooked: A Natural History of Transformation*, New York 2013, 295.

2. Para un estudio de la expansión del cristianismo primitivo a la luz del «constante proceso de fermentación» de Adolf Harnack, cf. W. Reinbold, *Propaganda und Mission*, 298.306. En buena medida soy deudor del valioso estudio de Reinbold.

flexionaron ni escribieron sobre cómo planificar la expansión del cristianismo; no estaban interesados en ir cubriendo equilibradamente todo el mundo mediante un esfuerzo evangelizador³. Más bien, los cristianos se centraron en establecer prácticas que contribuyeran a desarrollar un *habitus* que caracterizase tanto al individuo como a la comunidad. Creían que cuando ese *habitus* estuviese en pleno vigor, las iglesias crecerían. Su teología no tenía prisa; era una teología marcada por la paciencia. Típico de su planteamiento es que los agentes de ese crecimiento, los que lo encarnaban, eran mujeres, hombres y comunidades enteras marginadas, humildes y a menudo anónimas. En este capítulo prestaremos atención a aquellos individuos, a aquellos cristianos que formaron parte del paciente fermento sembrando la semilla.

1. MISIONEROS EN MOVIMIENTO: LA MISIÓN MIGRANTE

1. *Cristianos extraordinarios: los Doce*

Según la tradición cristiana primitiva, hombres ejemplares dieron el primer paso en la difusión del cristianismo. De acuerdo con el Nuevo Testamento, Jesús convocó a sus discípulos tras su resurrección y les ordenó «hacer discípulos de todas las naciones» (Mt 28, 19). Según la *Didascalia apostolorum*, un ordenamiento de la iglesia siria del siglo III, sus discípulos se reunieron y decidieron repartirse la tarea misionera: «Nos dividimos el mundo en doce partes y [marchamos] hacia las naciones para predicar la palabra por todo el mundo»⁴. Este escenario se convirtió en un tópico en los textos cristianos primitivos. Según Tertuliano, los discípulos de Jesús, los apóstoles, marcharon por el mundo y predicaron a las naciones. «Luego, fundaron iglesias en todas las ciudades, de las que todas las demás iglesias, una tras otra, derivan la tradición de la fe»⁵. De acuerdo con una idea común en el cristianismo primitivo, en el pasado remoto, lo que después terminó por ser llamado el «gran encargo» ya lo habían llevado a cabo cristianos extraordinarios, los Doce. A partir de entonces, fueron cristianos normales los que continuaron el fermento.

3. La afirmación de Tertuliano, *Fug.* 6, 2, de que «predicamos por todo el mundo» es una exageración que no coincide con lo que sabemos de las prioridades de Tertuliano y de otros dirigentes cristianos.

4. *Did. Apost.* 6, 8, 1.

5. Tertuliano, *Praescr.* 20, 5. Para otras referencias patristicas, cf. N. Brox, *Zur christliche Mission in der Spätantike*, en K. Kertelge (ed.), *Mission im Neuen Testament*, Freiburg i.B. 1982, 194-199.

2. Cristianos ordinarios

Los cristianos ordinarios: ellos fueron la clave. Excepto Panteno y Gregorio, a quienes mencionamos en el capítulo 1, fueron cristianos anónimos, no aquellos constituidos oficialmente dirigentes de las comunidades cristianas, quienes se convirtieron en los principales responsables de la expansión del cristianismo. Cristianos laicos viajaron a nuevas zonas e implantaron iglesias.

¿Qué hizo que los cristianos ordinarios se implicasen en aquello? A menudo fue el trabajo. Los cristianos, buscando oportunidades para sus negocios o por exigencias de su trabajo, abandonaban sus lugares de residencia para establecerse en nuevas regiones como mercaderes, artesanos, doctores, prisioneros, esclavos y –hacia el siglo III– soldados. Al viajar, a menudo se integraban en redes familiares, profesionales y de fe (que incluían comunidades judías) ya existentes. Llevando consigo su fe, fundaron nuevas células cristianas en diversos lugares⁶. Un estudioso ha llamado a este proceso la «misión migrante»⁷. De acuerdo con Per Beskow, esta «parece haber sido la forma habitual de extender el evangelio»⁸.

¿Qué teologías animaban a estos portadores de la fe? ¿Los había formado alguien para las actividades misioneras? Muchos de ellos deben haber sido instruidos antes de su bautismo, pero los programas catequéticos que conocemos no se orientaban a preparar a los creyentes para establecer nuevas iglesias. Tampoco sabemos cómo se comportaban quienes participaban en la misión migrante con las personas con quienes se encontraban en sus nuevos lugares de residencia. Podemos asumir que su forma de relacionarse variaba con respecto a la conducta ordinaria de los creyentes que integraban las iglesias locales. Como veremos en breve, probablemente las mujeres fueron elementos fundamentales en este proceso, al igual que lo fueron en estadios poste-

6. R. Stark - W. S. Bainbridge, *Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects*: American Journal of Sociology 85 (1980) 1376-1395; R. Stark, *El auge del cristianismo*, 74-80.

7. J. H. Yoder, *As You Go: The Old Mission in a New Day*, en *Theology of Mission: A Believers Church Perspective*, ed. G. G. Koontz - A. Alexis-Baker, Downers Grove 2014, 404-406.

8. P. Beskow, *Mission, Trade and Emigration in the Second Century*: Svensk Ekegetisk Årsbok 37 (1970) 104-114. Cf. también W. H. C. Frend, *A Note on the Influence of Greek Immigrants on the Spread of Christianity in the West*, en A. Stuijber - A. Hermann (eds.), *Mullus: Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, 125-129; G. B. Bazzana, *Early Christian Missionaries as Physicians: Healing and Its Cultural Value in the Greco-Roman Context*: Novum Testamentum 51 (2009) 232-251.

riores de la expansión del cristianismo primitivo. Los papiros egipcios ponen de manifiesto que en los primeros siglos las mujeres cristianas se desplazaban mucho más que las no cristianas⁹. Investigaciones recientes han mostrado también que en la evangelización de Armenia y Georgia durante los siglos V y VI, mujeres desconocidas, a menudo esclavas, tomaron la iniciativa en el establecimiento de células cristianas, demostrando lo que Andrea Sterk ha denominado «el éxito misionero de los humildes»¹⁰. Algo así pudo haber sucedido antes. En la Siria del siglo II, por ejemplo, cuando profetas itinerantes visitaron aldeas en las que claramente no había cristianos, descubrieron que ya habitaba allí «una única creyente», viviendo en una casa en medio de un entorno pagano. A veces, tales mujeres pudieron haber conformado las «células dormidas» de futuras comunidades eclesiales¹¹.

3. *Profetas itinerantes*

Aunque por lo general los cristianos itinerantes eran laicos normales y corrientes, a veces eran personas dotadas de carisma profético y de poder taumatúrgico. A ellas hace referencia la *Didajé*. Según esta, la iglesia cuenta con varios criterios para discernir la autenticidad de sus mensajes. ¿El profeta «se comportaba como el Señor»? ¿«Practicaba lo que predicaba»? ¿«Decía en el Espíritu: ‘Dadme dinero’, o cosas semejantes»?¹² Estos criterios, que reflejan el interés por una fe coherentemente vivida que expresaban muchos autores del cristianismo primitivo, ayudaron a la comunidad a distinguir a los profetas auténticos de los charlatanes. De hecho, algunos de ellos posiblemente fueran unos pícaros. Esto es lo que, en el siglo II, pensaba el autor pagano Celso: los profetas cristianos eran unos estafadores, con su ir de un lado a otro pidiendo y profetizando, y sus oscuros oráculos expresados con palabras «absurdas y carentes de sentido»¹³.

9. A. Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri* (HTS 60), Cambridge 2008, 119.

10. A. Sterk, «Representing» *Mission from Below: Historians as Interpreters and Agents of Christianization*: Church History 79 (2010) 302; *Mission from Below: Captive Women and Conversion on the East Roman Frontiers*: Church History 79 (2010) 1-39; C. Horn, *St. Nino and the Christianization of Pagan Georgia*: Medieval Encounters 4 (1998) 262-264.

11. *Ps. Clem.* 2, 5, 1. Cf. H. Duensing, *Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit*: Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950-1951) 262-264.

12. *Did.* 11, 8-12.

13. Orígenes, *Cels.* 7, 9.

¿Era posible ser más indulgente que Celso con los profetas itinerantes? En su *Carta a las vírgenes*, «Clemente», un autor sirio anónimo del siglo II que imitaba en su estilo al Clemente de Roma del siglo I, se mostró más benévolo. «Clemente» puso de relieve que los profetas itinerantes no eran ante todo evangelizadores. Y que no procedían siempre del mismo modo; variaban de ciudad a ciudad.

Cuando visitaban una ciudad en la que existía una pequeña comunidad de creyentes, los profetas se centraban en edificar la iglesia local. Se ocupaban de las necesidades de los cristianos: los huérfanos, las viudas y los afligidos por espíritus inmundos; con respecto a los enfermos, «Clemente» dio a los itinerantes instrucciones sobre el modo de exorcizarlos de forma aceptable, «sin molestarlos y sin palabrería... sino como hombres que han recibido el don de la sanación de Dios... con confianza, para gloria de Dios». Sin embargo, «Clemente» no concebía los exorcismos, las sanaciones y el cuidado de los pobres por parte de los itinerantes como medios para evangelizar; más bien eran recursos que ofrecían a los hermanos y hermanas en Cristo para establecer las comunidades locales como espacios en los que rigiera la compasión y en los que pudieran esperarse sanaciones¹⁴.

Cuando los itinerantes entraban en otra clase de ciudad, en la que «solo había una mujer cristiana y ningún otro creyente», «Clemente» informa de que su enfoque era aún menos evangelizador. No parecían sorprenderse por encontrar a una cristiana aislada en la ciudad. Esta mujer podría ser un ejemplo de un fenómeno generalizado: el hecho de que los creyentes, y quizás en especial las mujeres, se dispersaban por causas económicas que a duras penas podían comprender. En su condición de cristiana aislada, la mujer solitaria pudo haber orado pidiendo que algunos creyentes se uniesen a ella en su vida y en su oración. Esto es justo lo que nuestros itinerantes no hicieron. No mostraron interés alguno por animar espiritualmente a la hermana cristiana o por ayudarla a llevar la buena nueva a los habitantes de la aldea. ¿Por qué? Posiblemente porque las mujeres tenían fama de que su atractivo sexual resultaba irresistible, o tal vez porque los itinerantes «veían que su honor se definía en particular en relación con la pureza sexual de la mujer»¹⁵. En cualquier caso, a «Clemente» le preocupaba más proteger la reputación de los profetas itinerantes que ayudar a esta hermana

14. *Ps. Clem.*, 1, 12, 5.

15. M. Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge 1996, 252-253.

aislada. Si la visitaban, ¿qué podrían pensar los no creyentes? Su trato con una mujer cristiana aislada debía ser claramente casto, sin el más mínimo indicio de incorrección sexual. De este modo, los itinerantes no solo no debían permanecer con ella, ni siquiera debían orar con ella o leer la Escritura con ella. «Que huyan de ella como de una serpiente, como del pecado»¹⁶. ¡Pobres evangelizadores! Y ¿quién sabe? Como ocurrió en otras partes, la mujer –pacientemente, sin ser molestada por cristianos varones– pudo encontrar otra forma de construir una comunidad de creyentes.

Los profetas itinerantes podían relajarse al entrar en un tercer tipo de ciudad: aquella en la que no había ningún cristiano. Ahora bien, una vez más, según «Clemente», su preocupación principal no era divulgar el evangelio, sino mantener su reputación de una conducta intachable: «Que nuestra conducta sea para gloria de Dios». «Bajo ningún concepto debían asimilarse a los paganos, pues los creyentes no se parecen... a los impíos». Por ello, cuando los itinerantes realizaban exorcismos o sanaciones, solo los hacían para los miembros de las comunidades cristianas, no para los paganos. De hecho, de acuerdo con «Clemente», los itinerantes no tenían deseo alguno de interactuar con los paganos: «No cantamos a los gentiles, no les leemos las Escrituras». Su interés se centraba, más bien, en proteger su propia pureza como «ejemplo para los que ya son creyentes y para los que un día creerán»¹⁷. Así, los itinerantes sabían que algunos paganos se hacían cristianos, aunque no interactuaban con ellos. Entonces, ¿cómo pensaban que crecían las iglesias? Probablemente los itinerantes suponían que era la reputación intachable de los cristianos locales, unida a los rumores sobre la vida y las sanaciones en sus asambleas, lo que atraía a los extraños.

2. LOS CRISTIANOS EN CASA

La vida cotidiana de los cristianos no itinerantes se caracterizaba porque procuraban ser discretos. Eran conocidos por ser «silenciosos en las plazas y comunicativos en los rincones ocultos»¹⁸. No querían provocar tumultos ni buscaban espacios abiertos en los que predicar su mensaje. Aun cuando el martirio brindara a los dirigentes la oportunidad de dirigirse a las masas, estos se mostraban reticentes. En la Esmir-

16. *Ps. Clem.* 2, 5, 1.

17. *Ps. Clem.* 2, 6, 2-4.

18. Minucio Félix, *Oct.* 8, 3.

na del siglo II, cuando el procónsul instó al obispo cristiano Policarpo a «intentar convencer al pueblo», este lo rechazó y respondió: «Creo que la muchedumbre no merece escuchar mi discurso de defensa»¹⁹. Algunos años después, en la Galia, cuando el gobernador dio al obispo Fotino de Lyon la oportunidad de hablar del Dios cristiano a la multitud reunida en el tribunal, Fotino replicó sin más: «Si sois dignos, lo conoceréis»²⁰. Evidentemente, Policarpo y Fotino creían que era su conducta como mártires, no lo que pudieran decir, la que transmitiría la fe cristiana al mundo que los observaba. Encontramos, pues, un principio general: las iglesias no buscaban llamar la atención, sino que propagaban el Evangelio de otras maneras. ¿Cuáles eran?

1. *Carácter doméstico*

La iglesia de los primeros siglos estaba enraizada en la *domus* en cuanto espacio físico y en cuanto conjunto de personas que vivían en él, las que eran familia y las que no²¹. Los cristianos vivían en lugares normales dispersos por las ciudades y las aldeas. Como todos los habitantes de la ciudad, vivían y oraban en sus casas, muchas de las cuales se encontraban en enormes *insulae* —«islas» arquitectónicas—, edificios de varios pisos con apartamentos de tamaños muy variados. Según excavaciones arqueológicas recientes, la mayoría de ellos eran pequeños, hogares de gente predominantemente pobre; algunos tenían un tamaño medio y estaban habitados por personas que habían adquirido cierta fortuna; los menos estaban ocupados por ricos, y eran espaciosos, estaban exquisitamente decorados y contaban con numerosas habitaciones.

Distintos grupos sociales vivían cerca los unos de los otros en estas *insulae*²². Los vecinos se tenían controlados y se veían unos a otros entrar y salir. Cuando un cantero emprendedor y exitoso se mudaba de una pequeña vivienda a otra mayor donde, además de albergar a su familia, podía disponer de un espacio para su negocio, la gente se daba cuenta de ello. También advertiría que una iglesia cristiana comenzaba

19. *MartPol* 10.

20. Eusebio, *HistEccI* 5, 1, 29.

21. K. Cooper, *Closely Watched Households: Visibility, Exposure, and Private Power in the Roman «Domus»: Past and Present* 197 (2009) 5.

22. Mi comprensión del entorno arquitectónico en el que vivían los primeros cristianos debe mucho a P. Oakes, *Reading Romans in Pompeii*, caps. 1–2. Cf. también E. Adams, *The Earliest Christian Meeting Places*, 7–10.

a reunirse en su casa. Con el paso del tiempo, algunas asambleas crecieron y entonces dejaban de reunirse en la casa del cantero y pasaban a la vivienda más espaciosa de un miembro más rico. Un ejemplo de lo que estaba sucediendo procede de mediados del siglo III, de Cesarea (Palestina), cuando la comunidad cristiana se estaba reuniendo en lo que era o había sido la casa de una persona acomodada. La vivienda, que contaba con varias habitaciones, dio pie a malas conductas: «Algunos ni siquiera atienden con paciencia mientras se leen los textos en la iglesia. A otros les da igual si se leen o no, sino que se entretienen con historias mundanas en los rincones más alejados de la casa del Señor»²³. Todavía era una casa, un edificio doméstico, pero amplio. Este patrón, con los cristianos reuniéndose en ámbitos domésticos, siguió siendo el predominante en el movimiento cristiano hasta un siglo después de la llegada al trono de Constantino. A lo largo de sus primeros cuatro siglos de historia, la iglesia fue principalmente un fenómeno doméstico²⁴.

No podía haber muchas reuniones secretas en una *insula*. Ya se reunieran los cristianos en el pequeño apartamento de un artesano o en el piso más amplio de un mercader, la gente observaba sus movimientos. Los vecinos veían que los cristianos, a diferencia de los miembros de las asociaciones paganas, se reunían a menudo. En la Roma del siglo II, Justino nos informa de que «estamos constantemente juntos»²⁵. No queda claro qué quería decir Justino con ello, pero es probable que hacia el año 200 una iglesia doméstica romana tuviera su reunión principal, la eucaristía semanal, el sábado por la noche o el domingo por la mañana. «¡Celebráis un día de fiesta cada octavo día!», exclam-

23. Orígenes, *Hom. Exod.* 12, 2. Cf. también Orígenes, *Hom. Jr.* 19, 13, 4: «Nadie que celebra la Pascua como Jesús desea se queda en una habitación del piso de abajo. Más bien, si alguno celebra con Jesús, está en una sala amplia en el piso de arriba, en una habitación amueblada, limpia, adornada y preparada».

24. K. Bowes, *Early Christian Archaeology: A State of the Field: Religion Compass* 2 (2008) 581; B. S. Billings, *From House Church to Tenement Church: Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity. The Example of Ephesus: JTS* 62 (2011) 542-552.563. En opinión de Bowes, la famosa «iglesia doméstica» de Dura Europos en Siria era única y no característica de una categoría de edificios eclesiales (*domus ecclesiae*) entre las moradas domésticas y las basílicas. Según P. Post, *Dura Europos Revisited: Rediscovering Sacred Space: Worship* 86 (2012) 222-243, el edificio de Dura puede no haber sido siquiera el hogar de una asamblea cristiana. Para el enfoque opuesto, que construye un escenario misionero en la *domus*, cf. R. Hvalvik, *In Word and Deed: The Expansion of the Church in the Pre-Constantinian Era*, en J. Ádna - H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen 2000, 281-282.

25. Justino, *1 Apol.* 67.

maba Tertuliano²⁶. Pero la iglesia también tenía sesiones de mañana para la catequesis y la oración, reuniones vespertinas para los banquetes y quizá visitas rápidas con el fin de llevar comida para una fiesta, solicitar alojamiento para un forastero o buscar en el almacén de la iglesia una túnica o un par de sandalias para el hijo o el amigo de alguien. Las salas de reunión y socialización de la iglesia, dentro de los grandes edificios de apartamentos, funcionaban como «centros comunitarios discretos»²⁷.

Los espacios arquitectónicos ejercen una influencia enorme. Determinan el *ethos* de la gente que vive y ora dentro de ellos; y los espacios domésticos en los que los primeros cristianos se reunían resultaron decisivos para que los cristianos desarrollasen su *habitus* característico. Los cristianos eran familiares: se relacionaban cara a cara con la gente a la que conocían y amaban. Tenían una intensa vida social, y cuidaban con dedicación y de forma muy concreta a los miembros y a los demás. Entretanto, los de fuera, que tenían prohibido el acceso a la vivienda de la iglesia debido a la preocupación de los cristianos por la seguridad y la privacidad, veían a los cristianos entrar y salir, ante lo cual en algunas ocasiones respondían con rumores procazes y en otras con curiosidad y envidia.

2. La participación en la vida cotidiana

Como hemos visto, los cristianos vivían junto a vecinos que no compartían su fe en entornos normalmente reducidos. La privacidad escaseaba. En el transcurso de la vida cotidiana, los cristianos subían y bajaban escaleras, compraban artículos de vendedores ambulantes y llevaban comida a las reuniones y a las casas de los amigos. Los creyentes, cuya indumentaria solía ser sencilla y poco ostentosa, no revelaban de inmediato su identidad a cualquiera que pasara, pero sí la ponían de manifiesto a medida que se relacionaban con los demás. Para algunos resultaba una sorpresa: «Un buen hombre este Cayo Seyo —decían—; lástima que sea cristiano»²⁸. A veces el descubrimiento se producía cuando los cristianos se ofrecían a orar por los vecinos enfermos. Ahora bien, si los primeros cristianos tenían estrategias para convertir a la gente, ni las enseñaron ni las pusieron por escrito. Tal

26. Tertuliano, *Idol.* 14.

27. R. Krautheimer, *Rome, Profile of a City, 312-1308*, Princeton 1980, 33.

28. Tertuliano, *Apol.* 3, 1.

como Orígenes dijo en un sermón dominical, «a vosotros, catecúmenos, ¿quién os ha reunido en la iglesia? ¿Qué meta os ha empujado a dejar vuestros hogares y uniros a esta asamblea? Nosotros no fuimos a convenceros casa por casa. El Dios todopoderoso puso este anhelo en vuestros corazones por medio de su fuerza invisible»²⁹. En vez de instar a los cristianos a ir casa por casa o de recomendar que sustituyeran sus métodos evangelizadores por otros más eficaces, Orígenes expresó su confianza paciente en la «fuerza invisible» de Dios.

Entonces, ¿cómo crecía la iglesia? Los estudiosos consideran que el desarrollo de la iglesia se producía gracias a algo modesto: el «contacto casual»³⁰. Este podía darse de muchas maneras a través de las redes familiares y laborales en las que participaban la mayoría de las personas de un lugar. Los dueños interactuaban con los esclavos, los residentes se cruzaban con sus vecinos, y los creyentes se relacionaban sobre todo con sus familiares y con sus compañeros de trabajo. En todas estas relaciones, se creaban «vínculos afectivos»³¹. La forma más fiable de transmitir lo atractivo de la fe a otros y de incitarles a conocer más era el carácter, los modales y la conducta de los cristianos. El *habitus* individual del cristiano jugaba un papel fundamental.

3. LA MUJER COMO PORTADORA DE LA FE

Cuando a lo largo de los siglos los cristianos han narrado la historia de la iglesia primitiva, han concedido los papeles protagonistas a los hombres. Los intelectuales y los escritores eran hombres; se les llama «Padres de la Iglesia» y al conjunto de sus escritos se le conoce como la «patrística». Las listas de lectores de las comunidades estaban siempre integradas por hombres. Los primeros siglos han sido lo que la historiadora Christine Tevett denomina «una tierra sin mujeres (*no [wo]man's land*) en la historia de la iglesia»³². Sin embargo, no es así como los contemporáneos veían el cristianismo primitivo, y la minuciosa labor de los estudiosos –y sobre todo de las estudiosas– nos

29. Orígenes, *Hom. Lc.* 7, 7.

30. E. Glenn Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire: Identity and Adaptability*, Macon 1981, 49. Cf. también E. Ferguson, *Some Factors in the Growth of the Early Church*: *Restoration Quarterly* 16 (1973) 45; N. Brox, *Zur christlichen Mission*, 221; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 40-41.

31. J. Lofland - R. Stark, *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*: *American Sociological Review* 30 (1965) 862-875.

32. C. Trevett, *Christian Women and the Time of the Apostolic Fathers (AD c. 80-160): Corinth, Rome and Asia Minor*, Cardiff 2006, 5.

ha permitido contemplar la expansión de la iglesia con ojos nuevos. A medida que el movimiento cristiano universal crecía en sus cifras, las mujeres desempeñaron un papel indispensable.

1. *Escribir sobre la mujer*

Es ciertamente difícil escribir sobre las creyentes. Las fuentes que han llegado hasta nosotros son pocas y fragmentarias. Con frecuencia proceden de los enemigos del cristianismo, que se esfuerzan en desacreditarlo asociándolo con grupos sociales que, a su juicio, eran despreciables. Lo que es más grave, con la excepción de Perpetua (a quien conocimos en el capítulo 3), que escribió un diario de sus visiones en la prisión, todos los autores cristianos eran hombres. Y tal como Kate Cooper y otros investigadores han señalado, los hombres que escribieron sobre mujeres lo hicieron desde su propia perspectiva y en función de sus propios objetivos, utilizándolas como recursos retóricos en sus juegos masculinos de competitividad eclesial y doctrinal³³. Contamos con escasos testimonios sobre las mujeres, y aun estos a menudo están contaminados. Naturalmente, las fuentes rara vez nos permiten hablar sobre las mujeres ni a nivel individual ni a nivel general. Judith Lieu ha señalado con acierto que, aun cuando los escritores hablan de forma explícita sobre la praxis de las mujeres, lo que en el fondo y principalmente están haciendo es reflejar la «retórica» de los varones. ¿Podemos entonces hablar de la experiencia social de las primeras mujeres cristianas? No sin riesgos, concluye Lieu³⁴.

Ahora bien, ¿se trata de un riesgo que merezca la pena correr? Cuando los estudiosos varones, después de siglos de ignorar a las mujeres, comienzan a incluirlas en la historia, los investigadores –sobre todo las mujeres– se muestran, con razón, cautelosos. Pero ¿debe esa sospecha disuadirnos de investigar sobre la praxis cristiana? ¿Ha de hacernos tan cautelosos que nos dediquemos a analizar la retórica, pero no tratemos de dilucidar los hábitos y los actos reflejos que subyacen a ese discurso? Creo que no; los testimonios, leídos con la debida cautela, son

33. K. Cooper, *Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy*; JRS 82 (1992) 155; E. A. Clark, *Thinking with Women: The Uses of the Appeal to «Woman» in the Pre-Nicene Christian Propaganda Literature*, en W. V. Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation*, Leiden 2005, 43.

34. J. M. Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, New York 2003, 97.

lo suficientemente claros como para resultar útiles. De hecho, parecen indicar que el cristianismo de los tres primeros siglos, al igual que la iglesia global del siglo XXI, fue lo que la experta en misionología Dana Robert ha denominado «un movimiento de mujeres»³⁵.

2. *El cristianismo primitivo como un movimiento femenino*

No es que la mujer –salvo en casos excepcionales– ocupase puestos directivos oficiales dentro del movimiento. De hecho, casi nunca fueron obispos; solo en ocasiones particularísimas fueron «apóstoles» y presbíteros; y solo de manera ocasional –pocas veces y en pocos lugares– sirvieron como diáconos o «diaconisas»³⁶.

No, la importancia de las mujeres durante los primeros siglos no estribaba en su liderazgo institucional, sino en sus cifras. No es fácil demostrarlo, pero estoy convencido de que desde fechas tempranas los cristianos eran en su mayoría mujeres³⁷. Más aún, hubo cristianas renombradas, santas y mártires como Blandina y Perpetua, que inspiraron e inquietaron tanto a cristianos como a paganos³⁸. No obstante, tal vez lo más relevante de la mujer fue su intensa participación en la construcción de la comunidad, en la atención a los necesitados y en la evangelización humilde. En todo ello inspiraron al movimiento cristiano en conjunto. Así lo señala Christine Trevett: las mujeres estuvieron «en el frente», en el sentido de «un puesto favorable desde el que evangelizar, pero también un lugar expuesto a los ataques»³⁹.

Reconozco que el argumento sobre el número y la importancia de las mujeres es polémico. Destacados estudiosos discrepan, especialmente

35. D. L. Robert, *World Christianity as a Women's Movement*: International Bulletin of Missionary Research 30 (2006) 180.

36. Sobre las mujeres como obispos, cf. U. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity*, Collegeville 2000, 205-209; como presbíteros, cf. K. Madigan - C. Osiek, *Ordained Women in the Early Church*, Baltimore 2005, 163-198 (versión cast.: *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva*, Estella 2008); como apóstoles, cf. U. Eisen, *Women Officeholders*, 49-55; como diáconos y diaconisas, cf. K. Madigan - C. Osiek, *Ordained Women*, 24-27. 107-118.

37. C. Osiek - M. Y. MacDonald, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006, 12; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 309-310; R. Stark, *El auge del cristianismo*, 112-114; W. Reinbold, *Propaganda und Mission*, 309. Para una postura más escéptica, cf. J. M. Lieu, *Neither Jew nor Greek?*, 90; C. Trevett, *Christian Women*, 13.

38. W. H. C. Frend, *Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines*, en *Les Martyrs de Lyon (177)*, Paris 1978, 167-177; B. D. Shaw, *The Passion of Perpetua: Past and Present* 139 (1993) 14.

39. C. Trevett, *Christian Women*, 119.

acerca de la predisposición innata o lo que Judith Lieu denomina «biologismo». Esta autora plantea que es erróneo adoptar una «muy discutible perspectiva biologista» según la cual las mujeres muestran una predisposición a ser religiosas vinculada a su sexo y no a una construcción social⁴⁰. Podría ser, pero hay testimonios en contra. A lo largo de los siglos y por todo el mundo, en una caleidoscópica diversidad de religiones, encontramos que la presencia femenina es predominante. Hoy en día los estudiosos constatan cada vez más la tremenda presencia de la mujer en la vida religiosa contemporánea. Un ejemplo es el artículo de Rodney Stark sobre la participación religiosa en el siglo XX⁴¹. Basándose en investigaciones sociológicas sobre los valores de la gente realizadas en 1995-1996 en cuarenta y nueve países, Stark descubrió que, en todos ellos, cuando se preguntaba a alguien si era una persona religiosa, respondía «sí» una mayor proporción de mujeres que de hombres. Las ratios variaban: en Armenia, la ratio de mujeres por hombres era de 1,27 / 1; en Austria, de 1,15 / 1; en Bielorrusia, de 1,45 / 1, etc.⁴² Stark señala que «estos resultados se repetían cuando se basaban en otros parámetros de religiosidad»⁴³. Y encuentra proporciones parecidas en países de mayoría no cristiana como Japón, China y Azerbayán⁴⁴. Los testimonios de estos datos concuerdan con mi observación de los movimientos de renovación en el seno del cristianismo y de los «nuevos movimientos religiosos». De forma repetida, en todos ellos el número de mujeres supera al de hombres.

Ahora bien, ¿qué sucede a nivel histórico, en el mundo antiguo? Por supuesto, sobre aquel entonces no cuento con observaciones personales. Únicamente puedo ofrecer una estadística. En el año 305, durante la gran persecución, en Ciria (en el norte de África) los oficiales del imperio hicieron una redada en una iglesia doméstica y, afortunadamente para nuestros fines, elaboraron una lista de sus posesiones. Según esta, los examinadores encontraron, además de cálices, candelabros y otros objetos litúrgicos, un montón de ropa. La iglesia contaba con lo que evidentemente era un almacén de ropa usada, al que algunos miembros donaban prendas que otros podían solicitar cuando las necesitaran. El

40. J. M. Lieu, *Neither Jew nor Greek?*, 86.

41. R. Stark, *Physiology and Faith: Addressing the «Universal» Gender Difference in Religious Commitment*: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2002) 495-507.

42. *Ibid.*, 497-498.

43. *Ibid.*, 496.

44. *Ibid.*, 499.

almacén incluía «ochenta y dos túnicas femeninas... dieciséis túnicas masculinas, trece pares de zapatos de hombre, cuarenta y siete pares de zapatos de mujer»⁴⁵. En aquella misma década, los dirigentes de la iglesia que se reunieron en Elvira (España) promulgaron cánones relativos a sus preocupaciones; entre ellos se hallaba el canon 15: «Por la abundancia de doncellas, no se han de dar las vírgenes cristianas en matrimonio a los gentiles, no sea que por su tierna edad incurran en adulterio de alma»⁴⁶. Tanto en Elvira como en Cirta, y en la Roma de comienzos del siglo III, durante el papado de Calixto, había claramente más mujeres que hombres⁴⁷. ¿A qué se debía tal cosa? A excepción de los casos –raros, por lo que parece– en que un esposo compelia a su esposa a hacerse cristiana junto con el resto de la familia, las mujeres no estaban obligadas a hacerse creyentes. Optaban libremente por unirse a la iglesia, a pesar de los obstáculos que, como todos, tenían que afrontar y a pesar de las estructuras y prácticas patriarcales de las iglesias. Podría ser que las mujeres se sintieran más libres siendo cristianas que siendo paganas. De hecho, a veces parece que se sentían colaboradoras indispensables en la creación de un mundo nuevo. Cuando la mujer se convertía al cristianismo, en algunos aspectos la vida se le complicaba. Pero también resultaba más enriquecedora.

3. ¿Qué motivaba a las mujeres?

Cuando las mujeres se hacían cristianas y cuando, de maneras imperceptibles pero poderosas, tomaban la iniciativa en la expansión de la iglesia, ¿por qué lo hacían? Stark señala los beneficios que recibían las mujeres que se unían a las iglesias: la mayor fidelidad de los esposos cristianos y el repudio eclesial del asesinato (aborto e infanticidio)⁴⁸. ¿Podemos dar un paso más? ¿Por qué se unían con más frecuencia las mujeres a las comunidades cristianas? Dos sociólogos británicos, Tony Walter y Grace Davie, han propuesto que la tendencia de las

45. *Gesta apud Zenophilum* 3, en M. Edwards (ed.), *Optatus: Against the Donatists* (TTH 27), Liverpool 1997, 154.

46. Concilio de Elvira, c. 15 (versión cast.: J. Vives [ed.], *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid 1963, 4).

47. P. Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians in Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003, 118-122.

48. R. Stark, *El auge del cristianismo*, 118-129. El número de mujeres en las comunidades cristianas también pudo aumentar por el hecho de que los cristianos adoptaban y criaban niños que habían sido abandonados en basureros locales. El nombre griego Koptreus significa «sacado del estercolero» (cf. R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 343).

mujeres en muchas sociedades a ser más activas que los hombres en el campo religioso –hecho que aceptan– deriva de la mayor experiencia de vulnerabilidad de la mujer, del hecho de no tener el control sobre las circunstancias de su vida, sobre todo a causa de la maternidad. La mujer también tiende más a asumir el cuidado de los hijos enfermos y de los ancianos moribundos.

¿Acaso el nacimiento y la muerte «conllevar un cierto encuentro con lo sagrado»⁴⁹? Aquí entramos en el ámbito del misterio. Sin embargo, para mí resulta muy significativo ver a personas poco destacadas –mujeres creyentes que no pueden controlar la realidad– no como los actores secundarios que los textos que han llegado a nosotros hacen que parezcan. No, ellas se encontraban en el centro mismo del escenario, no solo porque eran más, sino también porque desempeñaban un papel crucial en el desarrollo de la trama.

4. *Las mujeres en acción*

¿Dónde vemos actuar a las mujeres en la vida de la iglesia? Dispersas por doquier. Más arriba en este capítulo hemos conocido a una mujer así, la creyente aislada de una aldea de Siria a la que rehuían los evangelizadores itinerantes para no poner en peligro su misión⁵⁰. ¿Cómo llegó allí esa mujer?, nos preguntamos. ¿Se convirtió allí o fue a parar allí siendo ya cristiana a resultas de la guerra, o como esclava de una familia que emigró bajo la autoridad de un *paterfamilias*? ¿Y qué sucedió con ella una vez que los evangelistas se marcharon de la aldea? ¿Murió allí, como una cristiana aislada? ¿Perdió la fe? ¿O encontró compañeros cristianos de algún modo, quizás reuniéndose con otros cristianos dispersos, o quizás compartiendo su estilo de vida y su esperanza paciente con vecinos que la veían extrañados e impresionados?

Las mujeres también formaban grupos. Los textos ponen de manifiesto que las mujeres cristianas podían entrar en casas que estaban vedadas a los hombres. Clemente de Alejandría observó que, en el Egipto del siglo III, «gracias a las mujeres la doctrina del Señor se introducía en el gineceo de una casa sin dar pie a rumores»⁵¹. Posible-

49. T. Walter - G. Davic, *The Religiosity of Women in the Modern West*: British Journal of Sociology 49 (1998) 648.

50. *Px. Clem.* 2, 5, 1.

51. Clemente de Alejandría, *Strom.* 3, 6, 53. Cf. E. A. Clark, *Women in the Early Church*, Collegeville 1983, 53.

mente nuestra «creyente aislada» logró encontrar o entablar amistades cristianas de esta manera. El ordenamiento eclesial del siglo III conocido como *Didascalia apostolorum* nos permite saber que las mujeres sirias podían entrar en viviendas y locales sin problemas y promover discretas subversiones⁵². A base de establecer así relaciones, fundamentalmente por mujeres que actuaban solas, se constituyeron grupos como el que conoció el filósofo pagano Celso.

Escribiendo en la década de 180, Celso advertía con desagrado que los cristianos formaban grupos a los que atraían chusma, incluidas mujeres: «Laneros, zapateros, lavaderos y los paletos más analfabetos y rústicos». Para él, gentes sin valor que, en un mundo tan jerarquizado, sabían que eran las heces de la sociedad y que no tenían ideas que merecieran la pena expresarse o escucharse. Si hablaran en presencia de sus «ilustres e inteligentes amos», serían azotados. Pero cuando en privado se reúnen con niños y «mujeres estúpidas», los cristianos se vuelven elocuentes y enseñan que «la gente no debe hacer caso a los padres ni a los maestros de escuela, sino que debe obedecerlos a ellos... Solo los cristianos –afirman– conocen la manera correcta de vivir»⁵³.

Uno se pregunta: ¿cómo esos cristianos, sin duda pobres, mujeres y otros marginados, habían recibido la buena nueva? ¿Cómo habían descubierto que tenían dignidad personal? ¿Cómo se habían enterado de que había una «manera correcta de vivir» que estaba en conflicto con la sabiduría de la sociedad convencional, jerárquica y violenta? ¿Cómo habían aprendido a vivir de esta manera? Según Celso, eran instruidos en estas cosas en los lugares donde realizaban sus tareas. Mujeres y niños aprendían sobre la «perfección» en lugares inesperados: «La tienda del lanero, o la del zapatero, o la de la lavandera». «Y diciéndoles estas cosas los persuaden», concluye burlescamente Celso. El filósofo no explicita quién los persuade, pero teniendo en cuenta la facilidad con que las mujeres entraban en la tienda del lanero, perfectamente podrían haber sido ellas. Tampoco refiere qué enseñaban estos mensajeros en la tienda del lanero acerca de Dios, Cristo, la oración o el futuro. Pero sí nos dice que los mensajeros traían la esperanza de un mundo nuevo y que animaban a buscar ese mundo en compañía de otras personas marginadas. Juntas habían encontrado «la manera correcta de vivir», un *habitus* alternativo que relativizaba el mundo de sus señores y que daba sentido a su vida.

52. *Did. Apost.* 3, 12, 4.

53. Orígenes, *Cels.* 3, 55.

5. Las esclavas y las esposas cristianas de paganos

Algunas mujeres formaban parte de la casa bien como esclavas o bien como esposas de maridos paganos. Las esclavas gozaban de escaso poder frente al *paterfamilias* de la casa, el cual no solo podía ordenarles que lo sirvieran, sino también que se acostaran con él. Una joven esclava que hubiese conocido a los cristianos y asumido el rechazo de la iglesia al adulterio, habría considerado atroces esos requerimientos sexuales. También la mujer cristiana de un pagano podía llevar una vida incómoda. La costumbre inveterada dictaba que la esposa debía compartir los cultos familiares de su marido⁵⁴. Un matrimonio mixto era signo de que algo extraño había sucedido: o bien una mujer pagana había dado el sorprendente e inquietante paso de hacerse cristiana, o bien una mujer cristiana, al no haber hallado un marido adecuado entre los cristianos, había decidido casarse con un pagano⁵⁵. En tales circunstancias, ¿cómo debían vivir esas esposas? Conocían la exhortación de 1 Pe 4, 1 a que se comportaran sumisamente con sus maridos para, de esa forma, poder «ganarlos sin una palabra, gracias a la conducta de sus mujeres»⁵⁶. La *Didascalia* siria instaba a las creyentes a «demostrar la religión por medio de la modestia y la amabilidad»; de esta manera, «los maridos paganos pueden convertirse y llegar a la fe»⁵⁷.

El deseo de la mujer de cumplir con su marido conforme al Evangelio podía entrar en conflicto con los principios cristianos que había asumido y con su deseo de observar los ritos y el *habitus* de su religión. Aline Rousselle se imagina una escena que nos permite hacernos una idea del dolor de la mujer cristiana casada con un pagano: «La mujer, con las piernas aún abiertas, en la misma postura en la que había dado a luz, estaba obligada a permanecer en silencio y a no intervenir en la decisión de si la criatura recién nacida iba a ser aceptada en la familia o abandonada a la muerte o a la esclavitud»⁵⁸. ¡Qué emociones opuestas y qué angustia debe haber sentido mientras su marido ejercía su *patria potestas*! Este, como cabeza de familia, gozaba del derecho legal de determinar si el bebé iba a vivir o a morir, aun cuando la mujer

54. R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 83.

55. Solo he encontrado una mención de un marido cristiano con una mujer «que todavía no es creyente» (*Trad. Ap.* 41, 12).

56. C. Trevett, *Christian Women*, 199.

57. *Did. Apost.* 1, 10, 3.

58. A. Rousselle, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford 1988, 4, citado en C. Trevett, *Christian Women*, 192.

deseara al niño, pensara (como la iglesia) que el abandono de niños es un pecado grave y quisiera agradecer a su esposo (para salvarlo)⁵⁹.

No obstante, había mucho más que sumisión en un matrimonio mixto. En torno al 205, Tertuliano escribió *Ad uxorem suam* para persuadir a las mujeres cristianas, sin duda las de grupos privilegiados, de que casarse con un pagano era una mala idea⁶⁰. En dicha obra nos ofrece un cuadro privilegiado del tira y afloja que era la vida de un matrimonio mixto⁶¹. Tertuliano describe a una cristiana frustrada cuyo esposo (al que Tertuliano califica de «siervo de Satán») pone obstáculos a que «cumpla con los deberes y las devociones cristianas». Su marido frustra los intentos que ella hace de participar en las actividades que constituyen el *habitus* de la comunidad cristiana. La comunidad celebra una *statio* o reunión dos veces por semana para hacer penitencia y orar; su marido responde programando una visita a las termas⁶². La comunidad hace un ayuno; él organiza un banquete al mismo tiempo. Él tiene potestad para dificultarle a su mujer llevar la vida de una cristiana cartaginesa normal. Puede impedir que salga, que se dedique a servir a los pobres, que vaya a casas de desconocidos y que entre «en todas las casuchas de la ciudad para visitar a los hermanos». En estas condiciones, ¿puede ella participar en la vida devocional de la comunidad? A duras penas, pues el marido no le deja acudir a las oraciones vespertinas, participar en la vigilia pascual durante toda la noche, asistir a la cena del Señor. ¿Podía ella colaborar en las prácticas caritativas de la comunidad? Una vez más, el marido no se muestra dispuesto. Cuando la mujer desea ir a la cárcel para besar las cadenas de un mártir, a saludar a un hermano con el beso de la paz, a lavar los pies de los miembros de la comunidad, o dar comida y alojamiento a los peregrinos, su marido se niega.

Aun así, según Tertuliano, el marido condesciende en cierta medida. La esposa había conseguido hacerse con trozos de pan eucarístico aún no consagrado y los come antes de desayunar, lo cual indica que había podido acudir recientemente a un banquete eucarístico en la

59. C. B. Horn - J. W. Martens, *«Let the Little Children Come to Me»: Childhood and Children in Early Christianity*, Washington DC 2009, 20-21.

60. G. Schöllgen, *Ecclesia Sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlichen Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1984, 210.

61. Para los párrafos siguientes, cf. Tertuliano, *Ux.* 2, 4-8.

62. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (Orientalia Christiana Analecta 228), Roma 1987, 143.

iglesia. Además, el hombre observa a su esposa. Cuando está en casa con él en la *domus*, la ve cuando hace cosas propias de cristianos: hace la señal de la cruz sobre la cama y se persigna, exorciza algo impuro («soplando, con una ráfaga de aire»); se levanta en medio de la noche para orar. Algunos esposos –nos informa Tertuliano– se burlan de esas prácticas; algunos toman mentalmente nota de ellas para usarlas «en caso de que la mujer los desagrade». Un matrimonio mixto es una empresa dura; en un matrimonio así resulta difícil «orar a Cristo». Tertuliano tiene experiencia con estas dificultades⁶³. Así, para disuadir a las creyentes de que tomen maridos paganos, compone un relato deprimente.

No obstante, Tertuliano admite otra posibilidad. Reconoce que, «por un acto de la condescendencia divina», esos matrimonios pueden salir bien. Por lo visto, el esposo no se opone a la doctrina cristiana; tampoco necesita una explicación detallada de la unidad de Dios o una refutación crítica de la creencia en la ira de los dioses. Por el contrario, como Tertuliano dice repetidamente, los problemas del esposo derivan «del cumplimiento de los deberes religiosos cotidianos de los cristianos», de «nuestras prácticas», de «nuestro estilo de vida». En pocas palabras, el problema del esposo pagano es el *habitus* cristiano.

Ahora bien, dicho *habitus* puede ser un recurso y no un obstáculo. Cuando la mujer lleva a cabo sus ceremonias visiblemente, delante del esposo, se hace presente, «al menos en parte, la asistencia de la gracia divina», de modo que aquel puede experimentar «una sensación de asombro». En una concisa frase⁶⁴, Tertuliano (partidario de que las cristianas no se casen con paganos) presenta lo que, desde el punto de vista de la misión, puede suceder en un matrimonio mixto. El esposo no creyente –afirma– ha sentido las *magnalia*, las milagrosas obras del poder de Dios; ha visto pruebas de la verdad; ha observado a su mujer convertirse en una persona mejor; y –para rematar– se ha convertido así en «candidato a Dios». El «siervo de Satán» se está convirtiendo en hijo de Dios. De hecho –afirma Tertuliano–, «es fácil conquistar a hombres así, una vez que la gracia de Dios los ha puesto en contacto con la fe». A pesar de lo «tremendamente negativas» que son algunas

63. Tertuliano, *Nat.* 1, 4; *Apol.* 3, 3. Cf. Cipriano, *Quir.* 3, 90, quien insta a una cristiana a permanecer con su esposo pagano, y en caso de que se viera obligada a dejarlo, debería permanecer célibe.

64. Tertuliano, *Ux.* 2, 7, 2: «Sensit magnalia, uidit experimenta, scit meliorem factum; sic et ipse Dei candidatus est timore».

ideas de Tertuliano sobre la mujer⁶⁵, a pesar de su aprensión hacia los matrimonios mixtos, Tertuliano ha comprobado que en ellos las mujeres cristianas atraían a sus esposos y que eran las primeras reclutadoras de nuevos creyentes.

4. CONCLUSIÓN

Según Tertuliano, un matrimonio no mixto, de cristiana con cristiano, permitía a los creyentes vivir la vida en plenitud. No esperábamos una afirmación así del asceta Tertuliano, quien en otros lugares escribe duras palabras sobre el matrimonio⁶⁶. Pero aquí está: Tertuliano celebrando la unión de «dos que son uno», que sirven juntos al mismo Señor. Nada los divide. Y juntos pueden vivir el *habitus* cristiano: «Sin obstáculos visitan a los enfermos y ayudan a los necesitados... acuden al Sacrificio sin dificultades... no tienen que hacer a escondidas la señal de la cruz ni ser tímidos a la hora de saludar a los hermanos»⁶⁷. Son una pequeña comunidad, un microcosmos de la asamblea cristiana en la que los creyentes constituyen el Cuerpo de Cristo y forman parte del fermento de la obra de Dios en el mundo.

Dejamos a esta pareja en el contexto de los cristianos individuales como agentes de crecimiento y pasamos a considerar la comunidad. Ella muestra la obra paciente de Dios más plenamente que cualquier individuo o pareja de esposos. Lo veremos en el siguiente capítulo.

65. E. A. Clark, *Devil's Gateway and Bride of Christ: Women in the Early Christian World*, en *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Christian Antiquity*, Lewiston 1986, 25.29; cf. Tertuliano, *Cult. fem.* 1, 1, 1-2.

66. Tertuliano, *Ext. Cast.* 10: «¡Qué a gusto se siente un hombre cuando está lejos de su esposa!».

67. Tertuliano, *Ux.* 2, 8, 8.