
La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos

Conversion to Christianity in the First Three Centuries

RECIBIDO: 10 DE AGOSTO DE 2010 / ACEPTADO: 2 DE OCTUBRE DE 2010

Marie-Françoise BASLEZ

Université Paris-Sorbonne. Paris. France
mfbaslez@noos.fr

Resumen: Desde un acercamiento marcadamente sociológico, la autora examina los datos más relevantes que explican cómo se llegaba a hacerse cristiano durante los tres primeros siglos. Su punto de partida es la observación de la estructura y el funcionamiento de las comunidades cristianas, en distintos momentos y en diferentes lugares. Posteriormente analiza las experiencias o las situaciones, tanto individuales como colectivas, que puedan dar cuenta de las dinámicas de cristianización. Finalmente, evalúa en qué medida la experiencia de la ruptura resulta determinante en la elección de Cristo, la adhesión al Evangelio y la pertenencia a una comunidad cristiana.

Palabras clave: Orígenes del cristianismo, Conversión cristiana, Sociología de la conversión.

Abstract: The author examines the most relevant data from a sociological perspective to explain how people converted to Christianity during the first three centuries. She starts by observing the structure and function of Christian communities at different times and different places. She then analyses the experiences or situations, both individual and collective, that can account for the dynamics of Christianisation. Finally, she evaluates the degree to which the breakaway experience is a determinant factor in the decision for Christ, the adherence to the Gospel and the membership in a Christian community.

Keywords: Origins of Christianity, Christian Conversion, Sociology of Conversion.

El tema general de este Congreso, *Conversión cristiana y evangelización*, me ha animado a tomar, como punto de partida, un acercamiento sociológico, el único que coincide además con mis competencias de historiadora y con el tipo de investigación al que me dedico sobre las condiciones de difusión de las religiones en general y del Cristianismo en particular en el mundo greco-romano¹. No partiré pues de los modelos ni de las figuras empleadas primero por el Nuevo Testamento y luego por la literatura martirial, aunque, claro está, de hecho me refiera a ellos con frecuencia. Además, por lo que se refiere al estudio de los tres primeros siglos a los que aquí me limito, los testimonios autobiográficos sobre experiencias personales de conversión, incluido el de Pablo², son escasísimos y muy discretos: la conversión no se estudia como experiencia psicológica más que a partir de san Agustín y las *Confesiones*. Tanto es así que la investigación histórica de los mecanismos sociales de la cristianización queda circunscrita sobre todo a la Antigüedad tardía, después de la paz de la Iglesia³.

DE UNA HISTORIA PSICOLÓGICA A UNA HISTORIA SOCIOLÓGICA DE LA CONVERSIÓN

Los estudios de referencia sobre el fenómeno de la conversión en el período de emergencia del cristianismo (del siglo I al III) dependen todos más o menos de una historia psicológica, fundada sobre la única documentación disponible que es el análisis léxico y semántico de los términos utilizados para designar o describir el fenómeno⁴. El célebre ensayo de Arthur Nock in-

¹ Véase en última instancia, BASLEZ, M.-F., *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours: CLD, 2008. Sobre las Actas de los mártires y los diarios de cautiverio que se han conservado, véase BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris: Fayard, 2007.

² BASLEZ, M.-F., *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Paris: Fayard, 2008, 77-80 y 84-86.

³ Véanse especialmente los estudios complementarios de PERRIN, M.-Y., «De quelques homologues entre ralliements confessionnels en régime chrétien et adhésions au christianisme dans l'Antiquité tardive» y de LÖHR, W., «Konversion und Konversionserzählung. Beobachtungen zur Konstruktion des Religionswechsels am Beispiel Augustins», en BONNET, C., RIBICHINI, S. y STEUERNAGEL, D. (eds.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza (Atti del 3 colloquio su «Le religioni orientali nel mondo greco e romano»*, Lovenjo di Menaggio [Como], 26-28 maggio 2006), *Mediterranea* 4, Pisa-Roma: Fabrizio Serra editore, 2008, 263-280 y 303-314.

⁴ Este aspecto queda subrayado en el más importante estudio reciente de STERLING, G. E., «Turning to God: conversion in Greek-speaking Judaism and early Christianity», en GRAY, P. y O'DAY, G. R. (eds.), *Scripture and Traditions. Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, Leyden-Boston: Brill (Supplements to Novum Testamentum 129), 2005, 71.

siste sobre el uso de un mismo léxico por los filósofos, los primeros cristianos y, antes que ellos, por los judíos helenistas, y evoca también cómo los filósofos recurren al vocabulario de la revelación iniciática; él compara la conversión cristiana con la conversión filosófica, y la define como una elección de un maestro, de una doctrina y de un modo de vida⁵. El método léxico y estadístico desemboca en un enfoque comparatista de la conversión cristiana y ha conducido a analizarla como un proceso individual, análogo en cierta medida a la elección del *bios philosophikos*. Esta interpretación ha podido contribuir a que la comunidad cristiana haya sido asimilada a las Escuelas filosóficas, lo que relega implícitamente las dinámicas de la cristianización al modelo sociológico de la secta, al menos en el sentido antiguo de esta palabra⁶. En un libro que sigue siendo clásico⁷, aunque se limita al estudio del término *épistrophè* o «movimiento de retorno», Paul Aubin ha ligado el «problema de la conversión» a una necesaria inculturación del judaísmo y del cristianismo: este proceso interior sería una característica de la época, una exigencia ampliamente compartida, como reacción al ideal clásico del *homo politicus* que limitaba la realización personal a la esfera pública; pero el concepto griego habría asumido progresivamente la noción propiamente bíblica de «retorno a Dios» (*retour vers Dieu*) (*sûb*), en lugar del «retorno hacia uno mismo» (*retour sur soi*) de los filósofos.

La idea de «retorno» (*retournement*), que implica ruptura y arrepentimiento (*metánoia*), fue surgiendo poco a poco en los moralistas griegos de la época helenística y sobre todo en el judaísmo de Egipto, como lo acaba de demostrar el reciente análisis, ya citado⁸, del fenómeno de conversión en el ju-

⁵ NOCK, A. D., *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: The Clarendon Press, 1933.

⁶ Así, el brillante ensayo de VEYNE, P., *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris: Albin Michel, 2007, define al cristianismo de los tres primeros siglos como una secta de «intelectuales virtuosos».

⁷ AUBIN, P., *Le problème de la «conversion»: étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris: Beauchesne (Études de théologie historique), 1963. El método del estudio lexical había sido introducido en 1954 por MÉHAT, M., «Pour l'histoire du mot *épistrophè*: aux origines de l'idée de conversion», una comunicación presentada en noviembre de 1954 en la Association des Études Grecques, de la que se publicó un resumen en la *Revue des Études Grecques* 1955, IX.

⁸ Véase nota 4. El punto de partida es el análisis de los términos *épistrophè* y *metánoia*, que Lucas asocia en su Evangelio y sobre todo en los Hechos de los Apóstoles para caracterizar la adhesión a Cristo, y que a Sterling le parecen ser las características de la misión de tipo paulino. El hecho de identificar el esquema misionario de los Hechos de los Apóstoles con la práctica paulina suscita ciertas reservas: véase infra.

daísmo y el primer cristianismo realizado por Gregory E. Sterlin, también fundado en el estudio estadístico y léxico del término *metánoia*, pero que se propone dar cuenta de un fenómeno sociológico y no ya individual, al hacer intervenir el ambiente. La introducción innovadora de la noción de «arrepentimiento» y de «cambio de vida» (*metánoia*), poco frecuente en la Biblia de los Setenta, está en el centro de la novela judía *José y Asénet*, compuesta en el judaísmo egipcio⁹, en la que la Egipcia que adopta la fe en Yahvé para poder casarse con un Judío personifica efectivamente el Arrepentimiento¹⁰; se manifiesta así que esta nueva dimensión de la reflexión sobre la conversión vaya unida a la cuestión, muy concreta, de los matrimonios mixtos, bien atestiguados en Egipto¹¹. El arrepentimiento está también en el centro de las reflexiones de Filón de Alejandría, otro Judío de Egipto, cuyo *Tratado sobre las virtudes* concibe la conversión no sólo como el reconocimiento del Dios único, sino también como una reorientación de la existencia que implica el rechazo o el abandono de la idolatría¹². Esta evolución, quizás local, del pensamiento judío parece corresponder bien al estado de vida en la Diáspora y encierra la cuestión, muy debatida¹³, del proselitismo judío.

En efecto, es evidente que el «problema de la conversión» está unido al de la dinámica misionera de una religión y no cabría reducirlo a la psicología de una generación o de una época. Pero, para plantear como es debido el problema en el período de emergencia del cristianismo, es importante evitar todo anacronismo. La problemática del «cambio de religión» resulta realmente

⁹ BOHAC, G., *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta: Scholars Press (SBLEJL 10), 1996, ha propuesto, con razonamientos convincentes, que se atribuyese esta obra literaria a los Judíos del país de Onias, instalados en el Delta egipcio a principios del siglo II.

¹⁰ STERLING, G. E., «Turning to God», 79-80.

¹¹ Sobre esta aportación documental de la papirología, véase MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., *Les Juifs d'Égypte*, Paris: Errance, 1991, 58-64 y 94-96.

¹² STERLING, G. E., «Turning to God», 83-88, que llega a hablar de «monoteísmo ético».

¹³ Con lo cual, se duda en catalogar a la novela *José y Aseneth* como una novela piadosa, una novela iniciática o una novela misionera (véase la Introducción de PHILONENKO, M., *Joseph et Aseneth*, Leiden: Brill, 1968). Aunque los Judíos no han inventado ni la palabra ni el concepto de «proselitismo» (WILL, É. y ORRIEUX, C., «*Prosélytisme juif*»: *bistoire d'une erreur*, Paris: Les Belles Lettres, 1992), se observan situaciones de hecho en las que las sinagogas acogen a los simpatizantes y aceptan la categoría de «prosélitos», lo que es preconizado por Filón (STERLING, G. E., «Turning to God», 86-87 y 95, con la misma interpretación de una misión judía limitada que la de GOODMAN, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1994). Para una defensa de una misión judía activa, en el sentido moderno de la palabra «proselitismo», desde antes del primer siglo, FELDMAN, L. H., *Jew & Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton: Princeton University Press, 1993, 288-382.

inoperante para el mundo greco-romano de los tres primeros siglos donde la cuestión no se planteaba en estos términos. Cuando fue predicado el Evangelio y allí donde emerge el cristianismo, la tendencia dominante era, al contrario, la de un indiscutible eclecticismo religioso, en el que las personas que buscaban algo se abastecían a su gusto en lo que se ha podido llamar con propiedad «el mercado de las religiones» (*The market-place in religions*)¹⁴. Tomando el ejemplo de la «conversión pagana» de Lucius en las *Metamorfosis* de Apuleyo –sobre el que se había apoyado mucho Nock–, se ve cómo uno podía dedicarse con gran convicción y asiduidad al culto de una divinidad –en este caso al de Isis– sin cortar para nada con su propio pasado, ni con los cultos ancestrales, ni con las prácticas colectivas de la ciudad a la que se pertenecía. El apego a un culto, por muy profundo y sentido que fuese, no exigía nunca que el fiel abandonase las tradiciones religiosas que había heredado al nacer. La «conversion» filosófica no implicaba tampoco una ruptura brusca y total con el pasado, como lo demuestran, por ejemplo, los recientes trabajos sobre la supuesta «conversión» al cinismo del retórico Dion de Prusa¹⁵. El Evangelio fue predicado. Se predicó el Evangelio en una época de «búsqueda», como se diría hoy, pero en aquel entonces se estaba más alejado que nunca de un concepto exclusivo de pertenencia religiosa.

Más que seguir preguntándome, a partir de los términos que utilizaban, cómo los Antiguos se representaban la conversión y en qué consistía, querría más bien examinar cómo se llegaba a ser cristiano¹⁶. Partiré pues de las observaciones que se pueden hacer sobre la composición y el funcionamiento de las comunidades cristianas en los tres primeros siglos, en distintos momentos y en diferentes lugares, para intentar encontrar las experiencias o las situaciones, tanto individuales como colectivas, que puedan dar cuenta de todo ello, y ana-

¹⁴ Véanse los análisis de NORTH, J., «Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain», en BELAYCHE, N. y MIMOUNI, S. C. (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout: Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses 117), 2003, sobre todo 341-346.

¹⁵ Véanse MOLES, J. L., «The Career and Conversion of Dio Chrysostom», *Journal of Hellenic Studies* 98 (1978) 79-100; y ZAGDOUN, M.-A., «L'exil dans la vie et l'œuvre de Dion de Pruse», en BLAUDEAU, Ph. (ed.), *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-Vème siècle après J.-C.)*, Paris: De Boccard, 2008, 217-229. Dion fue y siguió siendo un ecléctico.

¹⁶ El libro reciente de CROOK, Z. A., *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Berlin-New York: Walter de Gruyter (BZNW 130), 2004, insiste con razón en la necesidad de quitarle importancia a la psicología y de razonar más en términos de relaciones sociales.

lizaré lo que éstas nos revelan de las dinámicas de cristianización. Evaluaré después en qué medida la experiencia de la ruptura resulta determinante en la elección de Cristo, la adhesión al Evangelio y la pertenencia a una comunidad cristiana.

¿CÓMO SE LLEGA A SER CRISTIANO? DATOS SOCIOLÓGICOS

Las conversiones familiares

Al recorrer la documentación que nos permite acceder en directo a la vida de las primeras comunidades cristianas, se impone una constatación: el cristiano no existe individualmente (o muy raramente); se le identifica en un grupo, un grupo muy pequeño, y por el grupo. Dan testimonio de ello tanto los saludos al comienzo o al final de las epístolas de Pablo, como los relatos de persecuciones en los siglos II y III que casi siempre ponen en escena a un conjunto de personas, de 4 a 8 generalmente¹⁷.

En la primera generación, Pablo se dirige pocas veces a individuos aislados, sino más a menudo a grupos reducidos y de características diversas. Son a menudo representativos de las relaciones elementales sobre las que se basan la «casa» griega¹⁸, el *oikos*, y la *familia* romana: marido y mujer (pensamos, claro está, en Aquila y Priscila¹⁹), padres e hijos (como Filemón, Afia y Arquipo²⁰), esclavos y libertos de una casa ilustre, imperial o principesca. Los saludos de la epístola a los Romanos que nombran «a los de la casa» de Aristóbulo y de Narciso²¹, aluden también a distintos lazos de parentesco. La familia, la «casa», aparece así como la célula madre de la misión paulina. Era el elemen-

¹⁷ BASLEZ, M.-F., *Saint Paul artisan d'un monde chrétien*, 318-322. IDEM, *Les persécutions dans l'Antiquité*, 232-234. Más precisamente, IDEM, «Avant la paroisse. Communautés, réseaux et pôles chrétiens aux trois premiers siècles», *Documents Épiscopat* 6 (2006).

¹⁸ NEVETT, L. C., *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

¹⁹ Rm 16, 3 y 1 Co 16, 19; cfr. también Hch 18, 23 y 26.

²⁰ Flm 1-2.

²¹ Rm 16, 10 y 11 y, sobre los saludos a los padres, 16, 7, 11, 13.

²² Para un enfoque histórico, véase BRESSON, A. (ed.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge Moderne*, Bordeaux: Ausonius, 2006; para un enfoque de teología histórica, BURKE, T. J., *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinshiping. 1 Thessalonians*, London: T&T Clark, 2003; OSIEK, C. y BALSCH, D. L., *Families in the New Testament World: househomes and housechurches*, Louisville: Westminster John Knox, 1997; y AGUIRRE MONASTERIO, R., «La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas», en *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Estella: Verbo Divino, 1998. Curiosamente, en el ensayo de eclesiología

to estabilizador de la sociedad y de la ciudad antigua²², que jugó un papel decisivo en todas las dinámicas religiosas de la época y que supo utilizar, por ejemplo, el culto al soberano al preconizar los sacrificios «por casas»²³. El estudio comparativo de otras religiones que conseguían entonces un gran número de adeptos –como el culto de Isis, el de Cibeles o el de Dionisios–, indica sobre todo adhesiones o decisiones colectivas, iniciadas por el cabeza de familia²⁴. En la diáspora del siglo I, según testimonia el cuarto libro de los Macabeos²⁵, la familia judía es el lugar donde el padre enseña la Biblia. A título de contra-ejemplo, hoy se achaca el éxito limitado que tuvo el culto a Mitra –que nunca fue realmente el «competidor del cristianismo»– al hecho de que se trataba de una religión exclusivamente de hombres que no penetró más que en los medios del ejército y de la administración. La familia –que era siempre una familia extensa– podía, por el contrario, actuar como lugar misionero y lo hacía sin vulnerar la prohibición y la represión de todo proselitismo, que la autoridad imperial reiteró en el siglo I tanto hacia el culto de Isis como hacia el judaísmo, a fin de mantener el equilibrio y la estabilidad de un imperio multi-étnico, marcado por el pluralismo religioso. Recordemos que el Estado antiguo no se preocupa de la vida privada de sus súbditos, ni de sus creencias, sino sólo de la expresión pública de las mismas²⁶.

Para Pablo, la casa es el lugar, el marco y la estructura de la «Iglesia» puesto que la «asamblea» ritual (*ecclesia*) tiene lugar en una casa privada, hecho que perdurará hasta principios del siglo III²⁷. Después de la muerte del Apóstol, el jefe de familia juega el papel de persona-referente y eso hace que

fundamental de ALETTI, J.-N., se excluye el modelo por «casas», *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de saint Paul*, Paris: Gabalda (Études Bibliques 60), 2009, 7, como si formara parte estrictamente de la eclesiología de las Pastorales (1 Tm 3, 15) y propagase un modelo patriarcal.

²³ Sobre las prolongaciones domésticas del culto público atestiguadas por la presencia de pequeños altares, ROBERT, L., «Sur un décret d'Ilion et des papyrus concernant des cultes royaux» (*Essays in honor of Bradford Welles, Amer. Studies Papyrology* 1, 1966, 175-211), *Opera Minora Selecta* 7, Amsterdam: Hakkert, 1990, 599-636.

²⁴ BASLEZ, M.-F., *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris: Presses de l'ENSJF, 1977, 161-175.

²⁵ 4 M 18, 10-19, a confrontar con 2 Tm 3, 15 (Timoteo fue iniciado a las Escrituras «desde su más tierna infancia», en familia, por su madre y por su abuela judías). Véase BARCLAY, J. M., «The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity», en MOXNES, H. (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London-New York: Routledge, 1997, 66-80.

²⁶ BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 107-116.

²⁷ WHITE, L. M., *Building God's House in the Roman World*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

progresivamente emerja, en el siglo III, la institución episcopal²⁸. Pero la casa está también llamada a ser poco a poco un testimonio difusivo de los valores evangélicos a los más cercanos, a ser, en cierto modo, el escaparate del cristianismo. Lo expresa particularmente bien la epístola a Filemón, jefe de familia y, con ello, cabeza de una comunidad eclesial. En lo tocante a la delicadísima cuestión de la esclavitud, Pablo no considera que sea el Estado quien tenga que cambiar la sociedad, sino que pide a los cristianos que en sus relaciones intracomunitarias, primero en sus propias casas, muestren la igualdad y la fraternidad que les une en Cristo, dejando atrás todas las discriminaciones existentes. En cierto sentido, se trata de una revolución, ya que tanto el Deuteronomio como el derecho romano prohibían devolver un esclavo fugitivo a su dueño. Y eso es precisamente lo que Pablo hace. Queda claro que la familia convertida es el primer lugar misionero²⁹.

Conversión individual y adhesión por afinidad

Los *Hechos de los Apóstoles* han sistematizado un poco este modelo de conversión familiar, por casas, como dinámica misionera, mientras que el modelo evangélico es más bien el de la llamada personal, aunque pueden atestigüarse lazos de parentesco entre los apóstoles. Lucas, claro está, subraya el caso excepcional de San Pablo³⁰ y, por supuesto, la conversión individual del eunuco etíope³¹. Pero tanto en la gesta de Pablo como en la de Pedro, las figuras emblemáticas de «convertos» –Cornelio, Lidia, el carcelero de la ciudad de Filipos, Crespo, el jefe de la sinagoga de Corinto– son todos bautizados con los suyos³², como fue también el caso de Estéfanos en Corinto, según lo cuenta el mismo Pablo³³. Sin embargo, en las epístolas, varios datos indican que la di-

²⁸ 1 Tm 3, 2-5: El criterio para elegir al obispo es que sea un buen cabeza de familia. Por ejemplo, Arquipo, hijo de Filemón, cabeza de una Iglesia doméstica (Flm 1, 2), asume después una autoridad y un cargo ministerial en la comunidad de Colosas.

²⁹ BASLEZ, M.-F., «Esclaves fugitifs et droit d'asile à l'aube du christianisme», en BERRANGER-AUSÈVE, D. (ed.), *Épire, Illyrie, Macédoine... Mélanges offerts au Professeur Pierre Cabanes*, Publications de l'Université de Clermont-Ferrand, 2007, 315-328; e IDEM, «Vivre dans la cité: les choix de Paul», en Cardenal VINGT-TROIS, A. (ed.), *Saint Paul, Juif et Apôtre des nations*, Conférences de Carême à Notre-Dame de Paris 2009, Paris: Parole et Silence, 2009, 111-121.

³⁰ La conversión de Pablo es relatada tres veces en términos distintos, pero siempre como una experiencia profunda de cambio radical (Hch 9, 3-9; 22, 6-11; 26, 12-19).

³¹ Hch 9, 26-39.

³² Hch 10, 24 y 48; 16, 15 y 33; 18, 8.

³³ 1 Co 1, 16 y 16, 15.

námica de conversión procede también por afinidades y, sobre todo, que Pablo no consideró nunca que la familia cristiana fuese como un reducto de la fe, replegada sobre sí misma en el seno de un mundo hostil o indiferente. En Corinto, el Apóstol señala el caso de los matrimonios mixtos, en los que sólo es cristiano uno de los cónyuges, y sobre todo les encuentra ventajas al considerar que los hijos de esas uniones pertenecen a la comunidad cristiana y la amplían³⁴. Esto constituye una neta ruptura con la práctica de la Diáspora en la cual se aconsejaba y se ensalzaba la endogamia: el *Libro de Tobías* o la *Sabiduría de Ben Sira* erigen, poco más o menos, a la familia judía como un bastión de resistencia para preservar la fe, participando al mismo tiempo en el juego de la integración social³⁵. En Corinto, por el contrario, las casas cristianas están abiertas al exterior, puesto que Pablo habla de la presencia de no creyentes, de «ignorantes» en las asambleas³⁶. El contexto se prestaba a ello ya que las prácticas de convivencia y de sociabilidad de la época animaban a los miembros de un círculo de amigos, de una asociación o de un gremio a llevar a «un invitado suplementario» a las reuniones o a los banquetes³⁷. Algunas comunidades paulinas llegaron así a reunir en una casa privada a más personas que las de la familia que la integraba, como lo indica el uso alternativo de dos fórmulas aplicadas por el Apóstol a lo que nosotros llamamos indistintamente «Iglesias domésticas»: la Iglesia identificada con la *oikos* de un jefe de familia (fórmula posesiva)³⁸, que tiene que quedar circunscrita a su casa, y la Iglesia *kat'oikon* (fórmula distributiva), que se supone que integra y agrega a miembros exteriores³⁹.

Las conversiones que resultan de una elección personal, independiente de un marco familiar, son por tanto una realidad desde la generación apostólica. Los saludos de la *Epístola a los Romanos* aluden a otros grupos de 2 ó 5 ó más

³⁴ 1 Co 7, 12-16. Véase BASLEZ, M.-F., *Saint Paul artisan d'un monde chrétien*, 298-300. Como bien lo ha subrayado STERLING, G. E., «Turning to God», 79, es evidente que la cuestión de los matrimonios mixtos hace que emerja el problema de la conversión.

³⁵ BASLEZ, M.-F., «Le roman de Tobit: un judaïsme entre deux mondes», en ABADIE, Ph. y LÉMONON, J.-P. (eds.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Paris: Cerf, 2001, 29-50.

³⁶ 1 Co 14, 23-24. Véase BASLEZ, M.-F., «L'apport des sciences humaines: lectures de la première épître aux Corinthiens», en ABADIE, Ph. (ed.), *Aujourd'hui, lire la Bible*, Lyon: Profac, 2008, 267-284.

³⁷ BASLEZ, M.-F., *Recherches sur les conditions*, 273-279.

³⁸ Véase por ejemplo 1 Co 11 y 16; 16, 15; Hch 10, 2; 11, 14; 16, 15 y 31. 18, 8. A principios del siglo II todavía, la «Iglesia de Tavia», de la que habla Ignacio, *Carta a los de Esmirna*, 13.

³⁹ Por ejemplo 1 Co 16, 19 y 16, 5: La Iglesia «por casa» que se reúne en casa de Aquila y Priscila; Col 4, 13; Flm 2. Véase también Rm 16, 5 y 23; Col 4, 15. Sobre los lugares de culto «por casa» véase supra nota 23.

personas que no tienen lazos familiares entre ellas⁴⁰. La documentación sobre las persecuciones acredita que dicha configuración del cristianismo primitivo en grupos pequeños de no más de 12 personas perduró hasta finales del siglo III, incluso después de la estructuración de Iglesias locales, enmarcadas en la ciudad en torno al obispo⁴¹. Esto nos lleva a pensar en una dinámica de conversión que proviene de una fuerte tendencia de la época, subrayada por los trabajos históricos llevados a cabo desde hace unos treinta años⁴²: la de constituir asociaciones voluntarias, por afinidad, independientemente del determinismo del nacimiento, de la pertenencia familiar y cívica, para realizarse entre sí, compartir y poner por obra valores o intereses comunes. El movimiento asociativo jugó un papel muy importante en el mundo antiguo. Favoreció que circularan ideas nuevas y, sin duda, que el Evangelio se difundiese capilarmente, por decirlo así, en el tejido social de las ciudades⁴³. Clemente de Alejandría, a finales del siglo II y Tertuliano de Cartago, un poco más tarde, presentan un cristianismo insertado en la diversidad del tejido socio-profesional de sus ciudades⁴⁴ que tiene, por lo tanto, que haber estado constituido por asociaciones y redes sociales. Esta estructura asociativa fue la que permitió que el cristianismo penetrara en el medio urbano. Por lo tanto, no cabe representárselo como un nuevo movimiento religioso organizado, percibido como tal en la ciudad, sino más bien como una eclosión de grupos cristianos que se formaban en los marcos usuales, tolerados o autorizados: el de una asociación de inmigrantes, el de un gremio, el de un círculo de amigos e, incluso, el de una sinagoga.

Las asociaciones antiguas se definían pocas veces como una estructura, sino más bien como un grupo de individuos, reunidos alrededor de una persona destacada o por un acto constitutivo que materializaba una relación de in-

⁴⁰ Rm 16, 14 y 15: 2 grupos de 5 personas identificadas por su nombre a los que el apóstol añade «todos los santos que se encuentran con ellas», lo que induce a ver en cada uno de esos dos grupos un polo cristiano estable con irradiación fluctuante y a analizar un fenómeno de imantación.

⁴¹ BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 232-239 y 242-253. El ejemplo más significativo es sin duda el de la cristiandad de Cartago en el siglo III que la *Pasión de Perpetua* y los escritos de Tertuliano muestran como un conglomerado de pequeños grupos, mientras que la correspondencia de Cipriano testimonia la existencia de un clero y una autoridad episcopal bastante bien establecidos.

⁴² Enfoque adoptado por la obra colectiva iniciada por KLOPPENBORG, J. S. y WILSON, St. G. (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Londres-New York: Routledge, 1996, cuyo fin es mostrar el arraigo de las primeras comunidades cristianas en el tejido asociativo de la ciudad.

⁴³ BASLEZ, M.-F., «Avant la paroisse. Communautés», 8-10.

⁴⁴ TERTULIANO, *A Escápula* 5, 2.

tereses compartidos entre los miembros⁴⁵. Los pequeños grupos de cristianos que podemos estudiar se constituyeron conforme a la misma dinámica⁴⁶. Pablo es el primero en hablar de ello (lamentándolo además) cuando describe a la cristiandad de Corinto disgregada en facciones muy personalizadas: la de Cefas, la de Apolo, la de «Cristo» y la suya propia⁴⁷; dos siglos más tarde, en Esmirna, el sacerdote Pionio refiere que cada cristiano «toma el partido que quiere»; él mismo tiene su propio grupo, así como Pánfilo en Cesárea⁴⁸. En caso de persecución, numerosas hornadas de mártires aparecen como grupos de amigos⁴⁹. Lo que podía acarrear el riesgo de derivas sectarias, como se lo temía Pablo, también permitió al cristianismo sobrevivir y subsistir en la cautividad y en la deportación, limitando el efecto de las persecuciones.

De esta configuración se puede inducir, sin duda, una dinámica de conversión. En efecto, los pequeños grupos de mártires siguen organizados hasta el final alrededor de una personalidad de referencia; es la que les ha convertido, su catequista. Éste emerge a menudo como una figura magistral, no sólo en el caso de grandes intelectuales como Justino en Roma, Orígenes en Alejandría e incluso Policarpo en Esmirna. Puede tratarse también de personalidades carismáticas como Saturus, el catequista del grupo de Perpetua en Cartago, un visionario, o de nuevo Pionio en Esmirna. También en África, el jefe del grupo cristiano que padeció martirio en Escili en el año 180 era seguramente el catequista, puesto que era él quien poseía algunos libros de las Escrituras. Las relaciones particulares del maestro con respecto a los discípulos configuraron diversos modos colectivos de comportamiento de los mártires, organizadas, según la fórmula griega establecida, como «el grupo de». El autor de las conversiones –alma del grupo congregado en torno a él– asocia el carisma y el conocimiento de las Escrituras⁵⁰. Podemos pensar que las comunidades de los tres primeros siglos conservaron un carácter carismático du-

⁴⁵ Un buen estado de la cuestión se encuentra en la introducción de COUVENHES, J.-Ch. y MILANEZI, S. (eds.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours: Presses de l'Université François Rabelais, 2007.

⁴⁶ El estudio de ASCOUGH, S., *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and I Thessalonians*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, exagera mucho, quizás demasiado al pensar que Pablo imita a las asociaciones locales.

⁴⁷ 1 Co 1, 12.

⁴⁸ *Martirio de Pionio sacerdote de Esmirna* 10, 10 y 11, 3. EUSEBIO DE CÉSAREA, *Mártires palestinos* 11, 4 y 13, 4-6.

⁴⁹ BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 232-239.

⁵⁰ *Ibid.*, especialmente 237-238.

rante mucho más tiempo del que dejan suponer los textos doctrinales o disciplinares que, desde principios del siglo II, expresan una reserva creciente hacia los inspirados itinerantes.

Estos grupos muy compuestos prefiguran la nueva sociedad cristiana que debe superar, por su pertenencia e identificación con Cristo, todas las discriminaciones de una sociedad particularmente discriminante, como Pablo no cesa de sostener. En cuanto a los miembros del grupo de Justino, en Roma, hay que precisar que provienen de todas partes y que han perdido el sentido de su identidad nacional, al igual que ciertos mártires de Lyon⁵¹. Entre los seis miembros del grupo de Perpetua, convertidos por Saturus, hay dos esclavos, probablemente de su casa; pero su hermano, también catecúmeno, no forma parte de él y seguramente pertenece a otra comunidad. Perpetua es de cultura griega, pero el catequista está imbuido de cultura bíblica y un tercer miembro del grupo parece pertenecer a un ambiente marcado por tradiciones africanas locales. La solidaridad y la fraternidad de la que dan muestra en semejante prueba gentes tan distintas, han podido actuar como factor de conversión: en todo caso, algunos observadores exteriores, no cristianos, han tomado buena nota⁵².

En todos los casos, a principios del siglo III, la conversión ya no es un asunto familiar, como lo confirma el caso de Perpetua, mártir en Cartago en el año 203. Es catecúmena cuando la arrestan, como lo es también uno de sus hermanos. Su otro hermano y su madre que van a verla a la cárcel para darle ánimos, son por lo menos simpatizantes, pero su padre es totalmente hostil a esta nueva religión. Tales configuraciones familiares son bastante frecuentes en las actas de los mártires o de los confesores mientras que, por el contrario, el arresto de toda una familia cristiana parece ser verdaderamente excepcional⁵³. La conversión es también adhesión a un grupo, lo que prueba la dimensión comunitaria del hecho cristiano; la constitución del grupo pone en evidencia la influencia y los lazos tejidos por algunas personalidades fuertes, un fenómeno de «imantación» que se prolongó mucho tiempo.

⁵¹ Carta de las Iglesias de Viena y de Lyon, que Eusebio cita en *Historia eclesiástica* 5, 1, 23-24; *Martirio de Justino*, tercera recensión.

⁵² *Ibid.*, pp. 255-257. El testimonio del sofista griego Luciano que conoció comunidades cristianas en Asia Menor hacia mediados del siglo II, es probatorio. Subraya el sentido de ayuda mutua y de fraternidad existente en esas comunidades (LUCIANO DE SAMOSATA, *La muerte de Peregrino* 12-13).

⁵³ *Ibid.*, pp. 239-243. *Pasión de Perpetua y de Felicidad*, París: Cerf (Sources Chrétiennes 417), 1996 pp. 30-31. JUSTINO (*Segunda apología* 2, 2-7), da cuenta de una situación análoga en Roma a mediados del siglo II.

LA CONVERSIÓN CRISTIANA ENTRE RUPTURA Y APERTURA

Conversiones extáticas e itinerarios de conversión

El haber evidenciado que en la cristiandad de los tres primeros siglos funcionaban grupos y redes por afinidades, nos mueve a reevaluar la importancia de la ruptura o del cambio radical que toda conversión representa. Los *Hechos de los Apóstoles* sugieren, en varias ocasiones, que se trata de una experiencia violenta o más bien distinguen dos casos de figuras. En cada secuencia apostólica del libro, los conversos de Pedro, de Felipe y los de Pablo –a saber, el centurión Cornelio, el eunuco etíope, Lidia y Tito Justo– se hacen cristianos al cabo de un proceso de búsqueda y maduración. Son los «temerosos de Dios», ya asiduos a la sinagoga o al Templo, así como a la lectura de la Biblia y a la oración, y que ya tienen fe en un Dios único⁵⁴. Pero para Lucas, otras conversiones provienen de experiencias místicas extraordinarias. Tal es el caso del carcelero de Filipos que, turbado por la intensidad del terremoto que sacudió la ciudad y que liberó milagrosamente a los presos, es llevado al borde de la muerte y piensa en suicidarse. Salvado por la presencia y la palabra del Apóstol, es bautizado sin dilación y sin catequesis⁵⁵. Se trata de un cambio o un giro radical (*retournement*), como lo es también, colectivamente, la conmoción inmediata de los asistentes a Pentecostés, que quedaron con el «corazón compungido»⁵⁶. Sin embargo, en lo referente a la misión paulina, Lucas presenta más bien conversiones «preparadas», las de los «temerosos de Dios», ya monoteístas, o las de personajes entre judaísmo y helenismo, hijos de matrimonios mixtos, de los cuales Timoteo es la figura emblemática⁵⁷. A raíz de esa presentación, se ha pretendido argumentar a favor de una misión paulina enfocada hacia gentes desarraigadas y sin pertenencia religiosa bien definida, despegadas ya del politeísmo, sin estar aún verdaderamente integradas en la sinagoga⁵⁸. Pero se pue-

⁵⁴ Hch 9, 27-2 (el Etíope vino a Jerusalén para adorar a Dios e iba leyendo al profeta Isaías); 10, 2 (Cornelio, centurión del ejército romano, es «piadoso y temeroso de Dios»); 16, 14 (Lidia ya era «temerosa de Dios»); 18, 7 (Tito Justo, «adorador de Dios», vive en una casa contigua a la sinagoga). Los griegos «adoradores de Dios», que son ya monoteístas, aparecen también, de un modo colectivo, entre los convertidos de Pablo en Hch 13, 43 y 50 (Antioquía de Pisidia); 17, 4 (Tesalónica); 17, 17 (Atenas).

⁵⁵ Hch 16, 27-34.

⁵⁶ Hch 2, 37. Los bautismos son inmediatos (Hch 2, 41).

⁵⁷ Hch 16, 1-3; 2 Tm 1, 5.

⁵⁸ Véase el debate sobre esta tesis en BASLEZ, M.-F., *Saint Paul artisan d'un monde Chrétien*, 170-171.

de interpretar también como una expresión del convencimiento que tenían los primeros cristianos de que el acceso a la fe requiere cierta duración.

El caso particular de Pablo no ayuda a zanjar la cuestión. Los tres relatos de los *Hechos de los Apóstoles* describen un acontecimiento traumático en el camino de Damasco: Pablo es derribado y queda ciego⁵⁹. Cristo le interpela con dureza al confrontarle con su pasado de perseguidor. La conversión de Pablo –tal y como Lucas se la figura– es radical y total, conforme a los esquemas de la psicología moderna⁶⁰; el perseguidor se vuelve apóstol de Cristo, a quien consagra inmediatamente su vida. Sin embargo, el paso hacia la fe se realiza en un cierto período de tiempo, puesto que Pablo recibe la catequesis de Ananías, que le bautiza⁶¹. El testimonio autobiográfico de Pablo en la *Epístola a los Gálatas* insiste aún más en el tiempo necesario para el giro radical (*retournement*): Pablo se retira del mundo, y pasan tres años antes de que vuelva a Jerusalén para recibir la catequesis de Pedro y comenzar a predicar en Siria y Cilicia⁶². El acontecimiento en el camino de Damasco se presenta como una revelación que no parece ser realmente violenta, puesto que fue preparada por una elección divina «desde el seno materno»⁶³. Pablo no se *desjudaizó*, puesto que no cambió ni de nombre ni de identidad; se sirvió de ambos, alternativamente. Contrariamente a los conversos griegos que deben abandonar algo de sus tradiciones y de sus prácticas al mismo tiempo que abandonan a sus ídolos⁶⁴, Pablo no tiene que renegar de su pasado de fariseo ni que cambiar de vida, puesto que cuando perseguía a los fieles de Jesús lo hacía movido por su celo por Dios. Pablo se representa la conversión (*metánoia*) en el sentido bíblico tradicional de «reorientación» hacia el Señor, que abre el acceso a la revelación de la gloria de Dios⁶⁵. Y luego describe el proceso como una lenta desposesión

⁵⁹ Hch 9, 4 y 8; relatado también en 22, 7 y 11, y en 26, 14.

⁶⁰ Estamos ante el estrés del perseguidor, ante un verdugo que adopta el punto de vista de sus víctimas, es decir, ante el fenómeno de la «*post-decision dissonance*» (véase GAGER, J. G., «Some Notes on Paul's Conversion», *New Testament Studies* 27 (1982) 697-704).

⁶¹ Hch 9, 10-19.

⁶² Ga 2, 18. Lo que sucedió durante esos tres años sigue siendo objeto de debate: primera misión entre los Árabes nabateos o retiro y tiempo de aprendizaje en el desierto. Para una mayor precisión, véase BASLEZ, M.-F., *Saint Paul artisan d'un monde Chrétien*, 102-103 y todas las posibilidades empleadas por HENGEL, M. y SCHWEMER, A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

⁶³ Ga 1, 15, referencia a la vocación de Jeremías. Pablo presenta su conversión como una experiencia mística, como la de cualquier Judío piadoso (BASLEZ, M.-F., *Saint Paul artisan d'un monde chrétien*, 77-80).

⁶⁴ 1 Ts 1, 9; ver también 2 Co 7, 10 y 12, 21.

⁶⁵ 2 Co 3, 16; Ga 7, 9.

de sí mismo que durará toda su vida⁶⁶. En definitiva, la violencia de la experiencia que vivió se deduce de la forma en que describe su conducta anterior, como una «persecución desenfrenada contra la Iglesia de Dios»⁶⁷, y porque se reconoce como un fanático. Por lo tanto, desde los orígenes del cristianismo, la conversión de Pablo plantea la cuestión del impacto de las persecuciones y del testimonio de los mártires en la difusión del Evangelio. Los *Hechos de los Apóstoles* lo subrayan al presentar a Pablo ante la ejecución de Esteban, como espectador pasivo, pero consintiente⁶⁸.

Martirio y conversión

Un siglo y medio después, un análisis semejante de la cristianización inspira la célebre fórmula de Tertuliano: «La sangre de los mártires es semilla de cristianos»⁶⁹. Aunque las Actas de los mártires sólo muy raramente registran conversiones inmediatas de verdugos en el lugar de la ejecución, esa fórmula está confirmada por testimonios autobiográficos incontestables, como el del filósofo Justino y el del mismo abogado Tertuliano, que confiesan haberse convertido por el espectáculo de los mártires, es decir, gracias a un primer contacto dramático con la expresión de la fe cristiana⁷⁰. Se trata ahora de encontrar una cierta realidad histórica tras esa fórmula, que alberga también un contenido teológico basado sobre la eficiencia expiatoria del martirio y en su representación como reproducción de la Pasión de Cristo⁷¹.

Hay una dinámica social y cultural de conversión que aparece hoy con más claridad. La utilización sistemática de condenados en los espectáculos sangrientos del circo, a partir de 176⁷², hizo ostensible el cristianismo a la muchedumbre, al sacarlo de las casas privadas y de los grupos de amigos que eran el marco habitual de la proclamación del Evangelio. Esa religión, sin edificios de culto y sin visibilidad monumental, adquirió una visibilidad social durante la prueba de la persecución. Hoy entendemos mejor hasta qué punto la cultura del espectáculo impregnaba el mundo greco-romano que funcionaba como una sociedad

⁶⁶ Flp 3, 7-11.

⁶⁷ Ga 1, 13 y 23; 1 Co 15, 9.

⁶⁸ Hch 8, 58 y 8, 1.

⁶⁹ TERTULIANO, *Apologética* 1, 53.

⁷⁰ Véase BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 214-216 sobre el efecto arrollador de atracción.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 200-204.

⁷² Edicto de Marco Aurelio en 176 para poner un freno a los gastos de los gladiadores profesionales.

del «cara a cara» entre los distintos componentes de la comunidad local de la que ya formaban parte grupos de cristianos⁷³. Tertuliano lo notó bien al representarse así la escena virtual de una ejecución masiva de cristianos: «¿Cuál no sería la angustia de Cartago, si cada uno viniera a reconocer de entre las víctimas, a sus padres, a gente albergada bajo el mismo techo, a hombres y madres de familia que bien podrían ser de tu rango, a personajes de la más alta distinción y a los amigos de tus amigos?»⁷⁴. El espectáculo de los mártires no hubiera podido tener un impacto misionero si el cristianismo no hubiera estado ya imbricado en todas las comunidades y todas las redes que constituían la ciudad antigua. El debate sobre el cristianismo era ya insoslayable entre parientes y amigos.

La prueba de las persecuciones no encerró al cristianismo en la imagen de una secta fanática y marginal, como se pretende a veces al proyectar sobre el mártir cristiano los modelos sociológicos contemporáneos del «martirio por desesperación» o del «martirio de resistencia». En efecto, contrariamente a algunos de sus contemporáneos⁷⁵, los primeros cristianos no entraron en la dinámica del martirio de resistencia que utilizaba una dialéctica de violencia verbal y de provocación para invalidar al poder vigente, empujándole a condenar: ante sus jueces, seguían afirmando su lealtad y rezaban hasta el final por las autoridades sin ponerlas nunca en tela de juicio⁷⁶. Es una de las paradojas del cristianismo que fue quizá, a fin de cuentas, uno de los factores de su victoria, puesto que dejaba abierta la posibilidad de un diálogo con la sociedad existente y atenuaba la idea de ruptura⁷⁷.

Los primeros cristianos no ponían toda su esperanza en un paraíso después de la muerte, incluso si, en la Biblia, la teología del martirio se construyó sobre la de la retribución eterna reservada al justo y al impío según sus méritos⁷⁸. No aparecían como grupos de desesperados, que nada tenían que espe-

⁷³ Tal es la lectura innovadora y convincente que propone un excelente especialista de la cultura del mundo greco-romano, BOWERSOCK, G. W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press 1995 (traducción francesa *Rome et le martyre*, Paris: Flammarion, 2002).

⁷⁴ *A Escápula* 5, 2.

⁷⁵ Bajo este punto de vista, es muy significativo comparar las Actas de los mártires cristianos con las de los intelectuales rebeldes de Alejandría o con los relatos de los mártires judíos. Véase BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 179-189.

⁷⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 4, 9, 77, 1 y 2; EUSEBIO, *Mártires palestinos* 8, 10. Es un deber para el cristiano, propuesto desde finales del siglo I, en pleno período de persecución, por 1 P 2, 13-14 y por la primera epístola de Clemente de Roma, 61, 1-3: véase BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 228.

⁷⁷ *Comment notre monde est devenu chrétien*, pp. 150-154 y 204-205.

⁷⁸ Véase GRAPPE, Ch., «Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme», en MAINVILLE, O. y MARGUERAT, D. (dirs.), *Résurrection. L'après mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*,

rar de un mundo que les despreciaba y no les concedía un lugar adecuado. Ayer, igual que hoy, ir al martirio por desesperación entraba en la lógica de pequeños grupos religiosos, muy minoritarios y replegados sobre sí⁷⁹, pero no se puede decir que los primeros grupos cristianos viviesen al margen del mundo, atentos sólo a la espera de un final de los tiempos y de un retorno de Cristo que esperaban fuese inminente. Como bien dijo Pablo⁸⁰, los cristianos estaban quizás «fluctuantes» entre una cierta atracción hacia el martirio que les reuniría inmediatamente con Jesucristo, y el deber de seguir con la evangelización; y fue el compromiso con el mundo y la misión los que salieron ganando.

Los obispos de los siglos II y III son unánimes en señalar que el martirio no se ha de buscar por sí mismo y que hay otras formas de testimonio cristiano: dedicarse a los enfermos y a los moribundos en una epidemia⁸¹, por ejemplo; o también el «martirio oculto»⁸² de la vida ascética. Construir la comunidad sobre la base de la ayuda mutua y la acción social es un deber que los cristianos cumplen en cautividad y hasta en el lugar del suplicio⁸³. Insertada en su contexto, la fórmula de Tertuliano no justifica la explicación de la cristianización por una fascinación personal ante el heroísmo y el martirio.

La alternativa de la conversión

En definitiva, una mirada panorámica sobre el conjunto de la documentación de los tres primeros siglos evidencia la coexistencia de dos tipos de comunidades cristianas. Una más preocupada en construirse desde su interior reforzando el espíritu de cuerpo; otra dada al juego de la integración que el Estado antiguo proponía insistentemente. Estos dos modelos se heredaron de la Diáspora y responden, en definitiva, a la disyuntiva ante la que se encuentra toda minoría religiosa que tiene que vivir su fe en un mundo que no la comparte. Tal fue el contexto de la cristianización⁸⁴.

Genève-Montréal: Labor et Fides-Médiaspaul, 2001, 64-69; BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 157-159.

⁷⁹ Se les ha identificado a menudo, quizá demasiado sistemáticamente, como comunidades montanistas: *ibid.*, pp. 214-216.

⁸⁰ Flp 1, 22-24.

⁸¹ Carta del obispo Dionisio de Alejandría (mediados del siglo III), citada por Eusebio en *Historia eclesiástica* 7, 22, 7-10.

⁸² La expresión es de ORÍGENES, *Exhortación al martirio* 21 y 32-33.

⁸³ BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 253-257.

⁸⁴ BASLEZ, M.-F., «Des communautés sans communautarisme; les premiers chrétiens dans la cité», *Études*, diciembre 2007, 629-639.

Las comunidades cristianas del primer tipo son las que practicaron la puesta en común de sus bienes, lo que permitía a los creyentes vivir entre ellos, al margen del mundo y de toda actividad; tal fue el caso de la primera Iglesia de Jerusalén y esa forma de vida comunitaria se prolongó, por lo menos, hasta mediados del siglo II⁸⁵. Era asociar la conversión a un cambio de vida radical y aceptar una ruptura total con el mundo, puesto que esta práctica era asimilada por el derecho romano a una deriva sectaria⁸⁶. Pero, incluso si esta práctica llevaba en germen un proyecto social, no podía más que quedar limitada a un grupo restringido, a una comunidad en el seno de una sociedad y suponía por ello un freno a la cristianización.

La misión paulina atañe al otro tipo⁸⁷. El Apóstol utilizó la célula familiar como comunidad de base y tomó conciencia de la importancia del movimiento asociativo, como se puede deducir del interés que tiene por las cuestiones alimentarias y por la convivencia. Recurrió a sus propias redes, familiares, profesionales, clientelarias, y creó también una red de Iglesias, instándoles a sostenerse económicamente para que el Evangelio progresara, sin pedir por tanto a los conversos que dieran sus bienes a la comunidad. Poco a poco, el modelo paulino de comunidad integrada salió ganando, incluso si esa forma de presencia cristiana en el mundo no carecía de ambigüedad en tiempos de persecución. Con el mismo ánimo misionero, Tertuliano reivindica para las Iglesias el estatuto de asociación de interés público⁸⁸. Un testimonio exterior como el del satirista Luciano de Samosata, a mediados del siglo II, subraya el impacto que tuvo el modelo de ayuda mutua cristiana sobre la población y da testimonio de una visibilidad adquirida gracias a la acción social⁸⁹. El converso cristiano se emplazaba en un esquema de relaciones triangulares –Dios, él mismo y los demás– muy distinto del contrato bilateral que los politeístas, individual o colectivamente, establecían con sus dioses. De fenómeno comunitario que era al principio, la asistencia cristiana pasó a beneficiar a todos, sin distinción, a partir de mediados del siglo III⁹⁰.

⁸⁵ Hch 2, 44-45, ilustrado por el ejemplo de Bernabé (4, 36) y el contraejemplo de Ananías y Safira (5, 1-11). Véase BASLEZ, M.-F., *Comment notre monde est devenu chrétien*, 31-33 y 46-49 y «Des communautés».

⁸⁶ La puesta en común de los bienes viene asimilada a la captación de una herencia, condenada por una jurisprudencia que se remonta al *senatus-consultum* (decreto senatorial), Sobre las bacanales en 186 antes de nuestra era (BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 76-80 et 284).

⁸⁷ BASLEZ, M.-F., *Saint Paul artisan d'un monde chrétien*, 314-318.

⁸⁸ TERTULIANO, *Apologética* 38 y 39.

⁸⁹ LUCIANO DE SAMOSATA, *La muerte de Peregrino*, 12-13.

⁹⁰ SALAMITO, J.-M., «Christianisme antique et économie: raisons et modalité d'une rencontre historique», *Antiquité Tardive* 14 (2006) 27-37.

La extensión del deber de asistir a toda la humanidad doliente es un signo de la expansión del cristianismo. La conversión cristiana implica pues, mayoritariamente, la acción social.

Conversión y derecho a la libertad

La opción religiosa conllevaba ineludiblemente algunas elecciones que podían acarrear rupturas. Es así como la conversión al cristianismo ha hecho evolucionar la idea de libertad religiosa. Ese paso colectivo, iniciado por el cabeza de familia, muy al principio de la época apostólica, fue convirtiéndose cada vez más frecuentemente en el siglo II en una elección personal y en una adhesión individual. El compromiso con Cristo reforzó entonces el estatuto y los derechos de la persona, sobre todo los de esos eternos «menores» que eran las mujeres y los esclavos en la sociedad antigua.

La conversión pudo poner en tela de juicio la autoridad parental y la autoridad marital. Contrariamente a las epístolas paulinas, el martirologio del siglo III muestra sobre todo a mujeres aisladas o que convivían entre ellas⁹¹. A partir de la mitad del siglo II, la práctica de matrimonios mixtos se pone en tela de juicio y las cristianas utilizan el derecho de repudio que les confería el derecho romano para romper con un marido no-creyente cuyo modo de vida les parecía incompatible con su fe. Otras, cada vez más numerosas entre la aristocracia, se instalan en una viudedad espiritual después de su conversión, sobre todo si ya le han dado un heredero al marido. Al escoger la castidad y la vida entre mujeres, expresan una cierta emancipación. Relatos como el de la *Pasión de Perpetua*, escenifican el enfrentamiento de una hija conversa con su padre, cuya actitud aparece como un uso abusivo del derecho del *paterfamilias*.

La libertad para vivir su fe, que los cristianos exigían en el marco familiar, fue también reivindicada en el ámbito del Estado. Era propiamente revolucionario concebir la libertad religiosa como un derecho de la persona, cuando hasta entonces la tolerancia del Estado antiguo se limitaba a autorizar colectivamente que los oriundos de un pueblo practicasen sus cultos ancestrales según sus ritos ancestrales, al considerarse la religión como signo de pertenencia identificadora⁹². Tertuliano fue el primero en sostener con fuerza el derecho a la liber-

⁹¹ BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, 239-243.

⁹² GARNSEY, P., «Religious toleration in classical Antiquity», en SHEILA, W. J. (ed.), *Persecution and Toleration*, Oxford: Blackwell (Studies in Church History 21), 1984, 1-27.

tad religiosa: el culto, dice, implica la libertad y un rito no sería operativo si no fuera libremente celebrado⁹³. Los emperadores integraron esta reivindicación en sus edictos y en el derecho romano a partir del año 311, «cada cual goza de la libre opción de seguir la religión que desee»⁹⁴, tanto los cristianos, como los demás. Por lo tanto, la etapa sobresaliente de la cristianización del Imperio tuvo lugar bajo un régimen de tolerancia extendido a todos los cultos y religiones del Imperio sin distinción alguna. Era una conquista de los cristianos.

CONCLUSIÓN

La cristianización del mundo antiguo estaba ya realmente en marcha cuando Constantino accedió al poder y emprendió la tarea de hacer del cristianismo una religión de Imperio⁹⁵. Eso no supuso cambio alguno en las dinámicas de conversión, aunque el movimiento adquiriese otra amplitud, con nuevos desafíos. Tanto durante los tres primeros siglos como en la época de Agustín, las conversiones cristianas aparecen imbricadas en redes diversas y sin duda en los debates entre parientes y amigos. No se puede negar que en la conversión se produce un cambio profundo en el plano de la fe. Sin embargo, sería reductivo afirmar que lo específico de la conversión es la ruptura radical que, en cambio, caracteriza a las sectas. Los conversos no se encierran ni en la oposición ni en la exclusión, sino que permanecen, lo más que pueden en las redes de sus solidaridades naturales. La capacidad personal de atracción jugó cierto papel, evidentemente, en una dinámica de grupo, pero quizás menos en los tres primeros siglos de nuestra era que después: en todo caso, las fuentes no lo destacan tanto y la dimensión comunitaria predomina incluso en los relatos de martirios. La conversión cristiana no se limita a una reforma de la conducta individual, sino que el cristianismo aparece desde su origen como una religión en la que los deberes morales en las relaciones humanas son tan importantes como la profesión de fe monoteísta y el culto dado a Dios. La nueva religión recuperaba así la vocación primera de toda *religio* antigua a crear lazos sociales, lo cual contribuyó, de seguro, a abandonar la imagen de la secta.

⁹³ TERTULIANO, *A Escápula* 2, 2; *Apologética* 24, 5 y 28, 1.

⁹⁴ Son las palabras del edicto de Galerio que citan EUSEBIO, *Historia eclesiástica* 7, 13; y LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores* 34, 4 y 5. La reproducción del edicto en el célebre texto de Milán en 313 añade considerandos de carácter religioso (citado por LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores* 48, 7 y 9).

⁹⁵ BASLEZ, M.-F., *Comment notre monde est devenu chrétien*, 201-207.

Bibliografía

- AGUIRRE MONASTERIO, R., «La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas», en *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Estella: Verbo Divino, 1998.
- ALETTI, J.-N., *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de saint Paul*, Paris: Gabalda (Études Bibliques 60), 2009.
- ASCOUGH, S., *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and I Thessalonians*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- AUBIN, P., *Le problème de la «conversion»: étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris: Beauchesne (Études de théologie historique), 1963.
- BARCLAY, J. M., «The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity», en MOXNES, H. (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London-New York: Routledge, 1997, 66-80.
- BASLEZ, M.-F., *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris: Presses de l'ENSJF, 1977.
- BASLEZ, M.-F., «Le roman de Tobit: un judaïsme entre deux mondes», en ABADIE, Ph. y LÉMONON, J.-P. (eds.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Paris: Cerf, 2001, 29-50.
- BASLEZ, M.-F., «Avant la paroisse. Communautés, réseaux et pôles chrétiens aux trois premiers siècles», *Documents Épiscopat* 6 (2006).
- BASLEZ, M.-F., «Des communautés sans communautarisme; les premiers chrétiens dans la cité», *Études*, diciembre 2007, 629-639.
- BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris: Fayard, 2007.
- BASLEZ, M.-F., «Esclaves fugitifs et droit d'asile à l'aube du christianisme», en BERRANGER-AUSÈVE, D. (ed.), *Épire, Illyrie, Macédoine... Mélanges offerts au Professeur Pierre Cabanes*, Publications de l'Université de Clermont-Ferrand 2007, 315-328.
- BASLEZ, M.-F., *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Paris: Fayard, 2008.
- BASLEZ, M.-F., «L'apport des sciences humaines: lectures de la première épître aux Corinthiens», en ABADIE, Ph. (ed.), *Aujourd'hui, lire la Bible*, Lyon: Profac, 2008.
- BASLEZ, M.-F., *Comment notre monde est devenu chrétien*, Paris: CLD, 2008.

- BASLEZ, M.-F., «Vivre dans la cité: les choix de Paul», en Cardenal VINGT-TROIS, A. (ed.), *Saint Paul, Juif et Apôtre des nations*, Conférences de Carême à Notre-Dame de Paris 2009, Paris: Parole et Silence, 2009, 111-121.
- BOHAC, G., *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta: Scholars Press (SBLEJL 10), 1996.
- BOWERSOCK, G. W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press 1995 (traducción francesa *Rome et le martyre*, Paris: Flammarion, 2002).
- BRESSON, A. (ed.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge Moderne*, Bordeaux: Ausonius, 2006.
- BURKE, T. J., *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinshiping. 1 Thessalonians*, London: T&T Clark, 2003.
- COUVENHES, J.-Ch. y MILANEZI, S. (eds.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours: Presses de l'Université François Rabelais, 2007.
- CROOK, Z. A., *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Berlin-New York: Walter de Gruyter (BZNW 130), 2004.
- FELDMAN, L. H., *Jew & Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- GARNSEY, P., «Religious toleration in classical Antiquity», en SHEILA, W. J. (ed.), *Persecution and Toleration*, Oxford: Blackwell (Studies in Church History 21), 1984, 1-27.
- GOODMAN, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- GRAPPE, Ch., «Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme», en MAINVILLE, O. y MARGUERAT, D. (dirs.), *Résurrection. L'après mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève-Montréal: Labor et Fides-Médiaspaul, 2001, 64-69.
- HENGEL, M. y SCHWEMER, A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- KLOPPENBORG, J. S. y WILSON, St. G. (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Londres-New York: Routledge, 1996.
- LÖHR, W., «Konversion und Konversionserzählung. Beobachtungen zur Konstruktion des Religionswechsels am Beispiel Augustins», en BONNET, C., RIBICHINI, S. y STEUERNAGEL, D. (eds.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza (Atti del 3 colloquio*

- su «*Le religioni orientali nel mondo greco e romano*», Lovenio di Menaggio [Como], 26-28 maggio 2006), *Mediterranea* 4, Pisa-Roma: Fabrizio Serra editore, 2008, 303-314.
- MÉHAT, M., «Pour l'histoire du mot *épistrophè*: aux origines de l'idée de conversion», una comunicacion presentada en noviembre de 1954 en la Association des Études Grecques, de la que se publicó un resumen en la *Revue des Études Grecques* 1955, IX.
- MOLES, J. L., «The Carrer and Conversion of Dio Chrysostom», *Journal of Hellenic Studies* 98 (1978) 79-100.
- NEVETT, L. C., *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- NOCK, A. D., *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: The Clarendon Press, 1933.
- NORTH, J., «Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain», en BELAYCHE, N. y MIMOUNI, S. C. (ed.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout: Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses 117), 2003.
- OSIEK, C. y BALSCH, D. L., *Families in the New Testament World: househomes and housechurches*, Louisville: 1997.
- PERRIN, M.-Y., «De quelques homologues entre ralliements confessionnels en régime chrétien et adhésions au christianisme dans l'Antiquité tardive», en BONNET, C., RIBICHINI, S. y STEUERNAGEL, D. (eds.), *Religion in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza (Atti del 3 colloquio su «Le religioni orientali nel mondo greco e romano», Lovenio di Menaggio [Como], 26-28 maggio 2006)*, *Mediterranea* 4, Pisa-Roma: Fabrizio Serra editore, 2008, 263-280.
- ROBERT, L., «Sur un décret d'Ilion et des papyrus concernant des cultes royaux» (*Essays in honor of Bradford Welles, Amer. Studies Papyrology* 1 [1966] 175-211), *Opera Minora Selecta* 7, Amsterdam: Hakkert, 1990, 599-636.
- SALAMITO, J.-M., «Christianisme antique et économie: raisons et modalité d'une rencontre historique», *Antiquité Tardive* 14 (2006) 27-37.
- STERLING, G. E., «Turning to God: conversion in Greek-speaking Judaism and early Christianity», en GRAY, P. y O'DAY, G. R. (eds.), *Scripture and Traditions. Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, Leyde-Boston: Brill (Supplements to Novum Testamentum 129), 2005.

- VEYNE, P., *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris: Albin Michel, 2007.
- WHITE, L. M., *Building God's House in the Roman World*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.
- WILL, É. y ORRIEUX, C., «*Prosélytisme juif*»: *histoire d'une erreur*, Paris: Les Belles Lettres, 1992.
- ZAGDOUN, M.-A., «L'exil dans la vie et l'œuvre de Dion de Pruse», en BLAUDEAU, Ph. (ed.), *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-Vie siècle après J.-C.)*, Paris: De Boccard, 2008, 217-229.