

Globethics Repository



Cristianismos en Asia Menor [Christianities in Asia Minor]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Nogueira, Pablo
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-15 22:45:43
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189666

Cristianismos en Asia Menor

Un estudio comparativo de las comunidades en Éfeso al final del primer siglo d.C.

Paulo Nogueira

Resumen

Este ensayo estudia el surgimiento del cristianismo en Asia Menor, especialmente de Éfeso, a partir de Hch 18 y 19 en relación con los grupos judíos documentados allí y en relación con la religión popular asiática. Presenta también el desarrollo del cristianismo asiático hasta el final del primer siglo y ofrece un panorama de las comunidades en relación con los siguientes problemas: la organización comunitaria, modelos de acción en el campo religioso y expectativas en relación a la sociedad.

Abstract

This essay studies the emergence of Christianity in Asia Minor, especially at Ephesus, beginning with Acts 18 and 19, in connection with Jewish groups documented and with popular Asian religion. It also presents the development of Asian Christianity until the end of the First Century and offers a general view of the communities and their relation with the following problems: Community organization, models of action in the religious sphere, and expectations with relation to society.

Introducción

Propongo en este ensayo hacer una presentación del cristianismo de Asia Menor que contemple su diversidad y tendencias al final del siglo primero d.C. Elegimos este periodo de tiempo porque en él encontramos diferentes testimonios de comunidades cristianas en relación unas con otras. Cuando hablo de relación no me refiero solo a la cooperación y mutua influencia, me refiero también a conflictos y competencias que se daban entre ellas. El centro de nuestra atención será el cristianismo pos paulino. Alguien podría preguntarse si no fuera mejor centrar nuestra investigación en la comunidad cristiana inaugurada por Pablo, en Éfeso en los años 50. La elección del final del primer siglo se debe, no solamente al hecho de que se trata de un periodo mejor documentado que la misión paulina propiamente (aunque no disponemos de ninguna carta auténtica de Pablo a la comunidad de Éfeso, tampoco sabemos con certeza que él haya escrito carta alguna en Éfeso, como 1 Co), y sobre todo por el hecho que deseamos analizar el desarrollo comunitario y religioso y no la acción particular de un misionero. Para nosotros aquí el cristianismo paulino es más importante que Pablo. Esto se debe a la propuesta metodológica.

La metodología de trabajo no será exegética, aunque consideremos resultados exegéticos y nuestra interpretación de la historia sea, de una forma o de otra, consecuencia de la interpretación de los textos. Nuestro enfoque será mucho más histórico-religioso. Buscaremos una comprensión de las comunidades cristianas en su lucha por la sobrevivencia, identidad y posibilidad de expresión religiosa dentro de los procesos y cambios necesarios.

Nos preguntaremos por las relaciones de las comunidades con la sociedad, sobre todo en el nivel de sus intenciones que en sus determinantes sociológicas, su modelo de experiencia religiosa y su relación con otros grupos cristianos.

Como sería demasiado amplio estudiar todo el cristianismo anatolio de este periodo, nos ocuparemos solamente del cristianismo de Éfeso y de la provincia romana de Asia. Haremos referencia a cristianismos de otras provincias de Asia Menor solo en casos especiales.

Nuestro estudio está organizado en dos partes: En la primera estudiaremos los orígenes de la comunidad de Éfeso tal como está descrito en Hch 18-19 por cristianos asiáticos de la segunda generación (o por tradiciones provenientes de allá). En esos capítulos podemos tener una idea de la complejidad del mundo religioso en esta ciudad y de sus implicaciones para la formación de los grupos cristianos. En la segunda parte trabajaremos con testimonios literarios asiáticos de las últimas décadas del primer siglo. Comenzaremos con las cartas pastorales (1ª y 2ª carta a Timoteo y la carta a Tito), que creemos fueron compuestas en Éfeso. Ellas darán el modelo de desarrollo predominante del cristianismo pos-paulino. Elegimos las pastorales en

detrimiento de la carta a los Efesios, por los siguientes motivos: primero, porque presentan la estructura de gobierno y organización comunitarias que estaban siendo propuestas o implantadas en ese momento; segundo, porque presentan el contexto de esta comunidad con sus rivales religiosos con más claridad que Efesios; y tercero, porque creemos que, por el cuadro presentado en el segundo siglo, este modelo, en ellas propuesto se vuelve el modelo para todo un grupo de comunidades en Asia. Después estudiaremos otros modelos de comunidades y cristianismos asiáticos representados por el Apocalipsis de Juan, por las cartas joánicas (1º, 2º y 3º), y por grupos cristianos que son citados solamente a través de las críticas. Al final haremos una rápida mención al desarrollo del cristianismo asiático representado por las comunidades a quienes escribe Ignacio de Antioquía (en especial Éfeso) y por los cristianos montanistas.

1. La misión paulina leída por la siguiente generación: Hch 19

1.1. Grupos itinerantes en competencia

Según el libro de los Hechos de los Apóstoles la misión cristiana llegó a Éfeso a través de Pablo, Priscila y Aquila. Ellos venían de Acaya y, en el camino hacia Antioquía (vía Jerusalén), Pablo los dejó en Éfeso (Hch 18, 18-21). El texto cuenta que, algún tiempo después, al regreso de Antioquía, Pablo pasó misionando por Galacia y por el Ponto, hasta volver a Éfeso. En verdad Pablo ya había evangelizado estas regiones del interior de Asia Menor (Hch 16,6-8): él había visitado Galacia y Frigia, pero cuando trataba de llegar a Bitinia, fue impedido por el Espíritu, su visita a la capital de Éfeso, solo acontece en el así llamado “tercer viaje misionero”.

Aquí ya podemos destacar un hecho, que fue pre-condición para la evangelización de Éfeso, así como de las demás ciudades de Asia Menor: la intensa itinerancia de los líderes religiosos en el interior de la diáspora judía. Basta recordar la movilidad de Aquila y Priscila que, según Hch 18,2 habían llegado de Italia, probablemente de la comunidad de Roma, expulsados por el decreto de Claudio que ordenó la salida de todos los judíos de Roma. Además de provenir de Italia, ellos eran en realidad originarios del Ponto, de una provincia del extremo norte de Asia Menor. Esta movilidad dentro de la Diáspora fue determinante para la expansión del cristianismo asiático. Veamos este aspecto con más detalles.

Antes que Pablo aparezca en escena en Éfeso, se nos narra un acontecimiento interesante que se refiere a esta movilidad a la cual nos referíamos. Según Hch 18, 24-28, llega a Éfeso un judío proveniente de Alejandría, llamado Apolo, un poderoso predicador, versado en las Escrituras, que enseñaba “con precisión al respecto de Jesús”, practicaba su actividad misionera entre los judíos de la diáspora, que recuerda mucho la acción de Pablo, tal como describe Hechos. Pero en su presentación hay un elemento aparentemente anacrónico: él conocía solo el bautismo de Juan (18,25). El texto trata de solucionar este anacronismo explicando que Priscila y Aquila -que probablemente ya habían concluido la tarea misionera en Éfeso- instruirán “con más exactitud” a Apolo en el camino de Jesús. Esta información contradice claramente lo que habíamos mencionado arriba, que él enseñaba “con precisión acerca de Jesús”. Apolo, después de haber recibido instrucciones de Aquila y Priscila, sigue misionando en dirección a Acaya. Él se vuelve una figura de liderazgo en la comunidad de Corinto y en 1 Co Pablo polemiza indirectamente con Apolo, en realidad contra una interpretación radical de su predicación.

Este hecho no merecería más atención si no siguiese, en la próxima perícopa, el tema de los discípulos de Juan Bautista que misionaban en Éfeso. Según Hch 19, 1-7, Pablo toma la responsabilidad de actualizar a estos compañeros de Apolo (él está relacionado con este grupo explícitamente en el versículo 1). Ellos reciben así el bautismo en el Espíritu Santo y hablan en lenguas después de la imposición de manos de Pablo (v. 6). En total estaban 12 (número que sugiere organización religiosa).

Es sabido que debemos ser cautelosos en relación a las narraciones de los Hechos sobre los orígenes. Él adorna conflictos, presenta tradiciones legendarias sobre los apóstoles y sigue un esquema teológico bien definido, dentro del cual la historia de las comunidades es sometido. Pero si la narración con dificultad puede ser considerada histórica, por lo menos en esta formulación, me parece que los motivos que están por detrás de ella son bastante posibles, tales como: a) la presencia en la diáspora de varios grupos sectarios misionando en competencia unos con otros; b) la movilidad de los judíos de diferentes centros del mundo mediterráneo: de Alejandría a Éfeso y Corinto (Apolo), de Macedonia a Jerusalén, pasando por Antioquía en dirección a Éfeso (Pablo), y de Roma a Éfeso (Priscila y Aquila); c) el hecho de que en esta red de conexiones Éfeso parece ocupar un lugar destacado; y finalmente d) estos grupos misioneros itinerantes y en competencia tenían una cierta base o intención de diálogo, como nos muestra Hechos y hasta de intercambio religioso. Nuestra hipótesis en este artículo es que esta movilidad sectaria e intercambio (conflictivo muchas veces) de religiosidades (acrecentando aquí también la religiosidad popular de Asia) son determinantes para el carácter ecléctico y plural del cristianismo asiático.

Los hechos que mencionamos arriba tienen confirmación en otros textos. Según las *Pseudo Clementinas*, más precisamente el *Romance de Clemente*, un apócrifo del segundo siglo, narra el origen de Simón el Mago, a la época interpretado como el más grande de los herejes, es explicado así: él era uno de los 30 discípulos

de Juan Bautista (entre los cuales estaba Helena, su futura compañera). Simón, en la expectativa de quedarse con el liderazgo del grupo, va a Egipto a iniciarse en artes mágicas. Egipto era ya un lugar conocido como tierra madre de la magia. Al regresar de Egipto, Juan Bautista ya había sido ejecutado y Simón asume el liderazgo del grupo, además de tomar a Helena como compañera. No es necesario explicar que las referencias sobre la moral de Helena y la religiosidad de Simón son las peores posibles. Sin embargo, independientemente del carácter legendario de este texto, una vez que Simón encarna en este período elementos casi satánicos, podemos constatar un interesante paralelo entre el texto de Hechos y la narración que describimos ahora: el triángulo Palestina-Egipto-mundo greco-romano (en el cual después Simón el Mago actúa prioritariamente) como recorrido de un movimiento judío minoritario que tiene como origen el grupo de Juan Bautista. Volviendo al movimiento de Juan, tal como describe Hechos, nos podemos preguntar si este grupo no tuvo pretensiones mesiánicas en relación a Juan y si no se proponía misionar de manera similar a las del movimiento cristiano, siendo después por esto absorbido. Él nos ofrece una analogía muy modesta, del modelo de actuación de los primeros cristianismos.

Para completar el panorama del campo religioso en el cual estaba inserto el cristianismo de Asia y de Éfeso, se hace necesario leer el resto del capítulo 19 de Hechos. En él se amplía el cuadro de las fuerzas y grupos en tensión y surgirán interlocutores que impulsarán un juego asimétrico de relaciones.

1.2. Pablo y la comunidad judía de Éfeso

La perícopa siguiente Hch 19,8-20 nos presenta a Pablo en su actividad misionera entre la comunidad judía de Éfeso: Pablo predicó por tres meses en la sinagoga. La búsqueda de la sinagoga como lugar para iniciar la misión en una ciudad de la diáspora era la praxis paulina (cf por ejemplo, Hch 14,1) y suponemos debió ser la de muchos misioneros del cristianismo primitivo. La sinagoga era un buen espacio para iniciar un trabajo de misionero en una ciudad, pues ella era, además de local de culto y de estudio de la Torá, el local de encuentro y articulación de la comunidad judía de la ciudad. En ella, los judíos residentes en la ciudad planeaban sus negocios, conseguían empleos y se presentaban ante la sociedad. La sinagoga también gozaba de derechos garantizados por la legislación romana, entre ellos el derecho de libertad de culto, guardar el sábado, dispensa del servicio militar y de la adoración al emperador en las solemnidades públicas. Era precisamente este espacio de libertad de acción lo que era valorado por los primeros misioneros cristianos. Para ellos se inició un problema serio cuando su identidad se fue volviendo más definida frente a la sinagoga, pues ésto los colocaría en evidencia frente a las autoridades, que no eran muy tolerantes con otras sectas orientales. Pero existe un segundo motivo por el cual los primeros cristianos van a la sinagoga para buscar interlocutores. Debemos eliminar de nuestras mentes la idea que la sinagoga en el mundo mediterráneo era algún tipo de reducto intocable de la cultura judía rodeado de paganismo, como si constituyera una especie de gueto. Si es verdad que eran practicados (tenemos noticias de algunos de ellos en Antioquía, en Siria) y algunas experiencias de posturas antisemitas por poblaciones locales (celosas tal vez del status especial de este culto extranjero), es un hecho también que la sinagoga no estaba exenta de influencias y de procesos sincréticos con las culturas nativas. Ella puede haber funcionado como puente de unión entre cristianos judíos y el mundo gentil. Parece que, en cierto sentido, el lenguaje cultural del helenismo y del judaísmo helenizado de la sinagoga, facilitó estos encuentros. No tenemos muchas noticias sobre la comunidad judía de Éfeso, pero nos permitimos tomar en consideración la sinagoga excavada en Sardes (una ciudad que no llegaba a tener la importancia de Éfeso) como modelo para la diáspora asiática, veremos que se trataba de un grupo que presentaba rasgos de asimilación social y cultural. La sinagoga de Sardes estaba localizada en el centro de la ciudad dividiendo un edificio de mármol con el gimnasio que, como sabemos, es una institución central de la cultura helénica. Otro ejemplo de liberalismo y sincretismo cultural de la sinagoga asiática encontramos en la pequeña Acmonia. Allí una señora llamada Julia Severa, que había construido la sinagoga local, era también sacerdotiza principal del culto imperial. Una vez que los primeros cristianos asiáticos eran convertidos de las sinagogas judías, no sería improbable la hipótesis de que este carácter sincrético y plural del judaísmo asiático haya influenciado en la constitución de las primeras comunidades cristianas. La sinagoga habría tenido una función doble en relación al cristianismo primitivo: servir, por un lado, como primera instancia para relaciones sincréticas con la cultura greco-romana y con las culturas locales, y por otro lado, un espacio que permitió, con ciertos límites, la participación de grupos judíos diversificados. Es en ella que los primeros cristianos van a buscar espacios de actuación misionera y consiguen, muchas veces sin consciencia de ésto, significativos cambios simbólicos.

La narración de 19,8-20 presenta a Pablo misionando en la sinagoga de Éfeso y, después de tres meses de enseñanza, siendo rechazado por ella. Su carácter plural y diversificado se muestra a través del hecho de que fue acogido por la "escuela de Tirano". Como no tenemos más información sobre esta escuela que las disponibles en este texto, podemos solo conjeturar que se trata de un espacio de estudio de la Torá vinculado a la comunidad judaica de Éfeso. Esta propuesta combina más con el contexto de la narrativa que, no se

propone presentar a Pablo en diálogo con la filosofía helenista (otra posibilidad para entender la escuela del Tirano).

Según el verso 10, Pablo evangelizó en Éfeso de esta forma en un periodo de más de dos años (él había misionado por tres meses en la sinagoga), permitiendo así que todos “los habitantes de Asia... tanto judíos como griegos” escuchasen la palabra. En esta descripción sumaria Lucas pretende que con la evangelización de la principal ciudad de Asia toda la provincia estaría por tanto evangelizada. En esta descripción sumaria caben las informaciones sobre la actividad milagrosa de Pablo (v. 11): “al entrar en contacto con sus ropas y objetos de uso personal sus enfermedades eran curadas y los demonios eran expulsados”. Esta última información se conecta con la perícopa siguiente:

En v. 13-20 encontramos a Pablo en conflicto con exorcistas judíos. Dice el texto que “judíos exorcistas ambulantes” trataron de realizar exorcismos invocando el nombre de Jesús. Ellos son presentados en el v. 14 como “hijos de Esceva, sumo sacerdote”. En total eran siete. No hay claridad sobre el origen de estos exorcistas. Un sumo sacerdote en el templo con este nombre no nos es conocido. ¿O ellos eran solamente de linaje sacerdotal? Otra posibilidad coincidente con el carácter sincrético del judaísmo de Asia es que Esceva podría haber sido sumo sacerdote de un culto pagano. La consecuente quema de los libros de magia por la población de Éfeso puede apuntar en esta dirección. Personalmente pienso que la autoatribución de títulos y funciones sacerdotales en los movimientos religiosos marginales en el judaísmo del periodo no era raro.

¿Cómo otros grupos judíos debieron asumir la autodesignación del cristianismo primitivo como “raza elegida, sacerdocio real”? (1 Pe 2,9) Otros grupos religiosos de judíos representados en los manuscritos del Mar Muerto (y éstos no eran exclusivamente esenios) también se atribuían títulos y honores sacerdotales⁹. Creo que éste es el caso de los exorcistas-sacerdotes judíos. Existe también una expectativa apocalíptica de que un sumo sacerdote escatológico y “garantizaría a sus hijos la autoridad para aplastar los espíritus malos”¹⁰. No podemos, en este momento llegar a una conclusión al respecto.

El hecho es que estos siete hijos de un sumo sacerdote (el número posiblemente implica organización religiosa) realizaban una actividad itinerante en Asia, a semejanza del grupo de Apolo. Pero ellos merecen destacarse en relación a aquellos por el hecho de que la victoria de Pablo sobre ellos (pues solo Pablo puede invocar el nombre de Jesús sobre los demonios!) tuvo efecto sobre toda la población de Éfeso, “tanto en judíos como en griegos”.

Este texto sugiere al mismo tiempo un judaísmo diversificado y en un grado avanzado de diálogo con la sociedad asiática. A pesar del colorido legendario del relato (basta ver el alto valor de los libros que habrían sido quemados o la forma estilizada como el demonio responde a los exorcistas judíos en el v. 15) creo que ella podría referirse a la relación de los primeros cristianos en Éfeso como un grupo religioso al margen de la sinagoga.

Hasta aquí encontramos en Éfeso nada menos que cinco grupos o interlocutores judíos: a) el grupo de los doce compañeros de Apolo, discípulos de Juan Bautista; b) la sinagoga que recibió a Pablo en su predicación por tres meses; c) la escuela de Tirano, que probablemente era una escuela ligada a la sinagoga; d) un grupo de siete exorcistas judíos hijos de un sumo sacerdote que trata de apropiarse del nombre de Jesús¹¹; y e) Pablo, Priscila y Aquila, misioneros cristianos itinerantes.

1.3. Los primeros cristianos y la religiosidad popular de Éfeso

Este texto de Hch 19,23-40 tiene connotaciones apologéticas (como lo muestra la falta de sinceridad del culto a Artemisa), en él entramos en contacto con un culto de religiosidad popular de Éfeso en un doble aspecto: su función económico-política y su devoción popular. La narración se refiere a Demetrio y otros orfebres que fabricaban estatuillas de la diosa Artemisa. Ellos comenzaron a alborotar a la población de Éfeso contra Pablo y sus compañeros, pues su actividad misionera estaba poniendo en riesgo el culto de la diosa y la consecuente venta de estatuillas. Pablo, ya había ejercido influencia no solo sobre Éfeso sino sobre toda la región (v. 26), había “persuadido a mucha gente, afirmando que no son dioses los que son hechos por las manos humanas” (v. 26). De la descripción del contenido subversivo de la predicación de Pablo nos llama la atención que no es mencionado ningún contenido específicamente cristiano (como el anuncio del “Reino de Dios”, como en 19, 8, o algunas referencias a Jesús). La predicación contra la adoración de imágenes de divinidades es un tema de la predicación de la diáspora. Podemos, a partir de este dato, conjeturar que en este texto se está proyectando sobre Pablo un conflicto de fondo de la diáspora judaica, y solo en este contexto está también un tema de los primeros cristianos. Esta sospecha es reforzada por el hecho de que quien busca ser interlocutor con la multitud es un tal Alejandro, que siendo reconocido como judío, o sea como un enemigo del culto de imágenes, estimula todavía más el ánimo de las multitudes enfurecidas (v. 34). Los cristianos de Éfeso, en opinión de Lucas, ¿serían los mejores defensores de esta postura religiosa tan radical del judaísmo?

En esta narración las fuerzas en conflicto en el campo religioso asiático se nos presentan:

a) Las comunidades cristianas, representadas por Pablo y sus compañeros Gayo y Aristarco, que provienen de Macedonia (el elemento de itinerancia aparece nuevamente). Curiosamente no hay alguna referencia de Priscila y Aquila, lo que puede indicar cierta independencia de esta tradición en relación a las

perícopas anteriores.

b) El sindicato de orfebres¹² vinculado al culto de Artemisa que hace frente a Pablo, acusándolo por un lado, de perjudicar los negocios y por otro de “destruir la majestad de aquella a quien venera toda la provincia de Asia” (v. 27). Era evidente que para este grupo el aspecto lucrativo es el más relevante. La redacción lucana estratégicamente los pone en evidencia. Existen otras implicaciones económicas implícitas en el texto. Se sabe que en la antigüedad los templos cumplían el papel de bancos: en ellos eran guardadas enormes sumas de dinero y también podían conseguirse préstamos¹³. También tenemos noticias del inicio del siglo II sobre cómo el crecimiento de las comunidades cristianas en Asia perjudicaban la venta de carne para los sacrificios (ver más abajo).

c) Alejandro es de la comunidad de los judíos de Éfeso. Ellos tienen una actuación sorprendente en la narración. Cuando los judíos impelen a Alejandro para hablar a la población tenemos la impresión inicial de que podrían estar queriendo estimular el conflicto, pues Lucas presenta en la sinagoga en varios momentos exponiéndolos a los cristianos a las autoridades. Pero en este pasaje, que testifica un conflicto frecuente en la diáspora, ellos parecen estar queriendo ser mediadores, pretendiendo hasta calmar a la multitud enfurecida. Pablo y sus compañeros, al criticar la religión oficial en la ciudad, estaban poniendo en riesgo el status de una comunidad judía respetada. Por eso parece más viable creer que Alejandro busca calmar a la multitud, pero ésta, al reconocer que él era judío, grita por casi dos horas: “Grande es Artemisa de los Efesios” (v. 34). Este texto es un ejemplo del anti-semitismo del mundo greco-romano.

d) El poder político también se hace presente. Quién apacigua la multitud es el “escribano de la ciudad”. La existencia de este cargo (grammateus) en Éfeso es documentado en inscripciones y monedas¹⁴. Su función era la de cuidar el orden público y, por eso, es natural que aparezca en este relato. Él reafirma la importancia de este culto para Éfeso y alerta sobre el peligro de que esta asamblea irregular sea considerada como “sedición” (v. 40). Él es el representante del poder político nativo, el cual aparece sometido a la autoridad del procónsul. Es frente al poder romano, representado por el procónsul, que la cuestión debe ser tratada. La asamblea reunida solo puede representar un desafío al poder del imperio.

e) El verso 31 dice que los asiarcas “que eran amigos de Pablo” le impidieron ir al teatro a defenderse. Esta referencia a los asiarcas es de historicidad dudosa. Los asiarcas eran, o miembros del consejo de la ciudad, o los responsables de los cultos estatales: el culto de Roma y del emperador. Por el contexto de la narración es más probable que estos asiarcas (Éfeso no tenía más que cuatro) fuesen representantes del culto imperial. De esta forma Lucas estaría indicando que el fraude religioso y la ganancia de los orfebres es el motivo para toda esta confusión, pues Pablo tenía apoyo hasta de los responsables para el culto imperial, los cuales no veían peligro alguno en los misioneros cristianos. La presencia de los asiarcas “amigos” de Pablo muestra la complejidad de los poderes en el campo religioso de Éfeso, pero también oculta parte del conflicto que los cristianos (por lo menos en el tiempo de Lucas) comenzaron a ser evidentes frente a las autoridades como un grupo que no hacía ofrendas al emperador.

f) La población es presentada en el texto como una masa manipulable. Sin que ella sepa, su piedad y devoción a Artemisa de los efesios está manipulada por intereses económicos de los orfebres que lucran con la venta de las estatuillas. En este episodio la ambigüedad de la religión y de su devoción popular está presente nitidamente. Si este texto, en la intención redaccional de Lucas inclusive, intenta desmitificar el culto de esta diosa mostrando que se trataba de manipulación de los orfebres inescrupulosos, también deja ver la piedad popular subyacente a este culto. La propia diosa merece comentarios: si ella es una diosa extranjera, originaria de Grecia, ella recibe también el epíteto de “Gran Diosa”. Artemisa de los efesios es una recreación sincrética de la Magna Mater, diosa de la fertilidad de los anatólios, ella es al mismo tiempo diosa virgen y diosa madre, asociada a Démeter, Perséfore y a Cibeles¹⁵. No podemos dejar de pensar en las variantes latinoamericanas del culto a la virgen, siempre mezclado con elementos de la piedad popular. El culto de la tierra y de la fertilidad es recreado en Artemisa en su versión efesina (existían otras recreaciones de Artemisa en otras ciudades). “Ella era una especie de Diosa Madre original de Asia Menor, reconocida como mucho más antigua que los habitantes griegos (Pausanias 7.2.6-8), que finalmente la identificaban como a su propia Artemisa”¹⁶. La diosa también era venerada en el interior del Asia Menor. Esto puede ser confirmado por las evidencias arqueológicas en más de treinta lugares de culto¹⁷.

El cariño y la devoción popular por Artemisa es tan grande que el escriba de la ciudad consigue calmar a la multitud que estaba gritando por dos horas con las siguientes palabras: “¿Quiénes por ventura, no saben que la ciudad de Éfeso es la guardiana del templo de la gran Artemisa, y de la imagen que cayó de Júpiter?” La pregunta retórica es comprendida por todos los presentes y respondida afirmativamente con el silencio. Nadie podía cuestionar a la diosa y su religión.

2. Las comunidades cristianas de Asia Menor al final del primer siglo

En este breve análisis del Hch 19 buscamos elementos que tratan la situación histórico-religiosa de Pablo y su misión, tal como fue narrada por la segunda generación de cristianos paulinos (Lucas y las fuentes de las

cuales se sirve). Antes de tratar los testimonios de los cristianos pos-paulinos en su propio tiempo, me gustaría anotar algunos eventos que diferencian la década de los 50 y las décadas de los 80 y 90. Estos eventos están más o menos relacionados con las fuerzas en conflicto en el campo religioso asiático y de la diáspora que hemos descrito arriba.

1) La diáspora judía vive un periodo de tensión después de la destrucción de Jerusalén. Los romanos imponen a los judíos un impuesto llamado de *fiscus iudaicus*. Vespasiano determina que los judíos del imperio paguen anualmente dos dragmas al templo de *iupiter capitolinus*. Esta orden significaba la supresión del derecho de enviar dinero para el templo de Jerusalén y alcanzaba no solo a los de origen judío, sino también a los “temerosos de Dios” y demás adeptos a la religión judía¹⁸. Existe un clima anti-semita en el imperio en este periodo.

2) El final de la guerra hace que muchos judíos de Palestina salgan para la diáspora. La itinerancia de judíos y grupos religiosos sectarios judaicos se incrementa en este periodo. Josefo describe la llegada de sicarios en Alejandría después de la destrucción de Jerusalén. Según Josefo, ellos pretendían organizar una manifestación contra Roma en aquella ciudad y tuvieron que suprimir su intento por intervención de las autoridades de la sinagoga¹⁹. También podemos imaginar la fuga de inmigrantes palestinos para Asia Menor en el periodo. Junto con estos itinerantes es posible que ideas revolucionarias y expectativas apocalípticas hayan sido representadas.

3) La identidad de los primeros cristianos se va tornando cada vez más nítida frente a la sinagoga. Suponemos que el trabajo de los misioneros itinerantes en Asia fue bien realizado, al punto de tener testimonios de cristianos no solo en las mayores ciudades griegas de Asia, sino también en las provincias del interior. Esta representatividad de los primeros cristianos hace que se vuelvan más evidentes para las autoridades. También podemos imaginar que las comunidades tradicionales de la diáspora no quisiesen ser confundidas con grupos sectarios sospechosos. Principalmente en el periodo en que debido a la tensión de la guerra judía, ser acusados de sectarios o de rebeldía judía, era sinónimo de sedición e infidelidad contra Roma²⁰.

4) El culto imperial se vuelve un problema para los cristianos a medida que ellos se van distanciando de la sinagoga, pues solamente dentro de la sinagoga estaban exentos de ofrecer sacrificios al emperador. No debemos imaginar que los cristianos estuviesen siendo perseguidos sistemáticamente por los romanos en este periodo. No tenemos indicios para tanto²¹. La carta de Plinio a Trajano en 111-112 d.C. es prueba de un procedimiento de tortura y ejecución de cristianos en Bitinia debido a denuncias anónimas y al hecho de que la demanda de carnes sacrificadas disminuían. Pero Plinio no demuestra tener conocimiento preciso sobre quienes eran los cristianos y mucho menos tener un procedimiento definido sobre como lidiar con ellos²². Él no sirve, por tanto de prueba para la existencia de una persecución sistemática contra los cristianos. Para el periodo que estamos tratando podemos decir solamente que existe un clima tenso y que los cristianos buscan la forma de relacionarse con el imperio, sea a través de la denuncia y ruptura, o sea a través de la adaptación y demostración de lealtad.

Pasemos ahora a tratar las comunidades cristianas de Asia Menor a partir de algunos de sus testimonios literarios.

2.1. La comunidad pos-paulina

Como habíamos mencionado arriba, elegimos las comunidades representadas en las pastorales²³ (1 y 2 de Timoteo y Tito) como representantes de este tipo de cristianismo en Asia, dejando de lado Colosenses y Efesios por los motivos ya expuestos. Tratar las pastorales exige un redoblado cuidado, pues tenemos la tendencia de proyectar en ellas modelos eclesiológicos posteriores (de una iglesia episcopal o sofisticadamente jerárquica), conceptos anacrónicos posteriores (como ortodoxia y herejía) y en ellas fundamentamos y creemos encontrar los orígenes del “catolicismo primitivo” o de la “gran Iglesia”. Estas definiciones y nomenclaturas son artificiales y dificultan la comprensión del cristianismo primitivo²⁴. Lo que tenemos en este momento es una religiosidad representada por varios grupos, con prácticas divergentes y sistemas de creencias más o menos diferentes, pero también en conexión. Ninguno de ellos tiene todavía poder en la sociedad para establecerse como oficial, y tampoco para vencer o hacer frente al judaísmo oficial, si es que todavía existía en este periodo²⁵. Es un hecho que no todos estos cristianos tuvieron la misma orientación en relación a la sociedad. Sus expectativas pueden oscilar entre el deseo de aniquilación de las estructuras sociales existentes y el deseo de alcanzar (por primera vez a través de la religión) respetabilidad y ciudadanía. Las pastorales representan lo más arduo de la teología pos-paulina en lo que se refiere a la exaltación y valoración de la autoridad de Pablo. Él se vuelve el marco de referencia de fe para esta comunidad: él es una especie de fundador de la experiencia religiosa del grupo (ver 1 Tm 1,12-17; 2,1-7 y Tt 1,1-4). Pablo es presentado como el apóstol que garantiza la fe de su comunidad. Por tanto él es el garante del “depósito” (paratheke) de la fe. La reafirmación de la autoridad paulina es una reacción de la comunidad en la situación de crisis en que vivían. Para superarla reactivan la imagen de Pablo y actualizan su vivencia con la tradición paulina. Los autores de la carta se valen de la estrategia literaria para alcanzar este fin: escriben bajo la autoridad de Pablo²⁶. Las referencias constantes a la autoridad de él no significa que encontremos teología

paulina intacta. Al contrario, el autor interviene creativamente remodelando, adaptando y respondiendo a las necesidades de su tiempo. La escatología de los escritos paulinos auténticos, por ejemplo desaparece. La enseñanza de la justicia de Dios otorgada a los seres humanos prescinde de la fe (ella no es mencionada en Tt 3,4-7). La “gracia de Dios” que tenía papel predominante en Pablo adquiere un papel educativo: ella “nos enseña a abandonar la impiedad de las pasiones mundanas, para que vivamos en este mundo con autodomínio, justicia y piedad” (Tt 2,11-13).

La vida regida por el autodomínio y piedad pasa a ser una de las prioridades de vida de los cristianos. Si Pablo organizaba sus comunidades en casas, las pastorales presentan consecuentemente comunidades que desarrollan esta costumbre. La organización de un grupo religioso alrededor de una casa no es una invención de Pablo o de los cristianos pos-paulinos. Parece haber sido la praxis de las comunidades religiosas asiáticas²⁷, siendo, por tanto, un elemento de influencia cultural asiática.

Una práctica correcta implica también una enseñanza correcta. Por eso las atribuciones de enseñanza y liderazgo comunitario pasan a ser asumidas por los cristianos de comportamiento ético irreprochable.

Podemos notar que los criterios más fuertes para elegir a los presbíteros, diáconos y obispos se refieren a la vida familiar, moderación y capacidad de enseñanza (cf 1 Tm 3,1-13). Los carismas y las manifestaciones del Espíritu tan propias en las comunidades paulinas originarias desaparecen por completo. El Espíritu nos proporciona buena ética y buena enseñanza (2 Tm 1,7.14).

La posición de estos cristianos frente a la sociedad era de buscar la comprensión y la tolerancia con un cierto toque de asimilación. Ellos eran leales en lo mínimo, cooperaban con las autoridades y lo demostraban a través de sus oraciones (1 Tm 2,1.2). Es posible, que ellos estuviesen proponiendo a la sociedad una substitución simbólica de la demostración de lealtad al culto imperial (en lo que no podían tomar parte como cristianos) por las oraciones públicas en favor de los gobernantes. Como Policarpo, frente a la insistencia de ofrecerse al emperador, podría estar respondiendo: “nosotros profesamos una doctrina que nos manda dar tributo y honra de vida a los magistrados y autoridades que están por Dios establecidas...” (Martirio de Policarpo 10,2). Pero ofrecer sacrificios al emperador nunca. La propuesta de vida social de las pastorales puede ser resumida en el deseo de llevar: “... una vida calmada y serena, con toda piedad y dignidad”. Esta posición de los cristianos pos-paulinos representados en las pastorales es vista con desconfianza por parte de muchos intérpretes. Para describirla fue creada la expresión “burguesía cristiana”. Creo que de esta forma no los comprendemos adecuadamente. No debemos confundir estos cristianos con nuestras instituciones eclesiásticas. Ellos representaban una minoría frágil en la sociedad y, como tal, se articulaban en busca de sobrevivencia. Un paso importante a ser dado en los estudios bíblicos sería la espiritualidad de estos cristianos. ¿Quién sabe, podríamos leer estas cartas con mayor entusiasmo?

2.2. La comunidad representada por el Apocalipsis de Juan

El Apocalipsis de Juan es testimonio de un tipo de cristianismo especial de Asia Menor. Va contra las tendencias locales, se considera al grupo de las pastorales como lo más representativo de la zona, pero presentan paralelos interesantes con grupos apocalípticos del judaísmo del fin del primer siglo²⁸. En este tiempo motivados por la destrucción de Jerusalén, fueron escritos (o encontraron su redacción final), varios escritos apocalípticos, como el Apocalipsis Siriaco de Baruc o el 4º de Esdras y de especial interés para el Apocalipsis de Juan, el 5º libro de los Oráculos Sibílicos, escrito en Alejandría. Si para algunas comunidades el ardor de la parusia y del juicio inminente ya había pasado, el Apocalipsis lo revive presentando su propio tiempo como el tiempo del juicio y de la venida del Señor.

La perspectiva del tiempo del Apocalipsis difiere, por lo tanto, radicalmente de las pastorales y del cristianismo pos-paulino. Juan interpretaba su tiempo como el inicio de las persecuciones escatológicas contra la comunidad de los justos (en una relectura de Dn 7,24) y, consecuentemente, como viviendo a las puertas de la liberación final. Antes de la liberación, habrá un periodo de prueba y sufrimiento para los fieles, verdaderos dolores de parto descritos en tres ciclos de plagas (capítulo 6 a 18). A través de su escrito él quiere preparar a sus comunidades para esta gran prueba, para que a través del “testimonio” (martyria), fidelidad y perseverancia la comunidad resista a la última prueba satánica promovida por el opositor escatológico (las fieras descritas en el capítulo 13). El tiempo es visto como un periodo para sobrevivir, periodo angustiante que nos separa de la liberación. Aquí no se planea la existencia cristiana en el tiempo.

Por detrás del difícil lenguaje apocalíptico Juan hace una lectura crítica de la sociedad donde vive. Él condena con vehemencia el culto imperial como una práctica idolátrica satánica (2, 13; 9,20; 13,11-18; 14,9-13; 16,2; 19,20; 20,4). Criticar el culto imperial no era muy común en el cristianismo primitivo. No tenemos información de comunidades cristianas que ofrezcan sacrificios al emperador. La forma como Juan lo critica es lo que se destaca²⁹. Él no solo critica esta práctica, sino también hace una relectura de los profetas de la Biblia Hebrea y de los apocalipsis judíos para hacer una crítica radical de la violencia y lucro del imperio. En el capítulo 18, por ejemplo, él describe el lujo de la gran ciudad que lucra con los comerciantes y con los reyes de la tierra, además de responsabilizarla por la “sangre de los profetas, santos y de todos los que fueron muertos sobre la

tierra" (18,24).

Para el Apocalipsis de Juan la caída de Roma es la condición para la felicidad humana y para el establecimiento del Reino de Dios. Después de narrada la destrucción de Roma en el capítulo 18, sigue la aclamación "¡Aleluya! Señor, Dios nuestro, el Todopoderoso ha comenzado a reinar" (Ap 19,6). Esta aclamación leída en el culto de la comunidad (donde debía haber sido leído el libro), debió haber provocado júbilo y éxtasis anticipado.

El Apocalipsis presenta una forma de organización comunitaria diferente al cristianismo pos-paulino. Aquí no hay ninguna tentativa de crear cargos jerárquicos o una estructura organizativa (regida por obispos, presbíteros, etc). Encontramos un círculo de profetas carismáticos (probablemente visionarios) itinerantes. Según el Ap 19,9-10 y 22,9, el grupo de Juan se organizaba como un círculo de profetas itinerantes sin jerarquía establecida. Ellos tampoco tienen que recurrir a una autoridad apostólica para legitimar su escrito. El Apocalipsis al contrario de los demás apocalipsis del periodo, no utiliza el recurso de la pseudoepigrafía, es decir, atribuir el escrito a una gran personalidad del pasado. El autor es Juan, el profeta visionario (ver Ap 1,1.4).

La comunidad del Apocalipsis estaba compuesta por siete iglesias localizadas en Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. No sabemos si estas iglesias eran las únicas o solo las más importantes y representativas. Tampoco sabemos el peso de la autoridad de Juan y de su grupo sobre estas iglesias. Tal vez ellos fueron misioneros periféricos en relación a la dinámica de ellas y les anunciaba el juicio y la necesidad de prepararse, es probable que alertasen sobre el peligro de la apostasía. El tono íntimo y el conocimiento de vida de cada una de ellas expresado en las siete cartas en los capítulos 2 y 3, nos hace suponer que ellos eran de hecho autoridad en cada una de ellas.

2.3. Los cristianos a los que se critica en las pastorales

Los cristianos que ahora describimos pueden ser conocidos solamente a través de la reconstrucción histórica, pues solo disponemos de datos sobre ellos ofrecidos por los que los critican. Estas informaciones las recibimos a través del lenguaje apologético y exaltado, que tenía por objetivo desacreditarlos.

Metodológicamente debemos tener delante de nuestros ojos el asunto por el que eran criticados los grupos divergentes (como la usura e inmoralidad) y hacer las correcciones debidas cuando sea necesario.

Resaltamos el carácter hipotético de esta reconstrucción.

En 2 Tm 3,6-7 son criticados los misioneros (posiblemente itinerantes que "entran con engaño en las casas y consiguen cautivar mujeres llenas de pecado, conducidas por varias pasiones, que aprenden siempre y jamás pueden llegar al conocimiento de la verdad". Tenemos en este pasaje tres temas centrales: inmoralidad, mujeres, el "conocimiento de la verdad" y el contraste entre itinerancia y las "casas". Sería muy cómodo aceptar la posibilidad de que se trataba de cristianos y especialmente cristianas, libertinos y presuntuosos, que se habían desviado del comportamiento y enseñanza de los líderes comunitarios. Otra posibilidad de interpretación es considerar que existe un grupo, compuesto en parte por mujeres, que afirman o desean tener algún tipo de revelación mística que llamaban de "conocimiento de la verdad" y posiblemente tienen una ética sexual más liberal. Un avance sería afirmar que estas mujeres tenían ambición de crecer en liderazgo en la comunidad.

Podemos unir la descripción de este grupo a partir de los datos de 2 Tm 17-18 sobre Himeneo y Fileto que "se desviaron de la verdad aseverando que la resurrección ya se había realizado y están pervirtiendo la fe de algunos". Tenemos informaciones sobre cristianos "entusiastas" en 1 Corintios. Podemos tener aquí una radicalización de este tipo de espiritualidad. Este grupo debió constituirse dentro o al margen de la comunidad destinataria de las pastorales. Existen informaciones sobre otras posturas criticadas en las pastorales. Había en la comunidad un grupo que se ocupaba de "genealogías, discusiones y debates sobre la ley" (Tt 3,9). Son "los que proceden de la circuncisión" (Tt 1,10), "estudian fábulas judías" "mandamientos de hombres" y se preocupan por cuestiones de pureza (Tt 1,14). Los miembros de la comunidad deben evitar "discusiones insensatas, genealogías, contiendas y debates sobre la ley" (Tt 3,9). El grupo en cuestión parece exigir abstinencia sexual y de ciertos alimentos (1 Tm 4,3).

¿Quiénes serían estos cristianos? ¿Sería otro grupo distinto al anterior? ¿O se trataba de los mismos cristianos criticados que describimos arriba? Decir que eran judaizantes no ayuda en nada. ¿Ser apegado a las tradiciones judías es algo negativo? ¿Los primeros cristianos y los cristianos pos-paulinos no lo eran? Podemos decir al menos que se trataba de cristianos apegados a la ley y que hacían de su observancia el motor de su espiritualidad, que interpretaban alegóricamente las Escrituras judías (¿quién no hacía éso en aquel tiempo?), y organizaban sus vidas a partir de los preceptos de pureza, además de tener un ideal de castidad.

No es posible identificar estos cristianos con cualquier grupo conocido por nosotros. Ellos eran probablemente un grupo sincrético que interpretaban míticamente la Escritura y tenía una postura dualista en relación al cuerpo. ¿Este grupo puede distinguirse de los descritos anteriormente? Es difícil decir. Si consideramos que la acusación de que las mujeres eran "llevadas por deseos" como una forma típica de difamación en contiendas religiosas podemos unir este grupo al segundo, el cual era acusado de prohibir el matrimonio. Igualmente no

considero la acusación de que ellos sean atracadores (1 Tm 6,3-10) pero un asunto de combate a los herejes, como en Judas 16 y 2 P 2,14 (donde lujuria y avaricia aparecen juntas). En 1 Tm 4,7, en el contexto de la crítica al grupo apegado a la interpretación de la ley, el autor se refiere a “fábulas profanas y a cuentos de viejas”. ¿No serían tan “viejas” las propagadoras de la enseñanza tan peligrosa para la comunidad? ¿Sería por causa de este liderazgo femenino alternativo que las pastorales prohíben a las mujeres enseñar en la comunidad? (1 Tm 2,11-12). ¿Era frente a este grupo de liderazgo alternativo, que las pastorales estaban organizando su estructura, enseñanza y poder? Estos cristianos marginales no están solos en Asia Menor.

2.4. Los cristianos criticados en el Apocalipsis de Juan

En el caso del Apocalipsis de Juan encontramos un conflicto de grupos en la marginalidad. Si el profeta Juan y sus colegas itinerantes viven al margen del cristianismo pos-paulino en Asia Menor, existen otros grupos en proceso de conflicto con éstos. Encontramos uno de ellos en la carta a la iglesia de Tiatira, Ap 2,18-27. Allí Juan polemiza con Jezabel. La comunidad es reprendida: “Tengo, sin embargo, contra ti el que toleras que esa mujer, Jezabel que a sí misma se declara profetiza, anda seduciendo a mis siervos e incita a practicar la prostitución y a comer cosas sacrificadas a los ídolos” (v. 20). Más adelante dice: “Digo, a ustedes a los demás de Tiatira y a tantos cuantos no tienen esta doctrina y que no la conocen, como ellos dicen, las profundidades de Satanás...” (24). En este texto tal vez el cuadro se delinea con más nitidez que en las pastorales: Jezabel, una profetiza líder, tenía conflicto con el grupo de los profetas de Juan. La acusación de que ella incita a los cristianos a la prostitución no puede ser tomada literalmente. No tenemos información sobre grupos cristianos que practicasen algún tipo de prostitución cultural, por lo menos en el periodo del Nuevo Testamento. Lo más probable es que Jezabel (cuyo nombre no puede haber sido este de verdad, el nombre es difamatorio) no adoptase la ética sexual rigurosa de Juan y tolera que los “fuertes” coman carne sacrificada a los dioses. Estos temas nos recuerdan a Pablo que fue liberal en estos asuntos. La referencia a las “profundidades de Satanás”, que ellos decían conocer, probablemente era la inversión de una afirmación del grupo que decía conocer “las profundidades de Dios”. Ellos reivindicaban para sí un conocimiento místico de Dios.

Otros grupos son mencionados en el Apocalipsis: los nicolaítas y los seguidores de un tal Balaam (con elementos semejantes al grupo de Jezabel). El Apocalipsis con su espíritu polémico reproduce un amplio campo religioso como el de Hch 19: la mención a una “sinagoga de Satanás”, que es un misterio para la investigación, y el “trono de Satanás” en Pérgamo, probablemente es una referencia al templo de Augusto y de Roma en aquella ciudad.

2.5. La comunidad joánica de Asia Menor

La relación de las epístolas joánicas (1, 2 y 3) con el evangelio de Juan es evidente. Se llegó hasta a pensar que fueron escritas por el mismo autor. Pero desde que el evangelio de Juan ha sido interpretado como producto del cristianismo sirio-palestino, su relación con las otras cartas se va haciendo más oscura, una vez que las cartas son identificadas como fruto del cristianismo de Asia Menor³⁰. Si la afirmación que hacemos arriba fuese correcta, de que había grupos religiosos no judíos y cristianos del primer siglo en itinerancia entre los grandes centros de la diáspora, la constatación de que los cristianos joánicos se encuentran tanto en Siria como en Asia Menor parece más probable.

No pretendemos entrar en el debate teológico entablado en 1 de Juan, pues él no nos deja ver de forma directa la relación de estos cristianos con la sociedad (ellos debaten la venida o no de Jesús en su carne y la posibilidad de que los cristianos no tengan pecado). Por eso, pasamos a una breve consideración sobre 3 Jn, carta escrita por el “presbítero” (anciano) a Gayo, un líder de la comunidad. A los “presbíteros” ya los mencionamos cuando tratamos las cartas pastorales, ellos serían un cargo emergente en las comunidades pos-paulinas. Pero en 3 Jn ellos tienen solamente el nombre en común con aquellos mencionados anteriormente. Aquí el presbítero no tiene un liderazgo incuestionable en la comunidad, por el contrario, el poder parece estar en un cierto Diótrefes que no da acogida a los predicadores itinerantes y, entre ellos, al presbítero. Diótrefes no solamente les niega acogida en la comunidad (esta acogida puede ser hospedaje o licencia para predicar) sino también los calumnia “profiriendo contra nosotros palabras malditas”: “él no acoge a los hermanos y más todavía, impide su acogida y a los que quieren recibirlos, los expulsa de la iglesia” (ek tes ekklesias ekbálei). Esta expresión parece haber impresionado a los investigadores de forma que a Diótrefes sobre quien conocemos muy poco se llegó a decir: “él es el primer obispo monárquico a quien conocemos por su nombre” (Harnack)³¹. No sabemos cuál es la dimensión de la autoridad de un obispo en una comunidad cristiana en este periodo al punto de considerarlo un obispo “monárquico”. Podemos solamente constatar que había un conflicto básico entre formas de organización comunitaria que ya veníamos detectando en el Apocalipsis y en las pastorales: el conflicto entre itinerantes y cristianos organizados en casas que se oponen a la visita de éstos. El ingrediente polémico y difamatorio era el instrumento usado para la defensa de su propia opción frente a los competidores. Ser o no hereje, es una

cuestión definida entre otras. Por ejemplo, Diótrefes usaba como estrategia de defensa, frente al presbítero y su grupo de predicadores itinerantes, el confundirlos con los radicales que en estas mismas cartas se intenta reprender³².

3. Perspectivas para el siglo II

Me gustaría mencionar en pocas líneas las tendencias para el siglo II resultantes del desarrollo y conflictos que esbozamos arriba.

3.1. Las comunidades de Éfeso en el tiempo de Ignacio de Antioquía

Visitaremos ahora la comunidad de Éfeso, cerca de 20 años después del periodo de redacción de las pastorales a través de una carta de Ignacio, obispo de Antioquía que la escribió cuando estaba en Esmirna, de camino a Roma donde sería ejecutado entre el 110-117 d.C.³³ La carta de Ignacio a los Efesios nos presenta un cuadro de esta iglesia que parece haber llevado a cabo el desarrollo apuntado en las pastorales: ahora la iglesia es de hecho regida por un obispo³⁴ (las pastorales hablan de obispos), un colegio de presbíteros y diáconos. Sin embargo, debemos distanciarnos de la presentación apologética de Ignacio y preguntar si su escrito revela la realidad de Éfeso (y de las demás iglesias para donde escribe) o si está haciendo propaganda para la implementación total de un único modelo que coexistía entre otros. La comunidad parece estar además debatiéndose con opositores, los propagadores de “mala doctrina” que eran profetas itinerantes (9,1, a kake didaskalia también en 16,2). La relación con el imperio es crítica, Ignacio está siendo conducido a Roma donde será ejecutado, pero la resistencia de la comunidad se expresa en sacralizar esta ejecución como un martirio, como un sacrificio a Dios. Aquí Ignacio desarrolla una tendencia del Apocalipsis, pero sin dar seguimiento a una vehemente crítica del poder político que si lo encontramos en el Apocalipsis.

3.2. El montanismo y la cultura popular de Frigia

El grupo que vamos a considerar y seguir no es de Éfeso, sino de Frigia, del interior de Asia Menor. El será abordado brevemente por el paradigma que ofrece para las relaciones entre una comunidad cristiana y la religiosidad popular de su región. El Montanismo surgió como un movimiento carismático y profético que promueve una especial renovación del cristianismo de fin del siglo segundo³⁵. Montano y las profetisas Maximilia y Priscila anunciaban oráculos sobre el final de los tiempos y sobre la llegada de la nueva Jerusalén sobre Pepuza, ciudad de Frigia. El Montanismo impulsa los carismas y los cargos eclesiásticos. Sus revelaciones eran recibidas a través de éxtasis y glosolalias. Montano era respetado como encarnación del espíritu joánico (ellos llegaron a decir: “yo soy el Padre, yo soy el Hijo y el Espíritu”).

La ética de los Montanistas era rigorista: no eran amigos del sexo ni del matrimonio, hacían ayunos rígidos y se separaban de la sociedad. Entre ellas las mujeres disputaban el poder y ejercían liderazgo. Había entre ellas obispas y presbíteras (Epifanius, Panarion, 49,2). La doctrina de los Montanistas era fundamentada en reconstrucciones y recreaciones del evangelio y del Apocalipsis de Juan. De este último extraen sus elementos milenaristas.

A pesar del desarrollo de prácticas (glosolalia, éxtasis, etc) y tradiciones del cristianismo primitivo (Paráclito, Nueva Jerusalén, milenio, etc) ellos eran considerados heréticos y fueron combatidos ferozmente por el grupo cristiano detentador del poder. Fueron calumniados entre otras acusaciones como caníbales (en la eucaristía).

Además de nutrirse de la espiritualidad neotestamentaria, el Montanismo es fruto de procesos sincréticos muy ricos con la cultura Frigia. Según investigaciones muchas características del Montanismo provienen de Frigia como: el predominio de elementos matriarcales y femeninos (¿la gran Madre de vuelta otra vez?), el culto compuesto por lamentos y éxtasis, el bautismo de muertos, el dualismo en relación al cuerpo y a la creencia de que el sexo vuelve impuro a la persona. Merece destacarse la expectativa de que la Nueva Jerusalén vendría sobre Pepuza.

4. Sumario

En este estudio procuré mostrar a través de textos, de las comunidades testimoniadas en el cristianismo primitivo de Asia Menor, cómo las relaciones dentro del campo religioso se dan de forma dinámica y compleja. Que ello sirva de alerta contra tendencias demasiado estancadas e ingenuas de análisis de las fuerzas religiosas en conflicto e intercambio a partir de criterios anacrónicos como ortodoxia y herejía, o a partir de visiones muy rígidas entre las culturas y sus respectivas etnias como si ellas no se comunicasen (lo vimos con frecuencia en el caso de la cultura judía en relación con las culturas gentiles). Nos pareció mejor hacer una

presentación a partir de temas de interés prioritario para ellas (y, por qué no, para nosotros también), como: la organización comunitaria, el modelo de acción en el campo religioso (itinerancia o formación de asociaciones de casas), la participación femenina, la relación y expectativa frente a la sociedad y el poder político, la relación con los grupos religiosos de origen (la diáspora) y populares-nativos (el culto a la gran Madre en Artemisa), además de la relación con la religión oficial (el culto imperial). La comprensión del periodo, de los grupos abordados y el carácter de reconstrucción de las informaciones que sustentan este análisis comparativo son determinantes para que consideremos este estudio como un ensayo. Es una propuesta de cómo puede ser leída la historia del cristianismo primitivo en esta región y en este periodo. La investigación atenta de los elementos simbólicos y de las experiencias religiosas, de la religión popular y de los grupos frágiles y poco documentados caso a caso, es sin duda una tarea de peso para los estudios bíblicos latinoamericanos.

Paulo Augusto de Souza Nogueira

Rua do Sacramento, 230

São Bernardo do Campo - SP

09735-460

Brasil

Es necesario diferenciar la provincia romana de Asia, de la costa oeste del mar Egeo, de Asia Menor conformado por esta y por las provincias de Capadocia, Cilicia, Galacia, Licia, Panfilia y Bitinia-Ponto.

No trabajaremos el origen del cristianismo y la misión paulina de Galacia, por ejemplo. Ver una buena perspectiva de la historia del cristianismo en Asia Menor en: Oster Jr, R.E. Art. "Christianity in Asia Minor", en: Anchor Bible Dictionary, Doubleday, New York, 1992, v.1, p.938-954.

La palabra "en Éfeso" falta en la primera parte de la Carta a los Efesios, segun los mejores manuscritos. La carta en verdad parece haber sido escrita para ser leída en varias comunidades, pues no se refiere a la situación de una en particular.

En este caso nos estamos refiriendo a la comunidad de Frigia, región del interior de Asia Menor, y no a la provincia de Asia.

Hulmut Köester, por ejemplo, considera las informaciones sobre la misión en Éfeso poco confiables; él cree que solamente la duración de dos años y tres meses de 19,8.10 en el local de predicación de Pablo, la "escuela de Tirano" (19,9) es verídica, lo demás es legendario (como la narración del 19,13-20) o es tradición ubicada fuera del contexto (como 19,1-7, que debería haber ocurrido en Siria y no en Asia); ver *Einfuehrung in das Neue Testament*. Walter de Gruyter, Berlín, New York, 1980, p. 549 (También en español, § 9,3a).

Sobre la movilidad religiosa en el imperio romano ver Stambaugh, J.E. / Balch, D.L. *El Nuevo Testamento en su ambiente social. Paulus, São Paulo 1996 p. 31-37.*

Kraabel, A. Th *The Diaspora Synagoge: archeological and Epigraphic Evidence since Sukenik*, p. 477-510 (Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt, II/19,1); ver también Stambaugh, J.E./ Balch, D.L. *O Novo Testamento em seu ambiente social. Paulus, São Paulo, 1996, p. 40.*

Kittel, G "Das kleinasiatische Judentum in der hellenistisch roemischen Zeit", in: *Theologische Literaturzeitung* 69 (1944), p. 10-20.

[9](#) Ver por ejemplo: Cánticos de Sacrificio Sabático (4Q400), Frag. 1, col I, 1-10; Regla de la Comunidad (1QS), col. IX, 3-6; Documento de Damasco (CD-A), col. IV, 2-4. Estos textos están disponibles en García Martínez, F. *Textos de Qumran*, edición fiel y completa de los Manuscritos del Mar Muerto (traducido al español por Valmor da Silva), Voces, Petrópolis, 1995, 582p.

[10](#) Testimonio de Levi, 18,12 en: Charlesworth, J.H. (ed.) *The Old Testament Psedepigrapha*, v. 1 (Apocalyptic Literature and Testaments). Darton, Longman & Todd, London, p. 795, más sobre sacerdotes exorcistas en

Weiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte*, Kapitel 13-28 (OeTK 5/2). Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, p. 529-530.

[11](#) Una estrategia mágica era conocer a muchas divinidades, ver por ejemplo en el Gran Papiro mágico de París en Leipold, J./Grundmann, W. *El mundo del Nuevo Testamento*, v.2, Cristiandad, Madrid, 1975, p.76 Estos exorcistas judíos no cuestionan la autoridad de Jesús; en una postura sincrética buscan apropiarse de él. El relato por tanto no permite que el nombre traído por Pablo, que está siendo presentado como el fundador del cristianismo en Asia, sea usado por sus rivales.

[12](#) Sobre sindicatos y asociaciones comerciales en Asia Menor ver Wwiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte*, Kapitel 13-28 (OetK 5/2), Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, P 544.

[13](#) Stambaugh, J.E./Balch, D.L. *O Novo Testamento em seu ambiente social. Paulus*, São Paulo, 1996, p. 138.

[14](#) Weiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte*, Kapitel 13-28 (OeTK 5/2), Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, p. 544.

[15](#) Ver Eliade, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I: De la prehistoria a los misterios de Eleusis*.Cristiandad, Madrir, 1978, p.295-296.

[16](#) Stambaugh, J.E./Balch, D.L. *O Novo Testamento*, p. 137.

[17](#) Weiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte*, kapitel 13-28 (OeTK 5/2), Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, p. 550.

[18](#) Ver Flavio Josefo, *Guerras judaicas* VII, 218 y también Smallwood, E.M. *The Jews under Roman Rule. Fron Pompey to Diocletian*. Leiden, 1976, p. 371-372.

[19](#) Flavio Josefo, *Guerras judaicas*, VII, 407ss.

[20](#) Según un estudio de W. Stegemann (*Sinagoge und Obrigkeit*, Heidelberg, 1991) este puede haber sido uno de los temas de Hechos de los Apóstoles. Él describe a los cristianos siendo denunciados por los judíos de la diáspora delante de las autoridades, pues ellas no querían ser confundidas con grupos sectarios que pusieran en riesgo su status jurídico. Este conflicto entre cristianos y sinagoga reflejaría, por lo tanto el contexto histórico del periodo de Lucas que el periodo por él narrado.

[21](#) Sobre los perseguidores romanos a los primeros cristianos ver Pixley, J. “Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos con el imperio”, en: *Ribla* 7 (1990), p. 89-102.

[22](#) Ver la carta de Plinio a Trajano en Comby, J./Lemomon, P. *Roma frente a Jerusalén: visión de autores griegos y latinos*. Paulinas, São Paulo, 1987, p. 46-48.

[23](#) Sobre las pastorales y las demás comunidades cristianas de Asia Menor ver Figueroa, Ana Claudia.comunidades y hereisa en Asia Menor-Un estudio sobre las variaciones teológicas de algunos escritos neotestamentarios de fines del siglo I. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993, 185p.

[24](#) Dejo a voluntad para citar como ejemplo de esta postura mi artículo: “Multiplicidad teológica en la formación de catolicismo primitivo en Asia Menor”, en: *Estudos de Religão* 8 (1992), 35-46. Este artículo es una revisión de posturas defendidas anteriormente.

[25](#) Ver la introducción del libro de Overmann, *O evangelio de Mateus o judaísmo formativo*. Loyol, São Paulo, 1997.

[26](#) En 1 Tm y Tt encontramos una doble seudonimia. Una ficción de carta que Pablo escribe a Timoteo, es decir, tanto el autor de la carta como al destinatario son ficticios (dos seudónimos). La comunidad aparece

como destinataria solo en segundo plano. En 2 Tm la comunidad no aparece como destinataria, allí tenemos el género literario testamento. Sobre el género y función de las pastorales: Wolter, M. *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen, 1988.

[27](#) Oster Jr, R.E. Art. "Christianity in Asia Minor", in: *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, v. 1, p.941.

[28](#) Aunque no puede ser demostrada la dependencia literaria, el Apocalipsis de Juan respira el mismo odio a Roma de los Oráculos Sibilinos, Libro V, compuesto en Egipto (nuevamente aparece la relación Éfeso-Alejandro), principalmente en la tradición de la caída de Babilonia/Roma, una descripción de oposición escatológica como "Nerus ridivivurs", y la expectativa de inversión escatológica entre Roma y el mundo oriental. Ver más al respecto en Nogueira, Pablo A. de S. "*La realización de la justicia de Dios en la historia: Algunas consideraciones sobre la tradición de la inversión escatológica en Apocalipsis 18*", en: *Ribla* 11 (1992), p. 113-121.

[29](#) Ver más sobre la crítica al culto imperial en el capítulo 13 del Apocalipsis en Nogueira, P.A. de S. "*Cativeiro y compromisso no Apocalipse*", in *Estudos Bíblicos* 43 (1994), p. 69-76.

[30](#) Ver por ejemplo Wengst, K. *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes* (ÖThk 1/6). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1978. Él ubica 1 Jn en Asia Menor y data entre el 100-110 d.C. (p.30), 2 y 3 Jn son igualmente provenientes de Asia Menor y fueron redactadas entre 110 y 115 d.C. (p. 235).

[31](#) En: Wengst, K. p.233.

[32](#) Wengst, K. p.234.

[33](#) Ver más sobre Ignacio de Antioquía y sus cartas en *Einfuehrung in das Neue Testament*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1980, p.717-726 (también en español, § 12, 2, d).

[34](#) La iglesia de Éfeso es dirigida por el obispo Onésimo (1,3) e Ignacio exhorta a la comunidad a someterse a él, así como el colegio de presbíteros está en armonía con él "como las cuerdas de la lira" (4,1). El obispo en silencio es motivo de temor y reverencia (6,1, ¿modelo de *pater familias*?). No obedecer al obispo equivale a no obedecer a Dios, según Ignacio: "tenemos que ver al obispo como al mismo Señor".

[35](#) Sobre el Montanismo ver: Scheepelern, W. *Der Montanismus und die phrygische Kulte - Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 1929; Strobel, A. *Das heilige Land der Montanismus - Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin/New York, 1980; Aland, K. *Kirchengeschichtliche Entwuerfe*, Gütersloh, p.105-147; y una colección de fuentes en Bonwetsch, N. *Texte zur Geschichte des Montanismus*, Bonn, 1914.