



ARQUIDIÓCESIS DE BOGOTÁ



Peregrinos y profetas de esperanza

Asamblea Eclesial Arquidiocesana



Aportaciones del Padre
Santiago Guijarro

Peregrinos y profetas
de esperanza





Peregrinos y profetas de esperanza





Peregrinos y profetas de esperanza

Asamblea Eclesial Arquidiocesana

2024

Vicaría de Evangelización

Contenido: Santiago Guijarro Oporto, Pbro.

Diseño: Angélica María Sánchez Lizarazo



Santiago Gujarrro Oporto, Pbro.

Catedrático de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Durante su carrera, ha ocupado cargos significativos que destacan su liderazgo y contribuciones al ámbito de los estudios bíblicos. Entre 1982 y 1997, fue director de La Casa de la Biblia, período en el que supervisó la elaboración de una nueva traducción de la Biblia que se publicó en 1992. Ha sido director de la Asociación Bíblica Española, y miembro de la Real Academia de Doctores de España. Forma parte de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos.

Entre sus obras se destacan: *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (1998), *Jesús y sus primeros discípulos* (2007), *Los cuatro Evangelios* (2010; 4.ª ed., 2021), *Servidores de Dios y esclavos vuestros* (2011; 2.ª ed., 2023), *Los evangelios: memoria, biografía, Escritura* (2012), *La primera evangelización* (2013; 2.ª ed., 2016), *Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q* (2014), *El camino del discípulo* (2015), *El cristianismo como forma de vida* (2018), *Metodología exegética del Nuevo Testamento* (2021), *The Gospel of Mark in Context* (2022) y *La memoria viva de Jesús* (2023).

Peregrinos y profetas
de esperanza





La ayuda social en la misión evangelizadora de las primeras comunidades cristianas

Motivación

Queremos confrontar nuestras experiencias de trabajo en diversos ámbitos sociales con la vivencia de los primeros cristianos. Nos interesa, sobre todo, descubrir cómo este trabajo en las ‘brechas’ de la vida social puede contribuir a la tarea de anunciar el evangelio a la que nos sentimos llamados como cristianos.

Para situarnos, partimos de un testimonio que muestra cómo en el siglo IV los cristianos habían creado ya una tupida red de ayuda social. En una carta fechada en el año 362, que dirige a Arsacio, Sumo Sacerdote de Galacia, el emperador Juliano, se pregunta:

«¿Por qué no reconocemos que el ateísmo el cristianismo prospera debido a su ayuda a los extranjeros, su cuidado de las tumbas de los difuntos y la pretendida santidad de sus vidas?»

En la misma carta, después de ordenar una provisión de alimentos destinados a los pobres, se lamenta diciendo:



«Porque es una vergüenza que, mientras ningún judío tiene que pedir, y los impíos Galileos (es decir, los cristianos) alimentan no solo a sus pobres sino también a los nuestros, nuestra gente carezca de nuestra ayuda.»

Las raíces de esta práctica cristiana que encontramos en los primeros siglos de la Iglesia, y que ha caracterizado al cristianismo a lo largo de su historia, se encuentran en la actuación de Jesús, que se acercó a los enfermos y desvalidos, y en sus enseñanzas sobre la predilección de Dios por los pobres y sobre la primacía del amor al prójimo. Las primeras comunidades cristianas no solo recordaron el ejemplo de Jesús, sino que también pusieron en práctica sus enseñanzas.

Es en el marco de esta praxis vivida por los primeros cristianos donde se debe situar la pregunta a la que queremos responder. Dicha pregunta presupone que el ejercicio de la caridad y la evangelización estaban relacionadas, tal como reconocía abiertamente el emperador Juliano cuando afirmaba que la ayuda a los extranjeros y la atención a los pobres eran la causa del progreso del cristianismo.

En las páginas que siguen trataremos de mostrar cómo la acción caritativa de los primeros cristianos facilitó el acercamiento de muchos al evangelio y su posterior conversión. Antes de hacerlo, sin embargo, debemos identificar los rostros de la pobreza en el mundo antiguo y las formas de ayuda social que se daban en aquella sociedad.

La pobreza y la ayuda social en el mundo antiguo

Los pobres eran una realidad muy presente en el mundo antiguo, como el mismo Jesús recordó a sus discípulos cuando criticaban a la mujer que había comprado un perfume muy

caro para ungirle: «a los pobres los tenéis siempre entre vosotros» (Mc 14, 7). Pero, ¿qué significaba ser pobre entonces?

Para entender la situación de este amplio grupo de personas en el mundo antiguo es necesario tener presente que la sociedad en que vivieron los primeros cristianos, el imperio romano, era una sociedad agraria en la que prácticamente no existía la clase media. En la cúspide de la pirámide de población había unos pocos que podían vivir sin trabajar, mientras que en su amplísima base se encontraban los pobres.

En aquella sociedad había tres grandes grupos: uno muy pequeño en número, que sin embargo controlaba la mayoría de los recursos (los ricos); otro integrado por la inmensa mayoría, que producía dichos recursos, aunque vivía en los límites de la subsistencia (los pobres); y otro formado por los prescindibles (los indigentes). La distancia entre el primer grupo y los otros dos era mucho mayor que la existente entre estos dos últimos.

Pero, ¿quiénes formaban parte de estos dos grupos? Al grupo de los ‘pobres’ pertenecía, por ejemplo, la enorme masa de campesinos que trabajaban duramente la tierra esperando que una plaga o una sequía no malograra la cosecha con la que después, antes de alimentar a su familia, tenían que pagar los impuestos o las rentas de unas tierras que no eran suyas en muchos casos. Empobrecidos y envilecidos por un trabajo que los tenía pegados a la tierra, su suerte era, sin embargo, mucho mejor que la de los ‘indigentes’, que carecían de todo.

Estos indigentes tenían muchos rostros en el mundo antiguo: el de los mendigos mal alimentados y enfermos, el de las mujeres explotadas en los burdeles, el de los esclavos rurales que trabajaban los campos de los terratenientes o el de los



que eran explotados sin piedad en las minas. Su número no disminuía, a pesar de que morían pronto, pues aquellos que se encontraban en los límites de subsistencia pronto pasaban a engrosar el número de los más pobres empujados por las deudas o por las hambrunas que provocaban regularmente las malas cosechas.

Ante este panorama desolador, cabe preguntarse si existían en el mundo antiguo formas de ayuda social que contribuyeran a paliar la situación de los más desfavorecidos. Para responder con precisión a esta pregunta hay que distinguir entre el ambiente más general del imperio romano y las prácticas propias del judaísmo, tanto en Palestina como en la diáspora. Los estudios sobre la ayuda social en el mundo antiguo subrayan que este tipo de acciones estaban gobernadas por la ley de la reciprocidad. Esto significa que todo don –fuera este un beneficio, un favor o un bien material– debía ser correspondido o devuelto. Por esta razón, la solidaridad se ejercía, sobre todo, entre quienes podían devolver adecuadamente los favores y beneficios recibidos, es decir entre las familias de los ricos.

La relación entre ricos y pobres estaba gobernada por la misma ley de la reciprocidad, pero en ella el intercambio de bienes era desigual, pues los ricos ofrecían a los pobres apoyo material a cambio de honor y reconocimiento. Esta relación recibe el nombre de patronazgo, y por ella se regían también las obras de beneficencia que realizaban los ricos. Los gobernantes y benefactores hacían sus donativos y construcciones buscando siempre recibir a cambio el honor y el reconocimiento que los ciudadanos y las asociaciones les tributaban. Una expresión recurrente de esta generosidad interesada era la asignación de fondos para comprar grano y otros alimentos que se distribuían en tiempos de carestía.

Pero ni siquiera en este caso se puede hablar de caridad, pues la distribución de grano, lo mismo que la construcción de instalaciones públicas y otro tipo de ayudas a los pobres, solo buscaban el reconocimiento público.

Ahora bien, si los pobres eran la gran mayoría y la ayuda que recibían era tan limitada, ¿Cómo es posible que la sociedad romana mantuviera un cierto equilibrio social y demográfico? ¿Acaso no existieron otras formas de ayuda y solidaridad que amortiguaran el tremendo impacto de la pobreza en aquel contexto? Es posible que las asociaciones, tan comunes en el mundo romano, hayan desempeñado en parte esta función. Estos grupos, en efecto, no solo desempeñaban funciones religiosas, sino que también promovieron una cierta solidaridad entre sus miembros, que se expresaba en las comidas en común y en otros gestos de ayuda recíproca.

Otra forma de ayuda social menos visible era el mutuo apoyo que se prestaban entre sí los campesinos. Su forma de vida y sus prácticas sociales apenas han dejado huella en las obras de los escritores de la élite, que son las que han llegado hasta nosotros, pero sabemos que las sociedades campesinas comparten una moral que se basa en dos principios: la solidaridad y la convicción de que todo el mundo tiene derecho a la subsistencia. La práctica de estos dos principios favorece la cohesión de las comunidades campesinas. No es impensable que esta forma de solidaridad campesina practicada sobre todo en las zonas rurales haya sido también ejercida por los más pobres en la ciudad, sobre todo teniendo en cuenta que un buen número de sus habitantes procedía del campo.

Estas formas de solidaridad y de apoyo a los pobres y desvalidos eran mucho más explícitas en los ambientes judíos.



En los escritos sagrados del judaísmo se inculcaba el «amor al prójimo» (Lv 19, 18). Este amor, que se circunscribía a los límites de los «hijos de Israel» y a quienes con ellos habitaban la tierra santa, se traducía en regulaciones que buscaban proteger al huérfano y a la viuda, así como al extranjero y a quienes habían caído en la pobreza. El fundamento de estas regulaciones era el hecho de que Dios había creado al hombre a su imagen y se había elegido un pueblo con el que había pactado una alianza. La caridad aparece en esta alianza en forma de leyes que los israelitas se comprometían a observar (Ex 22, 22-26; 23, 6-9).

Además de las prescripciones relativas al cultivo de la tierra (diezmo para los pobres, leyes sobre la rebusca, etc), se recomendaba ardientemente la limosna, sobre todo en las festividades religiosas. Había también una cierta preocupación colectiva, que se traducía en el apoyo que se prestaba a los necesitados y a los transeúntes en las sinagogas y en las comunidades locales, las cuales atendían primariamente a sus propios pobres.

El cristianismo irrumpió en esta sociedad en la que los pobres eran la mayoría y en que la ayuda social era muy limitada. Los primeros grupos de discípulos de Jesús, sin embargo, hicieron de este tipo de prácticas un signo distintivo de su forma de vida. Son estas prácticas las que ahora trataremos de explorar con más detalle, tratando de averiguar cuál fue el papel que desempeñaron en la misión evangelizadora de la primera hora.

El ejercicio de la caridad en las primeras comunidades

La atención efectiva a los pobres y necesitados llegó a ser, en efecto, un rasgo distintivo del cristianismo, como reconocía el emperador Juliano a mediados del siglo IV. En los siglos

precedentes tenemos también numerosos testimonios que nos conducen hasta el origen y la fuente de este tipo de prácticas, que se encuentra en Jesús.

En el siglo III, Dionisio, Obispo de Alejandría, testimonia en una de sus cartas pascuales cómo muchos cristianos, despreciando el peligro que ello entrañaba, cuidaron de los enfermos afectados por la peste que asoló el imperio:

«La mayoría de nuestros hermanos, por exceso de su amor y de su afecto fraterno, olvidándose de sí mismos y unidos unos con otros, visitaban sin precaución a los enfermos, les servían con abundancia, los cuidaban en Cristo y hasta morían contentísimos con ellos contagiados por el mal de los otros, atrayendo sobre sí la enfermedad del prójimo y asumiendo voluntariamente sus dolores... En cambio, entre los paganos fue al contrario: incluso apartaban a los que empezaban a enfermar y rehuían hasta a los más queridos, y arrojaban a moribundos a las calles y cadáveres insepultos a la basura, intentando evitar el contagio y compañía de la muerte.» (Hist. Ecl. VII, 22, 7. 10)

A finales del siglo II, Tertuliano nos ofrece un nuevo testimonio de la importancia que los cristianos daban a las obras de caridad:

«Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica contribución mensual o cuando lo estime oportuno. Nadie es obligado a pagar, sino que lo hace espontáneamente. Son como depósitos de piedad. No se hace el dispendio para comilonas, bebidas o francachelas, sino para dar de comer y sepultar a los necesitados, para socorrer a los niños y niñas desprovistos de bienes y de padres, lo mismo que a los sirvientes ancianos ya jubilados y también a los naufragos; y si algunos son



condenados a las minas a las islas o a las cárceles, a causa del grupo de Dios, se hacen acreedores del socorro de su confesión. Pero justamente esta operación de supremo amor se vuelve injuria contra nosotros por parte de algunos. ‘Mira –dicen– cómo se aman unos a otros’, mientras ellos se odian mutuamente; ‘y cómo están dispuestos a morir el uno por el otro, mientras ellos están más preparados a matarse entre sí.’» (Apol. 39, 5-7)

Unos años antes, a mediados del siglo II d. C., el testimonio de Justino de Neápolis sitúa una colecta similar en el contexto de la celebración eucarística. En efecto, después de haber participado en los alimentos consagrados:

«Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre con ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso; en una palabra, él se constituye en provisor de cuantos se hallan en necesidad.» (Apol I 67, 6)

No resulta difícil escuchar en estos testimonios un eco vivo de las palabras de Jesús recogidas en el Evangelio según Mateo a finales del siglo I d. C.:

«Venid, benditos de mi padre; recibid el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo, pues tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me acogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, estuve enfermo y me asististeis, estuve en la cárcel y vinisteis a verme... en verdad os digo que cada vez que hicisteis (esto) a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 34-36. 40).



Hay, por tanto, una trayectoria de acciones de caridad y de atención a los pobres, enfermos y desvalidos que tiene sus raíces en la enseñanza de Jesús y que se fue expresando de diversas formas a lo largo de los años. En esta trayectoria fue capital el hecho de que dicha acción caritativa no quedara restringida a los miembros de la comunidad, sino que estuviera abierta a los no cristianos. Tertuliano declara explícitamente «da más nuestra misericordia en la calle que vuestra religión en los templos» (Apol 42, 8). Juliano, por su parte, reconoce que los cristianos alimentaban «no solo a sus pobres, sino también a los nuestros». Este horizonte universal de la caridad, que tenía su fundamento en la convicción de que Dios ama a los hombres, tuvo un influjo decisivo en la difusión del mensaje cristiano, pues, a través de las obras de caridad, los cristianos no solo tenían acceso a quienes aún no lo eran, sino que suscitaban en muchos la admiración y el deseo de conocer los fundamentos de un estilo de vida tan admirable.

La práctica de la caridad y la misión evangelizadora

Para comprender el verdadero alcance de la práctica de la caridad en las primeras comunidades cristianas hay que situar esta práctica en el contexto de la sociedad grecorromana, que hemos descrito más arriba. Recordemos que eran muy pocos y restringidos los ámbitos en los que podían encontrarse formas de reciprocidad que suponían un efectivo apoyo a los pobres y desvalidos en tiempos difíciles. En el naciente cristianismo, este tipo de prácticas –como hemos dicho– se inspiraron en la praxis y las enseñanzas de Jesús, en las que la solicitud de Dios por los pobres y la cercanía a los enfermos y desvalidos habían ocupado un lugar central. Partiendo de esta memoria de Jesús, que se mantenía viva en las comunidades cristianas, sus discípulos ensayaron formas nuevas de ayuda social.





Esta novedad de la práctica cristiana de la caridad, así como el hecho de que las acciones que se derivaban de ella no fueran destinadas solo a los miembros de los grupos de discípulos, sino también a los de fuera, tuvieron un notable impacto en la acción misionera de la generación apostólica. Por un lado, la novedad de esta praxis altruista provocaba el asombro en muchos. Por otro, la experiencia vivida por quienes se acercaban al grupo de los creyentes acababa por convencer a algunos de la verdad del mensaje que proclamaban.

Algunas de las prácticas que emanaban de la vivencia del amor predicado por los primeros cristianos fueron especialmente significativas en aquella situación. Aunque los textos antiguos solo las mencionan de paso, dando por supuesto un conocimiento preciso de lo que implicaban, podemos enumerar y comentar brevemente algunas de ellas, tratando de entender mejor cómo aquella praxis caritativa influyó en la misión evangelizadora de las primeras comunidades.

La preocupación por los necesitados

La forma más común de ayuda social era la asistencia en las necesidades básicas del sustento y el vestido. La frecuencia con que aparecen en los textos antiguos las noticias sobre distribuciones de grano y otros alimentos básicos como el aceite y el vino, pone de manifiesto la endémica carencia del sustento básico. No solo en las zonas rurales, periódicamente asoladas por las malas cosechas, sino también en las ciudades que, en tiempos de carestía, dependían de la beneficencia de sus gobernantes y potentados. Con todo –como hemos señalado más arriba– la distribución de grano y otros alimentos no se hacía equitativamente, lo cual significa que los más pobres apenas se beneficiaban de ellas.

Es en este contexto donde adquieren su sentido pleno invitaciones como la que escuchamos en la Carta a los romanos: «compartid las necesidades de los santos» (Rom 12, 13); o las palabras de Jesús en el juicio final: «tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, ... estuve desnudo y me vestisteis» (Mt 25, 35-36). El interés con que se recordó en las primeras comunidades cristianas la escena de la multiplicación de los panes, recogida hasta seis veces en los cuatro evangelios (Mc 6, 35-44 par.), tiene que ver, probablemente, con esta práctica de socorrer a los necesitados en sus carencias más básicas. Más aún, el hecho de que en dichas comunidades hubiera un ministerio específico para distribuir los donativos: «el que distribuye, con generosidad» (Rom 12, 8) evoca también la importancia de esta acción caritativa.

La preocupación por los pobres tuvo una gran importancia en el ministerio de San Pablo, el cual recuerda que, cuando se reunió en Jerusalén con Santiago, Pedro y Juan buscando el reconocimiento de su misión a los gentiles, la única recomendación que le hicieron fue «que se acordaran de los pobres» (Gál 2, 9-10). Esta preocupación le acompañó a lo largo de su actividad misionera, como se deduce del interés y las energías que dedicó a la colecta (1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15, 25-28. 31), y no es extraño que transmitiera a sus comunidades tal preocupación.

La atención a los enfermos

La situación de los enfermos en el mundo antiguo es difícilmente imaginable para nosotros. Las instituciones sanitarias eran prácticamente inexistentes y solo unos pocos tenían acceso a los cuidados de los médicos. La mayoría solo podía contar, en el mejor de los casos, con la rudimentaria



atención que podían prestar los familiares cercanos y con un acceso muy esporádico a los sanadores populares. Los enfermos eran una carga difícil de soportar y con frecuencia las familias sin recursos se desentendían de ellos.

Aunque la atención a los enfermos pasó a primer plano con motivo de las dos grandes pestes que asolaron el imperio a mediados de los siglos II y III d. C., la preocupación por ellos estuvo presente en las comunidades cristianas desde el comienzo. Entre los recuerdos de Jesús que se transmitieron durante la generación apostólica, las escenas en las que los enfermos acudían a él y quedaban sanados ocupaban un lugar importante, y en uno de los más antiguos resúmenes de su ministerio se afirmaba que «pasó haciendo el bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10, 38).

Estos recuerdos no solo estimulaban a los creyentes a actuar del mismo modo, como hicieron, por ejemplo, los discípulos de Galacia con Pablo cuando cayó enfermo (Gál 4, 14), sino que también motivaron una forma de entender la actividad misionera en términos de sanación. ¿Acaso no los había enviado el mismo Jesús a sanar a los enfermos (Lc 10, 9)? Guiados por esta convicción, algunos misioneros cristianos se presentaban, al igual que Jesús, como sanadores que llevaban una salvación no solo espiritual, sino también física. Tanto en un caso como en otro, cobraban pleno sentido las palabras de Jesús: «estuve enfermo y me asististeis» (Mt 25, 36).

La acogida de los extranjeros

Dos situaciones comunes en el imperio romano hacían especialmente necesaria la hospitalidad. El primero era la gran movilidad de personas facilitada por un mar libre de piratas

y por unas calzadas que conectaban las principales ciudades. El segundo era la falta de hostales que pudieran garantizar mínimamente la higiene y la seguridad. La mejor forma de viajar y de comenzar a instalarse en una ciudad era, sin duda, la hospitalidad de alguien que ya vivía en ella y con el que se tenía algún tipo de relación.

La acogida de los inmigrantes que llegaban a la ciudad en busca de mejores oportunidades, o la de aquellos que sencillamente estaban de paso, pudo ser un medio privilegiado para entrar en contacto con nuevos círculos sociales. Algunas exhortaciones de carácter general, como la que Pablo dirige a los romanos:

«practicad la hospitalidad» (Rom 12, 13) evocan esta actitud activa de salir al encuentro de los extranjeros. De igual modo, en la Carta a los hebreos, se recomienda: «No descuidéis la hospitalidad, pues gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles» (Heb 13,2); y en la Primera carta de Pedro, se dice a los miembros de la comunidad: «Practicad de buen grado unos con otros la hospitalidad» (1Pe 4, 9). También en este caso, la actitud de las comunidades recordaba las palabras de Jesús: «fui forastero y me acogisteis» (Mt 25, 35).

La asistencia a los encarcelados

La situación de los encarcelados en el mundo antiguo era – como hoy en muchos lugares– dramática. Si el encarcelado no podía contar con algún apoyo externo, la condena a prisión equivalía prácticamente a una condena a muerte. Las cárceles eran lugares insalubres y los presos carecían de las atenciones más elementales en lo referente al aseo personal, el vestido o la comida. Solo la atención de los familiares o amigos podía paliar un poco esta situación, que convertía a los encarcelados en uno de los grupos más necesitados y desvalidos de la



sociedad antigua.

Quizás por ello, en el cristianismo naciente aparece con tanta insistencia la exhortación de asistir a los encarcelados. Entre las obras que identificarán a quienes supieron reconocer a Jesús en los pobres, se incluye la de asistir a los encarcelados: «estuve en la cárcel y vinisteis a verme» (Mt 25, 36). De igual modo, a los destinatarios de la Carta a los hebreos, que habían experimentado en propia carne el desamparo de quien estaba prisionero (Heb 10, 34), se les exhorta diciendo: «acordaos de los encarcelados como si estuvierais presos con ellos» (Heb 13, 3).

En los siglos posteriores, este tipo de exhortaciones, así como las noticias sobre la práctica de visitar y asistir a los encarcelados, aparecen cada vez con más insistencia en los textos (1Clem 55, 2; Tertuliano, Mart. 1). En estos primeros siglos, de hecho, la asistencia a los presos se convirtió en una señal de identidad del cristianismo.

El cuidado de los niños

El cristianismo introdujo en el mundo antiguo una nueva actitud hacia los niños. En la visión tradicional de aquella cultura, el niño era un ser humano incompleto que debía estar bajo la autoridad de un adulto. En la sociedad griega y romana, esta valoración de los niños hizo que el aborto y la exposición de los recién nacidos (sobre todo de las niñas) se convirtiera en una práctica común. Sin embargo, en el judaísmo estas prácticas estaban prohibidas por motivos religiosos. El cristianismo heredó esta valoración de los niños que tenía su fundamento en el hecho de haber sido creados por Dios.

En este contexto de una sociedad que marginaba a los niños debió de llamar mucho la atención el recuerdo de algunos pasajes de la vida de Jesús en los que muestra una especial solicitud por los niños, hasta el punto de llegar a presentarlos como modelo para quienes quieran heredar el reino (Mc 10, 13-16 par.), e incluso como signo de su misma presencia: «el que recibe a un niño como este en mi nombre, a mí me recibe» (Mc 9, 37).

Estos recuerdos de la vida de Jesús alentaron, sin duda, una nueva visión de los niños, que con el tiempo daría lugar a actitudes que son características del cristianismo, tales como la acogida de los huérfanos, la educación de los niños y niñas o su participación plena en las celebraciones comunitarias.

Estas y otras acciones caritativas, que eran expresión del mandamiento del amor y se inspiraban en la forma de actuar de Jesús y en sus enseñanzas, eran visibles para quienes convivían con los primeros cristianos. Algunos, incluso, pudieron experimentar en sus propias vidas marcadas por la indigencia, la enfermedad o la exclusión, estos gestos de amor desinteresados que emanaban de las comunidades domésticas formadas por aquellos discípulos.

Conclusión

La exposición precedente ha mostrado que la ayuda social practicada por los primeros discípulos de Jesús influyó decisivamente en la primera difusión del cristianismo.

Para comprender el impacto que tuvo la atención a los pobres y necesitados en aquella sociedad es necesario situar estas acciones en el contexto de un mundo muy diferente al nuestro. Gracias al influjo del cristianismo, la sociedad occidental ha llegado a considerar el alimento, el vestido, la vivienda, la



sanidad o la educación como derechos humanos universales. En el mundo antiguo estos derechos no existían, ni tampoco, las instituciones que hoy los garantizan. En aquella sociedad, la desigualdad estaba socialmente sancionada, y los pobres, que eran la mayoría, vivían en un estado de constante desamparo.

Las primeras comunidades cristianas practicaron una forma de ayuda social que se inspiraba en lo que Jesús había hecho y enseñado. Las historias que se contaban sobre él, esas que más tarde serían recogidas en los evangelios, hablaban de su predilección por los pobres, de su preocupación por los hambrientos, de su atención a los enfermos, o de su actitud hacia los niños. Y lo mismo encontramos en sus enseñanzas, que hablan del amor incondicional a todos, y de hacerse ‘prójimos’ de los desamparados.

Este estilo de vida practicado por los primeros cristianos era lo primero que se encontraban quienes se acercaban a ellos, y es impensable que les dejara indiferentes. Esta forma de vida tuvo, sin duda, un gran impacto en la misión evangelizadora de la iglesia naciente. La conversión que sellaba la incorporación a los grupos cristianos no se produjo, en primer lugar, por la acogida descontextualizada de un mensaje, sino por el contacto con estos discípulos que vivían de acuerdo con lo que predicaban. Esta relación personal y la experiencia vital de las obras de amor que practicaban fueron para muchos el camino para descubrir la verdad del evangelio.

S. Guijarro Oporto, «La caridad en la misión evangelizadora de la primera comunidad», *Corintios XIII* 147 (2013) 51-74

S. Guijarro, *La primera evangelización en los orígenes del cristianismo*, Ed. Sígueme: Salamanca 2016.

¿Cómo acompañaron los primeros cristianos los procesos de conversión?

Motivación

La evangelización es tarea de toda la Iglesia, pero cada uno de nosotros contribuimos a ella de una manera particular. Se trata de una misión compartida, a la que cada persona, cada grupo, cada carisma aporta algo específico.

Como representantes de las diversas formas de vida consagrada y de vida laical organizada dentro de la Arquidiócesis, o como seminaristas que se forman para el ministerio pastoral, o ministros de la Palabra y de la comunión, todos ustedes son animadores de la evangelización y una de sus aportaciones específicas consiste en acompañar a quienes están en proceso de conversión. Todos ustedes tienen experiencia de lo que ocurre en ese proceso y acaban de compartirlo en el tiempo dedicado al trabajo por grupos.

Desde esa experiencia vivida y compartida, les invito ahora a acercarnos al testimonio de los primeros cristianos para aprender de ellos. Queremos averiguar cómo acompañaron los primeros cristianos los procesos de conversión. Para ello, es necesario que nos situemos en aquel contexto y comprendamos la novedad que supuso la primera evangelización.



La novedad de la Primera Evangelización

La rápida difusión del cristianismo en los años posteriores a la muerte de Jesús es un acontecimiento histórico que solo se explica si los cristianos de la primera generación llevaron a cabo una intensa actividad evangelizadora.

Este dato, testimoniado por los primeros escritos cristianos, sobre todo por las cartas de San Pablo y el libro de los Hechos de los apóstoles, hace olvidar con frecuencia que la actividad misionera, tal como fue entendida y practicada por los primeros cristianos, fue una novedad en el mundo antiguo. De hecho, durante mucho tiempo se pensó que habían seguido modelos practicados por otros grupos religiosos, principalmente por las comunidades judías de la diáspora. Sin embargo, no fue así.

La misión llevada a cabo por los primeros cristianos fue algo nuevo en el mundo antiguo. No solo en el judaísmo, sino también en el mundo grecorromano. Este hecho nos invita a preguntarnos cuál fue su origen, y qué fue lo que impulsó una misión de este tipo.

Aquella actividad evangelizadora tuvo su origen en el impacto causado por la resurrección de Jesús. Los relatos de las apariciones a sus discípulos establecen explícitamente esta relación. En ellos, en efecto, el encuentro con el resucitado concluye con un envío misionero (Mt 28, 16-20; Jn 20, 19-22; Hch 1, 3-8). Y esta misma convicción se encuentra en las cartas de San Pablo, para quien la experiencia de haber ‘visto a Jesús’ constituía el fundamento de la misión apostólica. Escribiendo a los corintios, por ejemplo, relaciona de forma espontánea su condición de apóstol con su encuentro con el resucitado: «¿Acaso no soy apóstol? ¿Acaso no he visto yo a

Jesús, nuestro Señor? (1 Cor 9, 1; véase también 1 Cor 15, 1-11). La experiencia de la resurrección fue sin duda un factor determinante en la primera evangelización. Sin embargo, la praxis misionera de los primeros cristianos se inspira en el estilo evangelizador del mismo Jesús. Los primeros grupos de discípulos continuaron la praxis de Jesús poniendo en práctica las instrucciones que había dado a sus discípulos más cercanos cuando los envió a proclamar la buena noticia (Mt 10, 5-15 par.).

Así pues, el origen de la primera evangelización no hemos de buscarlo en las prácticas misioneras del judaísmo ni en los grupos filosóficos del entorno grecorromano, sino en el encuentro con el Resucitado y en praxis de Jesús.

Esta acción evangelizadora se desarrolló de una forma intensiva en los primeros años del cristianismo. Esta generación recibe el nombre de «apostólica» porque está marcada por la presencia de los apóstoles, es decir, de aquellos a quienes Jesús habían encargado llevar a cabo la misión de hacer discípulos a todos los pueblos (Mt 28, 18-20). San Lucas sitúa su comienzo el día de la Ascensión, cuando los apóstoles regresan a Jerusalén (Hch 1, 12), es decir, en el momento en que Jesús dejó de estar físicamente con ellos. Por su parte, el final de esta etapa viene marcado por dos acontecimientos que tuvieron un gran impacto en los primeros grupos de discípulos: la destrucción del templo de Jerusalén y la muerte de los que habían conocido a Jesús.

El rasgo más característico de la generación apostólica es su dinámica 'centrífuga'. Hoy diríamos que aquella fue una generación 'en salida'. De esta dinámica tenemos un testimonio extraordinario en las cartas de San Pablo, el cual llevó a cabo una intensa actividad misionera en un territorio muy amplio.



Pero San Pablo no fue el único misionero de la primera generación. Él mismo menciona a «los demás apóstoles» y a «los hermanos del Señor» y afirma que realizaban una misión itinerante como la suya (1 Cor 9, 4). En sus cartas encontramos también noticias sobre otros misioneros con los que colaboraba, como Apolo (1 Cor 1-4), y también sobre los «superapóstoles» que se oponían a él (2 Cor 11-13). Sabemos también que hubo muchos ‘misioneros anónimos’, los cuales anunciaron el evangelio a los paganos en ciudades tan importantes como Antioquía o Roma antes de que Pablo o los demás apóstoles llegaran a ellas. Durante la generación apostólica hubo experiencias misioneras muy diversas. Fue un periodo de gran entusiasmo, en el que se hicieron diversos ensayos.

Ahora bien, esta intensa actividad misionera habría sido algo inútil si aquellos que se encontraban con los seguidores de Jesús no hubieran respondido a su invitación. Es decir, si la acogida del mensaje que anunciaban no hubiera provocado en ellos un cambio de vida. Este cambio es lo que llamamos ‘conversión’. Así, en la dinámica de la primera evangelización encontramos un doble movimiento: por un lado, la propuesta que los misioneros hacían con su vida y su palabra; y por otro, la respuesta que encontraron, es decir, la conversión. La conversión es la clave de la evangelización y, por eso, nos preguntamos cómo se produjo y cómo los primeros cristianos acompañaron este proceso.

¿Cómo se produjo la conversión?

En el escrito más antiguo del Nuevo Testamento, la Primera carta a los tesalonicenses, encontramos un testimonio de lo que suponía la conversión. Pablo, Silvano y Timoteo, que son los remitentes de la carta, lo describen con estas palabras:

«ellos cuentan... cómo os volvisteis a Dios desde los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero, y para esperar (la venida) desde los cielos de su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos; Jesús, que nos libra de la ira que se acerca» (1 Tes 1, 9b-10).

La conversión se describe aquí como un movimiento que consiste en cambiar de orientación: desde los ídolos al Dios vivo y a su Hijo Jesucristo. Este cambio implicaba renunciar a las diversas adhesiones religiosas que configuraban la vida de las personas en el mundo antiguo, para dar culto («servir») solo al Dios vivo. Este cambio suponía un desplazamiento no solo religioso, sino también social, pues la vinculación a los dioses estructuraba la vida y las relaciones sociales.

En los primeros capítulos de la carta (1 Tes 2–3), Pablo y sus compañeros explican cómo se había producido dicho cambio. Es la primera noticia directa que tenemos sobre una acción evangelizadora. Lo que sorprende en este testimonio es que en ningún momento se narra una escena en la que Pablo y sus colaboradores aparezcan predicando, al estilo de las que encontramos en el libro de los Hechos. Por el contrario, en este breve relato se alude repetidas veces a encuentros personales, la mayoría de los cuales acontecieron en el lugar de trabajo. No fueron encuentros multitudinarios, sino personales; encuentros que crearon relaciones muy profundas entre los misioneros y los tesalonicenses, como dice Pablo: «vosotros sabéis cómo os exhorté a cada uno de vosotros como un padre a sus hijos» (1 Tes 2, 11). Por eso, cuando un poco más adelante los remitentes de la carta dan gracias a Dios porque los tesalonicenses acogieron su palabra como palabra de Dios, y no como palabra de hombres (1 Tes 2, 13), no debemos pensar que se refieren a una predicación pública como las que encontramos en el libro de los Hechos,



sino a encuentros personales propiciados por unas relaciones también personales.

Hoy podemos entender un poco mejor cómo se dio este proceso gracias a los estudios sobre la conversión realizados en el campo de las ciencias sociales. El proceso a través del cual una persona se incorpora a un nuevo grupo religioso ha sido estudiado por sociólogos, antropólogos y psicólogos, y desde estos ámbitos del saber se han elaborado diversos modelos para comprenderlo.

La visión tradicional del proceso de conversión ponía el énfasis en el mensaje. Explicaba que la conversión se producía cuando el mensaje proclamado por un grupo religioso respondía a las carencias de quienes lo escuchaban. Este modelo es también el que encontramos en la visión retrospectiva del libro de los Hechos. Es un modelo que explica aspectos importantes de la conversión, pero deja muchos otros sin aclarar.

La nueva visión del proceso toma en serio el papel que desempeñan las relaciones personales en el proceso de conversión. Esta, en efecto, se produce cuando la vinculación con los miembros del grupo religioso prevalece sobre la que se tiene con los que no pertenecen a él, lo cual significa que la vinculación personal nacida de una relación asidua y vinculante es la clave de la conversión. Por eso, el avance de un nuevo grupo religioso se produce generalmente a través de redes sociales preexistentes configuradas por una variada gama de vínculos interpersonales. Esto explica, por ejemplo, que los fundadores de nuevos movimientos religiosos traten de ganar para su causa inicialmente a aquellos con quienes ya tienen una intensa relación personal, es decir a sus familiares y amigos. En el proceso de conversión resultan, por tanto, decisivas las relaciones personales y las redes sociales que las facilitan.



Además, la conversión a un nuevo movimiento religioso suele darse entre quienes viven una situación de tensión (presiones, privaciones, frustraciones, etc.) y buscan salir de ella. En la mayoría de los casos, se trata de situaciones y búsquedas que tienen que ver con la existencia cotidiana, no con elaboraciones intelectuales acerca de ella. Una actitud empática por parte de los miembros del grupo, así como la acogida, el apoyo o la ayuda en situaciones concretas son, con frecuencia, el comienzo de una relación que da paso al proceso de conversión.

Por último, los estudios sobre el proceso de conversión revelan que cuando aquellos que se han convertido son invitados a describir retrospectivamente su proceso, su relato acentúa la importancia de la doctrina. Sin embargo, al comienzo del proceso, la adhesión al mensaje del grupo suele ser un elemento secundario y relativamente poco importante. Este se va aceptando y comprendiendo progresivamente gracias al testimonio de aquellos con quienes ya se ha creado un vínculo personal intenso. Con el tiempo, sin embargo, las referencias a la doctrina y a las creencias del grupo pasan a ocupar un papel cada vez más importante en la explicación del proceso de conversión.

Esta nueva visión de cómo acontece el proceso de conversión nos permite entender el testimonio de Pablo, Silvano y Timoteo sobre el cambio que se produjo en los creyentes de Tesalónica. La estrecha relación que los misioneros establecieron con ellos fue lo que les movió a abandonar a los ídolos para volverse al Dios vivo y verdadero, y servirle solo a él, esperando la venida de su Hijo, a quien había resucitado de entre los muertos. Los encuentros personales y la acogida paternal crearon las condiciones para que pudieran acoger su palabra como palabra de Dios.





Partiendo de este caso concreto y teniendo en cuenta otras experiencias evangelizadoras de la generación apostólica, vamos a considerar ahora algunos factores que muestran cómo acompañaron estos procesos los primeros cristianos.

En las brechas de la sociedad (carencias y tensiones)

El mundo en que vivían los primeros creyentes en Jesús estaba atravesado por múltiples carencias y tensiones. Existía, es cierto, una búsqueda intelectual, pero dicha búsqueda estaba reservada a quienes gozaban de una posición privilegiada. La mayoría de la gente tenía otras preocupaciones, porque su vida estaba amenazada por la escasez, la malnutrición, el hambre, la enfermedad, la guerra, y otros peligros similares. Quienes escuchaban a los misioneros cristianos en las ciudades del imperio o entraban en contacto con alguna de las pequeñas comunidades fundadas por ellos no eran ajenos a esta situación. San Pablo reconoce que entre los creyentes de Corinto no había muchos poderosos, ni muchos de noble cuna (1 Cor 1, 26). No es una afirmación retórica, pues más adelante tiene que reprocharles que, cuando se reúnen para la celebrar la cena del Señor, unos pasan hambre mientras otros se emborrachan (1 Cor 11, 20-21). Lo que sabemos sobre el mundo antiguo nos permite suponer que los primeros eran muchos más que los segundos.

Las exhortaciones a poner en práctica una ética del amor mutuo y de la solidaridad que encontramos frecuentemente en las cartas de San Pablo (1 Cor 13; Rom 12, 9-21), así como los ejemplos de comunión efectiva que ofrece el libro de los Hechos (Hch 2, 42-47; 5,32: «tenían todo en común»), indican que el apoyo material y la acogida de los desfavorecidos, los marginados y los socialmente desplazados era un rasgo característico de las comunidades cristianas, las cuales no

solo proponían un mensaje de salvación, sino que ofrecían ayuda efectiva a quienes se encontraban en situaciones de desamparo.

Al actuar así, aquellas comunidades seguían el ejemplo de Jesús, a quien los evangelios presentan sanando a los enfermos, liberando a los endemoniados, acogiendo a los marginados y lavando los pies a sus discípulos. El recuerdo de esta forma de actuar cuidadosamente conservado en las comunidades de sus discípulos y seguidores configuró el estilo de vida de las comunidades reunidas en su nombre.

Los primeros seguidores de Jesús se situaron en las ‘brechas’ de la sociedad en que vivían, es decir, abordaron las carencias estructurales para transformarlas de acuerdo con el mensaje del evangelio. Supieron captar, por ejemplo, la situación de desamparo de los emigrados a las grandes ciudades y, por eso, promovieron la práctica de la hospitalidad. Percibieron la desigualdad que creaba una sociedad rígidamente estratificada y, por eso, promovieron relaciones igualitarias. Captaron las tensiones que generaban las diferencias étnicas y, por eso, crearon comunidades inclusivas.

Esta capacidad de captar las carencias, las brechas, los puntos de ruptura de la sociedad en que vivían hace que el naciente cristianismo haya sido definido como un «movimiento intersticial», es decir, un movimiento que se situó, no en el centro, sino en los intersticios, en las fracturas de la sociedad para transformarla precisamente desde ellos. Esta es la tarea que desempeñan hoy en la Iglesia quienes trabajan en las diversas fronteras de la acción social.





Relaciones personales y comunitarias

Un segundo factor que aparece en el relato de la conversión de los tesalonicenses es la importancia de las relaciones personales, a partir de las cuales se configuraron las primeras comunidades de creyentes en Cristo. Estas relaciones unen, en primer lugar, a los misioneros, que no actúan solos, sino como parte de una «fraternidad apostólica», y también a los demás creyentes, que forman las «asambleas de Cristo». Esta orientación comunitaria del naciente movimiento cristiano evoca un rasgo fundamental de la praxis de Jesús, quien reunió en torno a sí a un grupo de discípulos (Mc 3,13-19), creando, a partir de ellos, una nueva familia (Mc 3, 31-35).

El libro de los Hechos y las cartas de San Pablo mencionan, sobre todo, a los integrantes de la «red paulina». Su núcleo estaba formado por la fraternidad apostólica reunida en torno al Apóstol, cuyos miembros procedían de las comunidades fundadas por él. Pablo y sus colaboradores más cercanos estaban conectados con los diversos grupos que se iban formando como resultado de sus múltiples contactos. A veces eran ellos quienes los visitaban o les escribían, pero otras veces eran las comunidades las que enviaban sus propios emisarios (1 Cor 1, 11; 2 Cor 8, 19. 23). Se trataba de una red activa en la que se fueron creando intensos vínculos personales.

Los convertidos a la nueva fe formaban pequeñas comunidades que se configuraron siguiendo diversos modelos: iglesia doméstica, asociación voluntaria, sinagoga o escuela filosófica. Dependiendo del lugar o de las oportunidades, la ekklesia adquirió una de estas fisonomías, aunque su tamaño solía ser siempre reducido, posibilitando así estrechas relaciones entre sus miembros. Esta configuración comunitaria facilitaba también la acogida, el apoyo material, la ayuda y

el testimonio. La máxima que guiaba el comportamiento de aquellas primeras comunidades está bien resumida en una exhortación de San Pablo: «compartid las necesidades de los santos (es decir, los miembros de la comunidad) y a acoged a los de fuera» (Rom 12, 13). Las comunidades cristianas no eran enclaves cerrados sobre sí mismos, sino grupos abiertos que practicaban la acogida y la hospitalidad.

Este aspecto de la primera evangelización nos recuerda que la tarea evangelizadora no puede llevarse a cabo de forma individual. La estructura fundamental de la Iglesia es comunitaria y este rasgo esencial debe estar presente en toda su actuación. En la primera evangelización, esta dinámica comunitaria se manifestó de dos formas: la fraternidad apostólica y la acogida comunitaria. La primera expresa el mandato del Señor, que envió a sus discípulos de dos en dos, y nos recuerda que la misión apostólica es una misión compartida. La acogida comunitaria, por su parte, expresa el deseo de Jesús de formar una nueva familia, y nos recuerda que la evangelización no es posible si no hay una comunidad que pueda acoger a quienes se sienten interpelados por el testimonio de los creyentes.

La casa y las redes sociales

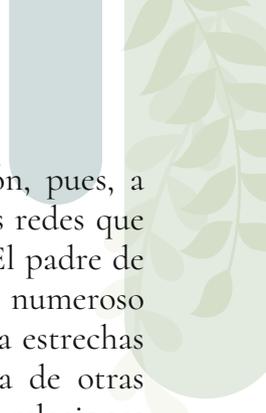
Las relaciones personales se vieron favorecidas por dos estructuras sociales: la casa y las redes sociales. La casa, como espacio físico y como ámbito social, proporcionó al cristianismo un lugar de encuentro y una plataforma de evangelización. Según el testimonio de Hechos, el primer encuentro de la incipiente comunidad de Jerusalén tuvo lugar en una casa (Hch 1, 13-14), y la casa siguió siendo el lugar habitual de reunión de los discípulos (Hch 2, 46) y la principal plataforma de evangelización (Hch 20, 20 afirma



que el evangelio se difundió *kat'oiikous*: «de casa en casa»). En las cartas de Pablo encontramos también abundantes testimonios de que la casa y el grupo familiar constituían el principal ámbito físico y social de las comunidades fundadas por él (Rom 16, 5; 1 Cor 1, 16; 16, 15).

Esta predilección por la casa tiene sus raíces también en la praxis de Jesús. En los recuerdos de su actividad recogidos en los evangelios se hace patente su frecuente presencia en las casas, donde realizaba signos y enseñaba (Mc 1, 29-31; 2, 1-12. 15-17, etc), y se recoge su recomendación explícita a los discípulos para que anunciaran e hicieran presente el reinado de Dios en las casas (Mc 6, 7-13; Lc 10, 1-12). La casa era el núcleo central de la sociedad mediterránea antigua y, gracias a ello, desempeñó un papel decisivo en la primera evangelización. Para ilustrar esta afirmación podemos recordar dos importantes funciones que desempeñó la casa en relación con aquella primera evangelización.

La primera de ellas fue la hospitalidad. En una sociedad en la que las posadas eran escasas e insanas, el hecho de disponer de casas que acogían a los enviados y misioneros fue determinante para la difusión del movimiento cristiano. El hecho de ser acogido en una casa como huésped convertía al misionero en 'uno de casa' y esta posición le facilitaba el acceso a las personas relacionadas con el grupo familiar, con las que podía relacionarse en un clima de confianza. El relato de la conversión de Cornelio y los suyos escenifica de forma elocuente este proceso: Pedro, al ser acogido por el padre de familia y convertirse en uno de casa, tiene acceso a sus amigos y parientes (Hch 10, 1-11, 18). Esta hospitalidad facilitaba la comunicación entre la fraternidad apostólica y las diferentes iglesias domésticas.



Las casas desempeñaban otra importante función, pues, a través de ellas, los creyentes se introducían en las redes que conectaban a las personas en el mundo antiguo. El padre de familia no sólo podía reunir en su casa un grupo numeroso de parientes, amigos y clientes, sino que mantenía estrechas relaciones de amistad con los padres de familia de otras casas, formando parte así de una red social cuyas relaciones se regían por la confianza y la reciprocidad. Un ejemplo de ello nos lo ofrece el caso de Febe, que ocupaba un lugar importante en la iglesia doméstica de Cencreas, uno de los dos puertos de Corinto. Pablo envía a través de ella su misiva a los romanos porque la casa de Febe estaba conectada con alguna casa de Roma. De este modo, a través de la iglesia doméstica de Cencreas, Pablo pudo tener acceso a la red de iglesias domésticas en Roma (Rom 16, 1-2).

Este breve esbozo del papel de la casa en la primera evangelización revela la importancia de la opción de los primeros discípulos por insertarse críticamente en la sociedad de su tiempo manteniendo una actitud de apertura hacia los de fuera. La aceptación crítica de la casa y la renuncia a configurar las comunidades cristianas como enclaves cerrados fueron dos actitudes decisivas para la difusión del cristianismo y constituyen dos rasgos característicos de la primera evangelización de los que nosotros podemos aprender.

La lenta asimilación del mensaje

Hasta ahora nos hemos detenido en el papel de las relaciones personales, considerando la importancia de la acogida y el apoyo que los primeros grupos cristianos ofrecían a aquellos con quienes contactaban. Esto no significa, en absoluto, que el mensaje no fuera importante en la primera evangelización.





Lo que ocurre es que, en el proceso de conversión, la acogida y aceptación del mensaje se dan en el marco de una prolongada interacción personal que incluye una experiencia comunitaria. Como hemos señalado más arriba, los estudios recientes sobre el proceso de conversión han revelado que existe una cierta discontinuidad entre la forma en que se vive dicho proceso y la forma en que luego se cuenta. En el primer caso se subraya la importancia de la relación personal, mientras que en el segundo los aspectos doctrinales pasan a primer plano. Esta observación puede ayudar a entender por qué en el libro de los Hechos, que contempla retrospectivamente la experiencia de la primera generación, se subraya mucho más que en las cartas paulinas la importancia de la predicación. Con todo, también Pablo insiste en la acogida del mensaje cuando evoca la experiencia de conversión de sus comunidades. Escribiendo a los cristianos de Tesalónica, por ejemplo, les recuerda cómo acogieron el evangelio, «no como palabra humana, sino, como es en verdad, como palabra de Dios» (1 Tes 1, 13).

Estos relatos retrospectivos de la experiencia de conversión reflejan el resultado final de un proceso lento. El mismo Pablo, evocando su actuación entre los tesalonicenses, recuerda, como en repetidas ocasiones tuvo que exhortarles personalmente. Esta necesidad de una continuada relación para aclarar, corregir o ampliar lo que inicialmente les habían anunciado aparece constantemente en sus cartas. Las cartas paulinas, de hecho, permiten contemplar unas comunidades que aún no habían sido plenamente evangelizadas, unas comunidades en las que la asimilación del mensaje se estaba produciendo en un contexto de intensa vivencia comunitaria. Los destinatarios de las cartas de Pablo se estaban haciendo cristianos gracias al ejemplo y el testimonio de aquellos a quienes estaban unidos con estrechos lazos personales.



Así pues, el anuncio del evangelio desempeñó un papel decisivo en la primera evangelización. Sin embargo, el anuncio del mensaje no fue el único instrumento de la evangelización, sino la palabra que explicaba el fundamento y el sentido de una forma de vida y daba razón de la esperanza en que se asentaba. La asimilación de este mensaje fue un proceso muy lento y necesitó ser acompañado con gran paciencia y perseverancia.

Conclusión

En esta exposición he tratado de plantear una pregunta que me parece decisiva para la evangelización: ¿Cómo acontece la conversión? Si entendemos adecuadamente cómo se produjo el proceso de conversión entre los primeros cristianos, entonces podremos comprender mejor cómo fue la primera evangelización y cómo acompañaron este proceso los primeros cristianos. Los estudios recientes sobre cómo se produce la conversión nos ayudan a entender por qué en algunos de los testimonios retrospectivos que encontramos en el Nuevo Testamento se coloca en primer plano el mensaje y la doctrina, pero también nos alertan sobre la necesidad de tener más en cuenta el papel que los vínculos personales y comunitarios desempeñaron en la aceptación de dicho mensaje.

Esta visión del proceso de conversión, que encuentra una importante confirmación en la experiencia de muchos creyentes hoy, ayuda a situar algunos rasgos característicos de aquella primera evangelización, que nos plantean hoy algunas interpelaciones creativas.

El primero de ellos es que la misión evangelizadora de los primeros cristianos tuvo su fundamento en el encuentro





con el Resucitado y se inspiró en la praxis del Jesús terreno, cuyo estilo se percibe constantemente en la forma de actuar de los primeros misioneros y de las primeras comunidades cristianas.

En segundo lugar, resulta muy sugerente la observación de que los primeros seguidores de Jesús fueron capaces de identificar las brechas, las carencias, los intersticios de la sociedad en que vivían, y desde ellos transformaron el mundo.

En tercer lugar, hemos constatado la importancia de las relaciones personales, tanto las que configuraban el grupo apostólico, como las que cohesionaban la vida comunitaria. En estas comunidades se practicaba una ética del amor mutuo, acogiendo a los desplazados, apoyando a los débiles o socorriendo a los necesitados. Esta forma comunitaria de la misión supone una gran interpelación para nuestra praxis pastoral, cada vez más afectada por las tendencias individualistas de la sociedad en que vivimos.

En cuarto lugar, hemos visto cómo los primeros creyentes en Cristo utilizaron las estructuras sociales, principalmente la casa y las redes sociales de amistad y parentesco, para crear espacios de encuentro y comunicación en los que el testimonio de vida precedía al anuncio del evangelio. Esta opción nos invita a preguntarnos cuáles serían hoy las estructuras que facilitarían el encuentro personal y el anuncio del evangelio. Por último, esta forma de explicar la primera evangelización ayuda a entender que la transmisión y asimilación del mensaje cristiano fue un proceso más lento y progresivo de lo que las fuentes parecen dar a entender a primera vista. Esta observación nos invita a preguntarnos cómo podemos acompañar estos procesos.

¿Cómo acompañaron las primeras comunidades el proceso de «hacerse cristianos»?

Motivación

La parroquia, como escenario de encuentro y diálogo, es el ámbito natural en el que se da el crecimiento en la fe y en el que se configura un estilo de vida cristiano. Como responsables y animadores de la vida parroquial, nuestra contribución específica a la tarea común de la evangelización consiste en acompañar los procesos a través de los cuales los que han aceptado el evangelio se van ‘haciendo cristianos’. Por eso, con el objeto de enriquecer la reflexión compartida que hoy estamos realizando, nos acercamos a la experiencia de los primeros cristianos para ver cómo acompañaron ellos estos procesos.

Para situar esta tarea específica, debemos tener presentes algunos rasgos propios de aquella primera experiencia evangelizadora. Ante todo, conviene recordar que la misión llevada a cabo por los primeros creyentes en Cristo fue algo novedoso en el mundo antiguo. Esto significa que tuvieron que ser muy creativos. El aspecto más novedoso de aquella primera evangelización fue su carácter «proselitista». Esta palabra ha adquirido entre nosotros connotaciones negativas, pero en sentido técnico se usa para describir una misión cuya



finalidad no es solo informar o convencer, sino propiciar una adhesión exclusiva a un nuevo grupo religioso. Esta peculiaridad de la primera misión cristiana ayuda a entender que el primer anuncio del evangelio y la conversión que suscitaba fueron solo una fase del proceso, pues para que la adhesión comunitaria se completara era necesario que el cambio inicial se consolidara.

La consolidación de la primera difusión del evangelio fue la principal tarea de la segunda generación de discípulos. Con frecuencia, cuando hablamos de la primera evangelización o reflexionamos sobre ella consideramos solo la llamativa expansión que tuvo lugar durante la primera generación, olvidando la callada labor de consolidación que se dio durante la segunda. Esta observación es muy importante, porque nuestra situación tiene mucho en común con la que vivieron los discípulos de la segunda generación, a la que ahora nos acercamos.

La segunda generación

A esta segunda generación de discípulos se la conoce como la generación «subapostólica». Esta designación la define en relación a la anterior, a la que llamamos «apostólica», pero no como una etapa totalmente nueva, sino, en cierto modo, dependiente de ella. De hecho, el término «postapostólica» se reserva para la tercera generación, en la cual se advierte ya un verdadero distanciamiento con respecto a la época apostólica. La segunda generación aparece, así, como una fase de transición, como un periodo necesario para el crecimiento y la consolidación de las comunidades cristianas.

En términos temporales, esta nueva generación abarca unos cuarenta años. Su inicio hay que situarlo en los cambios



que señalan el final de la precedente: la crisis provocada por la destrucción del templo de Jerusalén y la desaparición de los apóstoles que habían conocido a Jesús. Todos estos acontecimientos sucedieron en torno al año 70. Por su parte, el final de esta etapa suele situarse hacia el año 110, cuando el cristianismo comienza a hacerse visible en el mundo romano (Plinio, Suetonio, Tácito).

Un rasgo muy llamativo de esta nueva generación es que es prácticamente anónima. De la primera generación conocemos muchos nombres. También conocemos nombres de personajes de la tercera generación (Ignacio, Clemente, Hermas...). Sin embargo, de la segunda no. Fue la generación de los «discípulos de los apóstoles», es decir, de aquellos que continuaron calladamente la obra iniciada por los primeros evangelizadores. Un indicio de esta estrecha vinculación con la generación apostólica es que los escritos compuestos en esta época –muchos de los cuales forman parte del canon del Nuevo Testamento– se atribuyeron a los apóstoles (Evangelios según Mateo y según Juan, cartas atribuidas a Pablo, cartas católicas...).

Desde el punto de vista existencial, esta segunda generación, lo mismo que la primera, tuvo que superar lo que los sociólogos denominan una «disonancia cognitiva», es decir, una situación que en cierto modo contradecía sus expectativas iniciales. En el caso de la primera generación fue la disonancia cognitiva creada por la muerte de Jesús. En el caso de la segunda generación, los creyentes en Jesús tuvieron que superar la disonancia cognitiva creada por el retraso de la parusía.

Este «retraso de la parusía» inauguró una nueva etapa en la que el tiempo aparecía como un espacio para vivir según el evangelio. Los creyentes en Jesús descubrieron entonces



que tenían una gran tarea pendiente. Había que consolidar lo que habían recibido, y esto implicaba al menos dos cosas: en primer lugar, debían consolidar las comunidades que se habían formado en la primera generación; y en segundo lugar debían configurar un estilo de vida inspirado en la praxis y en la enseñanza de Jesús.

Durante esta segunda generación los seguidores de Jesús trataron de consolidar lo recibido, pero no descuidarán la tarea evangelizadora. Pero en esta nueva época –como veremos– la difusión del evangelio se produjo de otra forma: no a través de diversas empresas misioneras, como en la primera, sino a través del testimonio cotidiano de los creyentes, los cuales, gracias al trabajo de consolidación de la fe pacientemente realizado, estaban siempre preparados para «dar razón de su esperanza» (1 Pe 3, 15).

La transformación del habitus

La tarea que tuvo que afrontar la segunda generación de discípulos requería, ante todo, la consolidación de la fe recibida, cuyo arraigo en las personas y en las comunidades exigía configurar una nueva forma de vida. Ahora bien, solo puede decirse que una forma de vida se ha consolidado en una persona o en un grupo cuando se ha hecho habitual y permanente. Si esta forma de vida es nueva, distinta de la que antes llevaban, los individuos y los grupos pasan por un proceso de transformación complejo que no solo afecta a sus ideas y a sus emociones, sino también a su forma de actuar. El resultado de este proceso es un comportamiento coherente que sigue patrones nuevos. Para entender lo que implicaba esta transformación podemos recurrir a las ciencias sociales y, en particular, a la teoría de la acción formulada por el sociólogo francés Pierre Bourdieu a partir de la categoría del habitus.



El modelo elaborado por Bourdieu puede ayudarnos a abordar uno de los grandes retos que afrontan hoy nuestras comunidades. Me refiero al proceso de hacerse uno cristiano. Quienes hemos nacido en una sociedad cristiana hemos adquirido el habitus cristiano como por ósmosis. Pero ahora esto es cada vez menos frecuente en ciertos ambientes. En este sentido, la teoría de Bourdieu sobre el habitus no solo ayuda a entender cómo los discípulos de la segunda generación configuraron un nuevo estilo de vida, sino también a pensar cómo podríamos nosotros acompañar hoy el proceso de «hacerse cristiano». Según este sociólogo francés, el habitus puede definirse como:

Un sistema de disposiciones durables y transferibles – estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integra todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes en una coyuntura o acontecimiento. (P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, 178)

La descripción del sistema de disposiciones que configuran el habitus como un conjunto de «estructuras estructuradas» revela dos características importantes. En primer lugar, muestra que no se trata de una simple agregación de disposiciones desconectadas entre sí, sino de un conjunto articulado, orgánicamente dispuesto. En segundo lugar, deja ver que dicha estructura ha sido construida a partir de las experiencias pasadas. El habitus, de hecho, se configura en el proceso de socialización a través de diversas interacciones por medio de la repetición, la imitación y la participación en diversas relaciones sociales. Según la definición de Bourdieu, estas «estructuras estructuradas» actúan en el individuo como «estructuras estructurantes». Esto significa que el conjunto de



disposiciones que configura el habitus funciona como matriz que organiza las percepciones, las apreciaciones y las acciones de las personas.

El habitus es una especie de «gramática generativa» a diversos niveles: el nivel mental de las percepciones, el nivel emocional de las apreciaciones, y el nivel práctico de las acciones. Es una competencia social adquirida que opera de forma inconsciente y que el individuo transfiere de forma espontánea a diversos ámbitos de la vida, generando así un comportamiento coherente y regular.

La transformación del habitus es un proceso complejo, que suele comenzar al nivel mental de las percepciones, es decir, cuando alguien llega a la convicción de que debe cambiar su forma de vida. Pero esta es todavía una transformación superficial e inestable. Cuando la transformación de las percepciones afecta al nivel emocional, el cambio se afianza, porque el individuo percibe que es bueno para él. No obstante, la transformación operada a este nivel tampoco es estable y duradera, porque esta solo se consolida cuando se traduce en un comportamiento habitual, es decir, cuando se configuran unas nuevas estructuras estructuradas y estructurantes.

Aplicando este modelo a los procesos que vivieron los primeros seguidores de Jesús, podemos decir que la conversión inicial suponía una transformación al nivel mental y emocional. Sin embargo, la transformación al nivel de la acción es un proceso mucho más lento, pues implica también al cuerpo y, con él, a la persona toda. Esta transformación, que tiene como consecuencia la configuración de una nueva forma de vida, fue la principal tarea de la segunda generación y, por eso, los textos producidos en ella insisten tanto en la conducta, y en que esta debe configurarse a partir de las enseñanzas de Jesús.

La configuración de un habitus cristiano en la Primera Carta de Pedro (1 Pe)

Para mostrar cómo los primeros creyentes en Cristo fueron configurando este nuevo estilo de vida, vamos a considerar la Primera carta de Pedro, que fue escrita, muy probablemente, durante la segunda generación como una exhortación a los cristianos que vivían como forasteros en las regiones de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia (1 Pe 1, 1). Esta carta nos ofrece un magnífico ejemplo, pues toda ella es una exhortación orientada a promover una transformación del estilo de vida de los recién convertidos.

El nuevo estilo de vida del que habla la carta no era algo nuevo para ellos. Las alusiones al proceso de iniciación a la vida cristiana revelan, en efecto, que lo habían adoptado en el pasado, después de su conversión, cuando recibieron el bautismo. La carta menciona varias veces este proceso de iniciación y, aunque alude a él de forma indirecta, no resulta difícil descubrir que había supuesto para ellos una verdadera transformación.

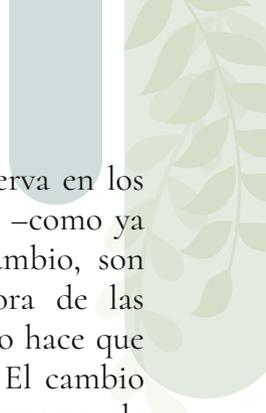
Dicho proceso había operado, en primer lugar, un cambio de mentalidad. Gracias a la predicación de la buena noticia, habían conocido que la salvación anunciada por Dios a través de sus profetas estaba destinada a ellos (1 Pe 1, 10-12), que esta salvación les había llegado gracias a la entrega de Cristo en quien creían sin haberlo visto (1 Pe 1, 8), y que esta salvación se manifestaría plenamente en el momento final (1 Pe 1, 5). Estas convicciones de fe habían redefinido su concepción del tiempo y su visión del mundo: habían transformado sus disposiciones mentales.



En segundo lugar, durante el proceso de iniciación a la vida cristiana se había producido una intensa modificación de las disposiciones emocionales. Las alusiones a los registros emotivos y valorativos son frecuentes en la carta. Ya en el saludo epistolar se les recuerda que, aunque ahora viven como forasteros y extranjeros en situación de diáspora, han sido elegidos por un designio divino (1 Pe 1, 1-2). Gracias a la fe han renacido para una esperanza viva y una herencia incorruptible (1 Pe 1, 3-4).

Por eso, aunque sometidos a la prueba, se alegran con un gozo inefable y radiante (1 Pe 1, 6. 8) y se sienten orgullosos de ser cristianos, porque saben que son «un linaje escogido, un sacerdocio regio, una nación santa, un pueblo adquirido para anunciar las hazañas del Señor» (1 Pe 2, 9). La buena noticia que habían aceptado no solo había supuesto para ellos una transformación de las disposiciones mentales, sino también un cambio profundo en las disposiciones emocionales.

Esta transformación de las disposiciones mentales y emocionales había contribuido decisivamente a la construcción de una nueva identidad social. Esta identidad compartida, fruto de la transformación de las disposiciones mentales (creencias) y emocionales (valoraciones), era el fundamento de la nueva forma de vida de los cristianos. También en esta dimensión, es decir, en las disposiciones que determinan la acción, se había producido un cambio. Sin embargo, dicho cambio no se había consolidado aún y necesitaba ser reforzado. Por esta razón, este es el aspecto en el que más insiste la carta. Esta insistencia revela, en primer lugar, que el proceso de transformación del habitus aún no estaba consolidado; y deja ver, en segundo lugar, que la dimensión que se necesitaba consolidar era la que tenía que ver con las disposiciones relativas a la acción.



Esta observación es coherente con lo que se observa en los procesos de transformación del habitus. En ellos –como ya hemos dicho– el elemento más resistente al cambio, son los comportamientos. La tendencia conservadora de las disposiciones relacionadas con el comportamiento hace que su modificación sea una tarea laboriosa y lenta. El cambio de tales disposiciones supone un verdadero proceso de resocialización que conlleva la interiorización de nuevos patrones de comportamiento.

La exhortación de la carta se sitúa, pues, en la coyuntura precisa en que la transformación inicial de las disposiciones mentales y emocionales estaba operando una transformación de las disposiciones que determinan el comportamiento. Por esta razón, la consolidación del habitus en esta dimensión particular es la principal finalidad de la exhortación, tal como se afirma al final de la misma:

Y el Dios de toda gracia, que os ha llamado a su eterna gloria en Cristo, después de un corto sufrimiento os restablecerá, os fortalecerá, os robustecerá y os consolidará. Suyo es el poder por siempre. Amén. (1Pe 5,10-11).

Estas son las últimas palabras de la exhortación, las que quedarían resonando en quienes la escuchaban o la leían. En ellas se evoca la elección de los creyentes, pero sobre todo se expresa el deseo de que no sucumban a la prueba, y de que el proceso iniciado con dicha elección se consolide. En la formulación de este deseo, llama la atención la superposición de cuatro verbos casi sinónimos, que expresan la idea de solidez, arraigo o firmeza «os restablecerá, os fortalecerá, os robustecerá y os consolidará». Esta acumulación trata de reforzar en los lectores y oyentes, tal vez inseguros sobre su capacidad para mantenerse firmes, la certeza de que contarán





para ello con la ayuda de Dios. Ahora bien, el hecho mismo de que se recurra a Dios y a su poder para garantizar la consolidación del nuevo habitus da idea de hasta qué punto este necesitaba ser reforzado. La finalidad de la carta es, por tanto, consolidar el nuevo estilo de vida que los cristianos habían adoptado tras su bautismo y que ahora se veía amenazado por la prueba de fuego que se les había presentado inesperadamente. Para lograr este objetivo, el autor de la misma trata de renovar sus convicciones, recordándoles la buena noticia que les fue anunciada, y estimula sus emociones, haciéndoles caer en la cuenta del gran don que han recibido y de la herencia que les aguarda en el cielo. Pero, sobre todo, les orienta sobre cómo debía ser su comportamiento en la situación particular que estaban viviendo.

Los «códigos domésticos» y la transformación de la casa

El interés por configurar un estilo de vida cristiano se pone de manifiesto de una forma especial en los llamados ‘códigos domésticos’, que son un fenómeno característico de los textos de la segunda generación, sobre todo de las llamadas cartas deuteropaulinas: Colesenses, Efesios (Col 3, 18–4, 1; Ef 5, 22–6, 9), aunque también se encuentran en otros escritos de esta época, como la Primera carta de Pedro, de la que acabamos de hablar (1 Pe 2, 18–3, 7). La lectura de estos pasajes nos causa hoy muchas dificultades, porque en ellos se dice, por ejemplo, que «la mujer debe someterse al marido». Nuestra sensibilidad – educada durante siglos de tradición cristiana – se rebela ante estas afirmaciones, que hoy calificaríamos de ‘machistas’. Sin embargo, en su origen, estos códigos domésticos supusieron un gran avance con respecto a los códigos del mundo grecorromano. En su forma tradicional, dichos códigos recogían las obligaciones que regulaban las relaciones básicas entre los miembros de la casa: la del padre con los hijos, la



del esposo con la esposa y la del amo con los esclavos. Los códigos domésticos que encontramos en los escritos cristianos adoptaron básicamente esta estructura, pero modificaron las recomendaciones que se daban a cada uno de los miembros, o la importancia que tenían en ellos los diversos miembros del grupo familiar. En ellos no solo se limita la autoridad del paterfamilias sobre el resto de los miembros de la casa, sino que se asigna un papel a los miembros dependientes, es decir, a los hijos, esposas y esclavos. Además –y esto es lo más importante– los comportamientos que se recomiendan a cada uno de los miembros de la casa se inspiran en las nuevas convicciones que habían adquirido sobre Dios y sobre su acción salvadora en Jesucristo.

Estos códigos domésticos revelan una nueva actitud hacia la casa. En la primera generación la casa tuvo un papel muy importante en la difusión del naciente movimiento cristiano, pues sirvió de base para encuentros de diverso tipo y como plataforma evangelizadora. La perspectiva y la finalidad que revelan los códigos domésticos es muy diferente, pues lo que estos buscan es transformar la casa, la cual adquiere así una nueva función en la tarea evangelizadora, pues la transformación que se da en ella se irradia a toda la sociedad.

Los evangelios y la configuración de un nuevo estilo de vida

Otro fenómeno característico de la segunda generación es la proliferación de ‘vidas de Jesús’. Llama poderosamente la atención que los seguidores de Jesús sintieran de repente la necesidad de recuperar los recuerdos que se habían conservado sobre él para integrarlos en un relato de tipo biográfico. Los estudiosos se han preguntado por qué se dio este fenómeno. Las causas pudieron ser variadas, pero una de ellas fue, sin





duda, que estos relatos proporcionaban a los discípulos y a las comunidades de la segunda generación un modelo a partir del cual podían configurar un estilo de vida diferente: un estilo de vida como el de Jesús.

Todo relato posee unas implicaciones éticas, las cuales se acentúan cuando se trata de un relato biográfico. Se narra una vida no solo porque hay en ella algo que recordar, sino también porque hay en ella algo que aprender, una propuesta de vida. La dimensión ética del relato, que adquiere una especial relevancia en las narraciones biográficas, influyó también en la preferencia de los cristianos de la segunda generación por las vidas de Jesús, es decir, los evangelios. Estos relatos, en efecto, contenían una propuesta ética que los ayudaba a consolidar un nuevo estilo de vida, un nuevo habitus. Dicha propuesta no solo se expresaba en las enseñanzas de Jesús y en su forma de actuar, sino también en el proceso que siguen en el relato sus discípulos más cercanos.

En la primera ‘vida de Jesús’, el Evangelio según Marcos, el comportamiento de Jesús ocupa un lugar central. Su cercanía a la gente, sobre todo a los más necesitados, así como su disposición para relacionarse con las personas impuras o los paganos, proporcionaban a los discípulos de la segunda generación un modelo a imitar. Los evangelios posteriores incorporan muchas enseñanzas de Jesús que no están Marcos, ampliando así la capacidad del relato para proponer un estilo de vida. Los cinco discursos que Mateo compone, o la sección del viaje elaborada por Lucas, lo mismo que los complejos discursos del Evangelio según Juan, tienen, entre otras cosas, la función de proponer referencias para construir este nuevo estilo de vida que se estaba consolidando en la segunda generación. Por otro lado, los cuatro evangelios, cada uno a su modo, integran en sus respectivos relatos el proceso

de aprendizaje y maduración de los primeros seguidores de Jesús, proponiendo de este modo a los lectores modelos sobre cómo se llega a ser discípulo suyo, es decir, modelos sobre cómo se llega a ser «cristianos».

Los frutos de la segunda generación

Al final de este recorrido, podemos preguntarnos si el esfuerzo realizado por los discípulos de la segunda generación tuvo algún fruto; si aquella generación anónima y laboriosa que trató de consolidar la transformación producida por la conversión logró su objetivo. Los indicios que tenemos muesstran que su trabajo no fue en vano. Para corroborarlo contamos con el testimonio de un observador externo que pudo comprobar los efectos de la estrategia de consolidación del habitus que se propone en la Primera carta de Pedro.

Este observador externo se llamaba Cayo Plinio Cecilio Segundo, aunque se le conoce como Plinio el Joven. Fue un personaje muy activo en la vida pública de Roma a finales del siglo I y comienzos del II. En la última etapa de su vida, justo cuando concluía la segunda generación de discípulos (111-112 d. C.), el emperador Trajano le envió como legado suyo a la provincia de Bitinia y el Ponto, precisamente la región donde se encontraban las comunidades cristianas a las que se había enviado la Primera carta de Pedro veinte años antes.

Durante su mandato, Plinio recibió algunas acusaciones contra los cristianos y tuvo que informarse sobre ellos para ver si suponían una amenaza. De todo ello da cuenta a Trajano en una larga carta que contiene un precioso testimonio de cómo la exhortación a practicar un modo de vida basado en la santidad de Dios y expresado en las buenas obras, dio sus frutos. Aquellos cristianos habían consolidado el cambio que se



había producido con su conversión, como testimonia Plinio en el comienzo de su relato:

«Este ha sido mi proceder con los que me traían acusados de ser cristianos. Les pregunté si eran cristianos. Si lo confesaban, los volví a preguntar una segunda y tercera vez con amenaza de suplicio. A los que persistían, los mandé ejecutar, pues no dudaba que, fuera lo que se fuere lo que confesaban, su pertinacia y obstinación inflexible se debía castigar. Hubo otros, afectados de la misma locura, de los que tomé nota para remitirlos a la urbe por ser ciudadanos romanos» (Ep. X, 96, 2c-4a).

Muchos de los acusados prefirieron morir o ser enviados al tribunal del emperador antes que renunciar a su condición de cristianos. Un poco más adelante, Plinio expone cual era la fuente de aquella profunda convicción cuando describe lo que hacían en sus reuniones:

«Afirmaban que su mayor culpa o error había consistido en la costumbre de reunirse en un día señalado antes de rayar el sol para cantar a coros un himno a Cristo como Dios, y obligarse mutuamente mediante juramento no a cometer crímenes, sino a no cometer hurtos, ni robos, ni adulterios, a no faltar a la palabra dada, a no negarse a restituir un depósito, si se lo reclaman. Después de hacer todo esto, tienen por costumbre separarse y reunirse nuevamente para tomar una comida, ordinaria e inofensiva» (Ep. X, 96, 7).

En las reuniones comunitarias era donde aquellos cristianos afirmaban su fe, alabando a Cristo; en ellas fortalecían su compromiso ético, comprometiéndose con juramento a practicar las buenas obras de las que habla la Primera carta de Pedro; y allí celebraban la memoria de Jesús en la eucaristía.

Todas estas prácticas, repetidas semanalmente, consolidaban la transformación que se había producido inicialmente en la conversión y afianzaban el nuevo estilo de vida que les daba una nueva identidad.

Por último, es interesante observar que la estrategia misionera de la segunda generación, que consistía en dar testimonio de la propia esperanza a todos aquel que les preguntase, produjo también sus frutos, como el mismo Plinio reconoce:

«Pues son muchos, de toda edad, de toda condición y de ambos sexos, los que están en peligro y lo estarán. Y es que el contagio de esta superstición ha invadido no solo las ciudades, sino también las aldeas y hasta los campos» (Ep. X,96,9b)

Esta carta de Plinio es un precioso testimonio de cuán importante es no descuidar la tarea de consolidar la primera respuesta al anuncio del evangelio, esa primera conversión que transforma las disposiciones mentales y emocionales, pero no las que tienen que ver con la acción, cuya transformación requiere un acompañamiento más prolongado.

Conclusión

Cuando hablamos de la primera evangelización nuestra atención se dirige, sobre todo, a la primera expansión del mensaje cristiano, que tuvo lugar durante la generación apostólica. Sin embargo, esta primera difusión no habría tenido ningún efecto, si el cambio inicial operado por la conversión no se hubiera consolidado después. Iniciativas evangelizadoras como la llevada a cabo por los discípulos de Jesús durante la generación apostólica se han dado muy pocas veces en la historia de la Iglesia. A lo largo de esta, el evangelio se ha difundido casi siempre de una forma muy similar a



como se difundió y consolidó durante la segunda generación. Por eso, los cristianos de hoy podemos aprender mucho de la experiencia de aquellos creyentes en Cristo que de forma anónima y con gran paciencia consolidaron el cambio inicial.

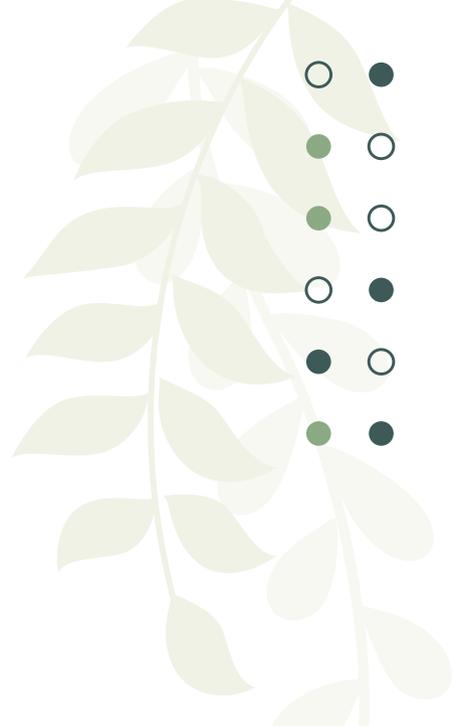
La tarea fundamental de esta segunda generación fue la configuración de una nueva forma de vida. Los estudios sobre la transformación del habitus nos permiten entender mejor este proceso que está muy presente en algunos de los escritos de aquella época. Esta insistencia indica que dicha transformación es muy lenta y, debido a ello, requiere de una gran paciencia. No en vano, la paciencia fue la primera virtud sobre la que los cristianos escribieron un tratado. La experiencia de la segunda generación nos recuerda, sobre todo, que es muy importante acompañar los procesos de maduración en la fe.

Finalmente, resulta alentador comprobar que el esfuerzo de consolidación realizado por los discípulos de la segunda generación tuvo sus frutos. La carta de Plinio a Trajano revela que al final de este periodo había cristianos que preferían morir antes que renunciar a su fe. El cambio que se había operado en ellos con motivo de la conversión se había consolidado hasta el punto de que el hecho de ser cristianos era lo que definía su identidad. Este cambio profundo, que se reforzaba en los encuentros comunitarios, les capacitaba también para dar un testimonio eficaz a sus vecinos, lo cual hizo que el movimiento cristiano se difundiera desde los centros urbanos hasta las periferias rurales.

S. Guijarro, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, Salamanca: Sígueme 2018.

A. Kreider, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano*, Salamanca: Sígueme 2017.





“La misión en el corazón del pueblo no es una parte de la vida, o un adorno que podemos quitar... **Tú y yo somos una misión en esta tierra**”

(EG 273)

