

**FAMILIA Y OIKOS.
UN ESTUDIO PUNTUAL SOBRE LA COMPOSICIÓN
SOCIO-ECONÓMICA DE LAS PRIMITIVAS
COMUNIDADES CRISTIANAS**

PILAR FERNÁNDEZ URIEL
CÉSAR VIDAL MANZANARES
(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

SUMMARY

This is a study of the social and economic composition of the first Christian communities. Analyzing mainly the members of these communities, named in the sources as heads of *Oikos* and *Familia*, owners of goods and house. This investigation helps the study of the social and administrative organization of the institutional, social and ideological events, which vary according to the historical circumstances. These events contribute to the formation of the social reality, the development of which shows us the fundamental importance of the transmission of the knowledge of History, essential for the definition of the social and national entities from the nineteenth century on.

La situación social de los diferentes miembros que componían las primitivas comunidades cristianas es una vieja cuestión que emerge con cierta frecuencia en los debates de los historiadores de la Antigüedad.

Ya Celso, en el siglo II, utilizaba en sus ataques al cristianismo, entre otros argumentos, el de su baja e inculta posición social, formando casi exclusivamente sus filas: «Los ignorantes, los viles, los necios ... era doctrina que seducía a los esclavos, los niños y estúpidas mujeres» (Celso, *Orígenes*, 3, 44).

También E. Gibbon se interesaba por la condición de los primeros cristianos y sus posibles consecuencias en su primitiva doctrina¹. Siguiendo los textos de *Hechos*, E. Gibbon, tuvo la convicción de que esta «comunidad de buenos», se componía de gentes de «rango inferior», pobres, ignorantes e insignificantes de su sociedad.

Es cierto que tradicionalmente se ha aceptado que el grueso de la composición social de estas primeras comunidades cristianas estuviera compuesto por miembros salidos de los estratos más bajos de la sociedad de su tiempo. Es posible que tal certeza pudiera desprenderse de la necesidad que tenían estas gentes de ampararse en una doctrina de esperanza y salvación como la cristiana².

También así parece deducirse de las propias fuentes neotestamentarias, pudiendo considerarse un notable testimonio la definición de Pablo de la comunidad de Corinto: «Fijaos, pues hermanos entre vuestro grupo de llamados no se encuentran muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de distinguida familia. Todo lo contrario: Lo que es necio ante el mundo lo escogió Dios para humillar a los sabios y lo que es débil ante el mundo lo escogió Dios para humillar al fuerte, y lo que es plebeyo ante el mundo y despreciado, lo escogió Dios; lo que no vale nada, para destruir lo que vale, a fin de que ningún mortal se glorie ante Dios» (1 *Corint.*, 1, 26-29).

Autores como A. Deissman y N.A. Dahl analizaron las epístolas paulinas, encontrando en ellas importantes justificaciones para admitir que la estructura social interna de las primitivas comunidades se nutría de las clases inferiores³.

Sin embargo, investigaciones más recientes, aunque no descartan la existencia de una gran mayoría de individuos de esta procedencia, consideran cada vez más sólida la existencia de otros componentes de las mismas que fueran procedentes de estratos más superiores e, incluso, que se tratase de gentes de cierta influencia y poder en la sociedad donde se desolvían estas comunidades.

Análisis más recientes como los de estudios de Bömer, Strobel, Kirtatas, Theissen y Meeks han examinado exhaustivamente los distintos testimonios cristianos, buscando e investigando sobre estos miembros concretos de estos grupos, así como las bases estructurales de los mismos.

En el presente trabajo vamos a realizar esa misma tarea partiendo, principalmente, de la utilización de los términos *oikos* y *kat'oikos* en las fuentes cristianas neo-testamentarias relacionadas con los dos ámbitos de expansión territorial más específicos del nuevo movimiento: el judeo-cristianismo palestino y el cristianismo extra-palestino tanto de signo gentil como judío. El análisis de este aspecto puntual, como cualquier simplificación investigadora en torno a la composición social del cristianismo corre el riesgo de violentar las fuentes y de sustituir su aspecto plural por el de una visión monolítica imaginaria.

Por ello, es importante en este estudio analizar detenidamente los conceptos y términos utilizados en las fuentes neotestamentarias, pues son estos testimonios los que contribuyen notablemente a aclarar la situación de los individuos citados en las mismas, así como su propio entorno socio-económico.

1 E. Gibbon, *Decadencia y ruina del Imperio romano*, t. II, reimp. Madrid 1984, pp. 50 ss.

2 Sobre este punto vid.: J.P. Sampley, «Societas Christi: Roman law and Paul's Conception of the Christian Community», en Jacob Jervell, Wayne A. Meeks (edd.), *God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo-Bergen, Tromsø Universitetsforlaget 1988, pp. 158-174.

3 G. Deissman, *Paulus: Eine Kultur —und religions— geschichtliche Skizze*, Tübingen Mohr (Siebeck) 1911; N.A. Dahl, «Paul's letter to the Galatians: Epistolary Genre, Content and Structure», *Actas de la Reunión anual de la Society of Biblical Literature*, Chicago 1973.

Si bien es cierto que los testimonios válidos son muy escasos y parciales y las fuentes arqueológicas y epigráficas proporcionan poca ayuda, el criterio más aceptado por los estudiosos es el de calificar a estos «particulares cristianos» como miembros de la comunidad con un *status* social más elevado que el resto de sus anónimos compañeros de comunidad, cuando las fuentes les identifican con algún cargo, o como dueño o jefe de una Familia (*oikos*) o casa (*domus*) que solían poner a disposición de la comunidad y de los apóstoles.

Son estos testimonios históricos tan insuficientes, y, a veces, incluso tan arbitrarios, que es necesario manejar los mismos con excesiva precaución a la hora de afirmar algo sobre la identidad de tales personajes.

Las familias y las casas privadas de ciertas personas aparecen en las primeras fuentes cristianas como los puntos de despegue de las reuniones. También los bienes se ponen a disposición de los fieles y del proselitismo cristiano, en este punto las referencias dadas por los *Hechos* y las *Epístolas* coinciden plenamente.

En el contexto judío de este movimiento cristiano, el término *oikos* como casa aparece limitado a su sentido vulgar. Es decir, sirven para referirse al bien inmueble concreto (*Hechos* 2, 2, 36, 46; 4, 36-7; 5, 42; 8, 3; 10, 22, 30; 11, 12-14) al pueblo de Israel (*Hechos* 7, 42), al templo (*Hechos* 7, 47, 49) o, como excepción, a la *oikos* de un no-judío (*Hechos* 7, 10; 10, 2), tema este sobre el que volveremos más adelante. Aunque el colectivo seguía acudiendo al Templo de Jerusalén como lugar de culto y, muy posiblemente, a las sinagogas si tenemos en cuenta la maldición contra los *minim* contenida en la Amidah, lo cierto es que pronto comenzó a celebrar reuniones específicas. Las mismas tuvieron lugar en casas particulares como la que fue testigo de la experiencia pneumática de Pentecostés (*Hechos* 1, 13 y ss.) o aquellas en las que se juntaron para orar los judeo-cristianos en momentos de tribulación (*Hechos* 4, 31) o durante la detención de Pedro (*Hechos* 12, 12 ss.)⁴.

Las fuentes resultan por lo tanto concluyentes. El judeo-cristianismo palestino era fundamentalmente interclasista aunque el número de miembros de las distintas clases sociales fuera muy distinto. Es muy posible que su mayor parte era gente humilde y de clase media (en toda la extensión de ésta) pero no faltaban ni hombres de negocios ni ricos lo suficientemente acaudalados como para permitirse gastos suntuosos en alhajas y ropajes (Santiago, 2, 1-9). En cuanto a la «casa» (*oikos*) —salvo en el caso en que el término se utiliza para referirse a un gentil— no tiene sino un sentido vulgar. Se trata del inmueble y, por extensión, de la Casa de Israel o del Templo de Jerusalén donde Salomón pretendió que YHVH morará como si de su casa se tratase (concepto este último cuestionado por el judeo-cristianismo palestino, vg.: *Hechos* 7, 47 ss.). Esta visión desprovista de un significado jurídico propio iba a verse revestida del mismo al penetrar la predicación evangélica en zonas geográficas ajenas al Eretz Israel.

Sin embargo, fue dentro del cristianismo primitivo situado en Palestina, donde se inició la expansión de la nueva Fe entre los gentiles y la organización apostólica y misionera de este movimiento, aunque carecemos de los datos suficientes como para poder establecer un esquema exhaustivo de lo que fue la composición social del judeo-cristianismo palestino durante el s. I^o.

4 C. Vidal Manzanares, *El Primer Evangelio: el Documento Q*, parte I, Barcelona 1993, pp. 209 ss.

5 Para un estudio exhaustivo del tema, véase: C. Vidal Manzanares, *El judeo-cristianismo palestino en el s. I. De Pentecostés a Jamnia*, Madrid 1994. Un tratamiento más breve del tema en P. Fernández Uriel, C. Vidal Manzanares, «Anavim, apocalípticos y helenistas (Una introducción a la composición social de las comunidades judeo-cristianas de los años 30 a 70 del S. I d. C.)», en *Homenaje a J. M. Blázquez*, Madrid 1991; también: C. Vidal Manzanares, *El Primer Evangelio: el documento Q*, Barcelona 1993, pp. 15-83.

Aún así, poseemos un cierto número de referencias en relación con esta cuestión y las mismas nos permiten esbozar aquella al menos en cuanto a sus líneas generales se refiere⁶.

La penetración del judeo-cristianismo entre las clases más acomodadas palestinas debió ser muy limitada pero no inexistente. Podemos presumir que algunos de sus miembros, pertenecía a esta clase social, o al menos eran simpatizantes a este movimiento, pudiendo su casa, bienes y riqueza ser utilizados por los primeros cristianos. Por ello, relacionamos los mismos, en este sentido, con el término *oikos*.

De hecho, tenemos referencias a personajes de extracción acomodada como fue el caso de Nicodemo (posiblemente el Naqdemón del Talmud), José de Arimatea y Zaqueo. El primero (Juan 7, 50; 3, 1) parece haber tenido alguna vinculación con Jesús y llevado para su enterramiento cien libras romanas de mirra y áloe (Juan 19, 39), si bien no tenemos noticias de que mantuviera con posterioridad vinculaciones con el grupo de los discípulos. José de Arimatea (Marcos 15, 43) es calificado de *eysjemon*, un término que los papiros usan para designar a los hacendados ricos⁷.

Sabemos además que era un hombre acaudalado (Mateo 27, 57) y que poseía al norte de la ciudad un huerto con un panteón familiar excavado en la roca (Juan 19, 41; 20, 15). Dado que había sido excavado recientemente, es muy posible que su familia llevara poco tiempo en Jerusalén y que entonces sus propiedades se encontraran en otro lugar. Con todo, tampoco tenemos constancia de que este personaje siguiera posteriormente vinculado al judeo-cristianismo palestino.

En cuanto a Zaqueo, parece haber sido un jefe de publicanos (Lucas 19, 2) que no gozaba de especial popularidad (Lucas 19, 3) y en el que el contacto con Jesús produjo un considerable impacto (Lucas 19, 8). No obstante, carecemos de datos que, posteriormente, lo conecten con el grupo judeo-cristiano.

Otro personaje que pudo también proceder de círculos especialmente acomodados es el «discípulo amado» al que se refiere el Cuarto Evangelio. Su obra evidencia una familiarización muy peculiar con tradiciones relativas al ministerio jerosilimitano de Jesús. No es seguro que él mismo perteneciera a una familia sacerdotal, pero, desde luego, es notable su visión de este segmento social, caracterizada por el respeto (Juan 11, 49-52), el conocimiento de los contextos litúrgico-sacerdotales, su cumplimiento de las leyes de pureza ritual (Juan 20, 4-5), la familiaridad con el criado del sumo sacerdote (Juan 18, 10) y la afirmación de que era *gnostós* del sumo sacerdote (Juan 18, 15). A nuestro juicio, por lo tanto, el «discípulo amado» pudo pertenecer quizá a la clase alta y, desde luego, es evidente que mantenía relación con alguno de los miembros más importantes de la misma.

Lucas 8, 1-3 menciona asimismo un conjunto de mujeres que seguían a Jesús. Al parecer las mismas habían recibido curación física o liberación demoníaca por parte de aquél. Entre ellas, se hallaban tanto Juana, la mujer de Juza o Chuza, intendente de Herodes; María Magdalena, Susana y «otras muchas que le servían de sus bienes». De esta descripción se desprende que

6 Sobre este aspecto ver: J.J. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempo de Jesús*, Madrid 1985; J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1985; F. Murphy, *The: Religious World of Jesus*, Nashville 1991; C. Vidal manzanares, *Diccionario de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam*, Madrid 1993.

7 J. Leipolt, J., *Theolog. Literaturblatt*, 39, col. 180 ss a los papiros de la Biblioteca de la Universidad de Basilea publicados por E. Rabel en *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 16, 3, Berlín 1917-1918.

algunas pertenecían a una clase acomodada pero desconocemos la vinculación posterior con el movimiento.

Pudiera ser también que María, la madre de Juan Marcos, perteneciera a este grupo de mujeres, así como al estrato superior de la sociedad. Sabemos que tenía una casa en Jerusalén (*Hechos* 12, 12) y los datos sobre la misma hacen pensar que se trataba de un edificio espacioso (*Hechos* 1, 13 ss.). No obstante, de nuevo la afirmación no pasa de un cierto grado de probabilidad que no nos permite asegurarlo completamente.

Existe, finalmente, otro dato relacionado con la presencia de miembros de las clases altas en el seno del judeo-cristianismo palestino. Nos referimos a Santiago 2, 1 ss., donde se habla de como hay gente provista de ropa suntuosa y de anillo de oro que visita las reuniones de los judeo-cristianos. La llegada de personajes de ese tipo provocaba al parecer una atracción que Santiago, el hermano de Jesús y dirigente supremo de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén desde mediados de la década de los cuarenta hasta el 62 d. de C., juzgaba insana y que ataca con rotunda firmeza. Pasajes como el de 4, 13 ss. parecen poner de manifiesto que, muy probablemente, había también hombres de negocios en el seno del movimiento pero que Santiago temía el comportamiento soberbio de los mismos demasiado auto-seguros en su visión del día de mañana.

Resumiendo, pues, podemos decir lo siguiente: existen noticias sobre, al menos, tres hombres (y un número indeterminado de mujeres) que pertenecían a la clase alta y que mantuvieron cierta relación con Jesús. No obstante, no tenemos datos que nos permitan colegir si, con posterioridad a la muerte de aquél, todos se mantuvieron ligados al judeo-cristianismo palestino. Otros dos personajes pudieron quizá pertenecer a la clase alta y, desde luego, siguieron vinculados al grupo de los discípulos. No obstante, la primera circunstancia no pasa de ser una posibilidad. Finalmente, hubo personas ricas y hombres de negocios que estuvieron relacionadas con la comunidad judeo-cristiana palestina aunque, al menos en la carta de Santiago, su presencia no dejara de causar algunos problemas de índole espiritual, hasta el punto de ser de temer el impacto parcial que podrían provocar en los miembros.

Podríamos calificar como «clase media» a los pequeños comerciantes, poseedores de alguna tienda en un bazar; artesanos, propietarios de sus talleres; personas dedicadas al hospedaje o relacionadas con el mismo; empleados y obreros del templo —que, en términos generales y partiendo de un nivel comparativo, estaban bien remunerados— y sacerdotes. Parece ser que un sector muy importante del judeo-cristianismo palestino pertenecía a este segmento de la sociedad. Los sacerdotes a los que se hace referencia en *Hechos* 6, 7 corresponden, desde luego, a este entorno, al igual que el levita Bernabé (*Hechos* 4, 36-7), y cabe la posibilidad de que lo mismo pueda decirse del «Discípulo amado», según la identificación que hagamos del mismo. Lo mismo cabría decir de algunos de los fariseos convertidos (*Hechos* 15, 5; 26, 5).

También a una cierta clase media —incluso considerablemente acomodada— debieron pertenecer algunos de los primeros discípulos de Jesús. Pedro, por ejemplo, tenía un negocio de pesca que explotaba a medias con su hermano y que le permitía tener una casa (*Marcos* 1, 16 ss.; 1, 29-31). Por lo que sabemos, entre la muerte de Jesús y Pentecostés volvió a ocuparse de esta actividad (*Juan* 21, 1 ss.). Los hijos de Zebedeo contaban, según las fuentes, con asalariados (*Marcos* 1, 19-20 y par.) y Leví había pertenecido al grupo de los publicanos (*Marcos* 2, 13 ss. y par).

Posiblemente es en esta misma clase media donde cabría encuadrar —si no perteneció a la alta— a la madre de Juan Marcos (*Hechos* 12, 12), a Ananías y Safira (*Hechos* 5, 1 ss.), a los

que vendieron sus propiedades para entregarlas a la comunidad (*Hechos* 2, 45; 4, 34) y a los que las conservaron (*Hechos* 5, 42). Lo mismo podría decirse de uno de los parientes de Jesús del que nos habla Eusebio (*Hist. Ecles.* III, 20, 2) y que poseía en un período situado entre los años setenta y los noventa del s. I propiedades censables en 9.000 denarios. Es decir, poseían casa (*oikos*) y poseían bienes.

Si el término *oikos* es de difícil traducción y su utilización puede ser incierta, la expresión *kat'oikon*, nos parece que tiene una interpretación más exacta y correcta, desde el punto de vista jurídico y social.

Son en total ocho personas las mencionadas en los *Hechos* y en las *Epístolas*, citadas junto con la expresión: *kat'oikon*, expresión que se considera tradicionalmente paralela al término latino *familiae*. Aunque autores como A. Strobel considera que este equivalente es incorrecto, siendo más exacto corresponderle con la *domus* latina, pues según la terminología de derecho romano se referiría a los miembros de una familia unida por parentesco⁸. Sin embargo, parece incluirse en este concepto también a los esclavos y a los bienes, por lo que tendría que corresponderse con el término «Familia», mucho más amplio⁹.

La «Familia» romana es un cuerpo social y jurídico (*Familia propio iure dicta*, definida por Ulpiano: *Dig.* 50, 16; 195, 2), que aglutinaba bajo la *potestas* del *paterfamilias* a los individuos libres y no libres de la *domus*, es decir, a los descendientes y parientes directos del mismo y a los bienes y personas que estaban bajo su tutela y a su servicio como los libertos y esclavos¹⁰.

Si bien es verdad que ambas expresiones no dicen nada respecto al *status* público de las personas, sí indicarían su poder económico y su situación privada.

La expresión *kat'oikon*, traducido «la casa de...», no designaba solamente el lugar físico donde se reunían (*eklesia*), sino a un grupo de fieles unidos por vínculos familiares según el derecho romano, de modo que este núcleo (*oikia*) fue lo que H. Gültow denominó la «célula básica» del primitivo movimiento cristiano¹¹. Así éstas podían estar formadas por varios grupos relacionados cuya cabeza familiar no participaba de su cristianismo, como sin duda ocurría con la *Familia Caesaris* citada en las saluciones epistolares de Pablo (*Roman.*, 16, 10).

Por ello, podría deducirse que la «Familia» u *oikia* fue la relación y lazo de unión de forma legal y, muy posiblemente, asimilaría su propia estructura interna de marcado carácter jerárquico, llegando a ser, incluso, el enlace entre estas primeras comunidades cristianas y la sociedad. Prueba de ello es que a través de las mismas, se constituyeron las primeras asambleas (*eklesia*) domésticas.

No sabemos con exactitud el número de estos grupos y asambleas domésticas, aunque es de suponer que habría diversas en cada lugar y que, sin duda, variarían en número y composición según la ciudad y el momento.

Las fuentes también sugieren que individuos, vinculados con los miembros de estos grupos domésticos por distintas relaciones a las propias del lazo «familiar» romano, como amistad o de profesión, se agregaban a estas asambleas familiares cristianas.

8 A. Strobel, «Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht», *Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft* 56 (1965) 91-100.

9 F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 3, Mainz 1961, p. 57.

10 Sobre este término y su significado en el derecho romano vid.: J. Iglesias, *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*, Madrid 1982; J. Miquel, *Derecho privado romano*, Barcelona 1992.

11 H. Gültow, *Christentum und Sklaverei in den drei Jahrhunderten*, Bonn 1969.

Así, Pablo habla con frecuencia de ciertas asambleas, *kat'oikon eklesia*, que no se nutrían solamente por la propia «Familia» u *oikia*, sino también por aquellos que de un modo u otro se relacionaban con la misma (por amistad, profesión, etc.). Tal vez, como sugiere W.A. Meeks, ello era uno de los factores fundamentales que causaron las diferencias en la composición y carácter social entre las *eklesias* familiares¹².

Las conexiones de tipo artesanal y comercial con la vida familiar eran muy fuertes en estas pequeñas urbes típicamente mediterráneas donde se propagó el primer cristianismo. Su estructura urbana configurada en barrios abigarrados donde se ubicaban apiñados los talleres y las casas según las distintas profesiones e incluso su gentilicio, etnia u origen, favorecieron sin duda esta relación¹³.

Así Pablo encuentra pronto a los judíos Aquila y Prisca en Corinto y establece pronto contacto con la colonia judía en Roma, que se hallaba en el Transtiberium (Actual Trastevere) (Filón, *Leg.*, 155). También, en Antioquía el barrio judío era el Kerateion, situado al S.E. de la ciudad, punto importante de los primeros prosélitos cristianos¹⁴.

De igual modo resulta significativo que Pablo pronto encuentre lugar para trabajar en su oficio, «con sus manos» y que Celso, en sus ataques contra el cristianismo, afirme que los evangelizadores cristianos eran tejedores, lavaderos, tintoreros, zapateros ...«y la mayoría gañanes analfabetos y pastores... pero que hacían acudir a quienes seducían con su doctrina ... al taller de tejedores, zapateros o lavanderas a aprender a la perfección» (Celso, *Orig.*, 3, 55).

R. Hock considera que estos talleres debieron ser centro importante de la predicación paulina y sin duda los oficios y talleres tuvieron un papel importante como vehículo de relación y de propagación del cristianismo, teoría ratificada principalmente por R.M. Grant que considera que el cristianismo se difundió en el siglo I, no ya en las escalas más bajas de la sociedad, como los pequeños campesinos, o en los círculos urbanos en la masa proletaria, sino entre los artesanos, mercaderes y miembros de las profesiones liberales¹⁵.

Aunque la teoría de R.M. Grant es correcta y razonable, es conveniente puntualizar sobre la misma que la evangelización lograda en los talleres y centros artesanos sería canalizada a través de la «Familia», como base casi única de implantación y primera organización de las comunidades cristianas.

TESTIMONIOS PROSOPOGRÁFICOS

De los escasos datos documentados que puede contar el historiador para analizar las primeras comunidades cristianas y, concretamente, su composición y organización, son, tal vez los testimonios prosopográficos los más importantes.

Las citas nominales de los textos cristianos, principalmente las cartas paulinas, escritos en el siglo I, proporcionan cerca de ochenta nombres de posibles cristianos. La mayoría de los cuales es simplemente una escueta cita nominativa, aunque ésta, a veces, pueda ser reveladora

12 W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988, p. 135.

13 R. Mac Mullen, *Roman Social relations*, New Haven-Londres 1974.

14 A. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Louisiana State University Press 1977, pp. 74 ss.

15 R. Hock, «Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class», *J.B.L.* 97 (1977-1978) 555-564; R.M. Grant, *Early Christianity and Society: seven Studies*, Nueva York 1977.

de su procedencia latina, griega o judía y pueda proporcionar, incluso, referencia a su origen familiar. No nos detendremos en el presente estudio a analizar sino los nombres de quienes podamos conocer o, al menos, entrever su posible *status* social y económico.

La expresión *kat'oikon* aparece mencionada varias veces en *Hechos* y en las *Epístolas*, casi siempre para indicar la conversión de una persona «con (toda) su casa».

Concretamente en *Hechos* se menciona a Crispo¹⁶, a Cornelio, centurión de Cesarea¹⁷, al carcelero de Filipos¹⁸ y a Lidia de Teatira, vendedora de púrpura, cuya condición de mujer plantea su situación social como cabeza femenina de familia¹⁹. Además en *Hechos* encontramos otros personajes como Ticio Justo, otro posible cabeza familiar en cuya propia casa permaneció Pablo y, al parecer fue un importante centro de reunión de las asambleas (*eklesia*) de la comunidad de Corinto²⁰.

Las epístolas paulinas citan a dos núcleos familiares muy significativos: los cristianos de la familia de Cloe²¹ y la familia del César²². Por el término utilizado para aludir a los mismos: «la gente de Cloe» y «los de la familia del César», es posible que unos y otros tuvieran la condición de esclavos y libertos de una familia. Además, nombres como Narciso y Julia, citados en la larga salutación de la Epístola de Pablo a los romanos, ofrece la posibilidad, para autores como J. Beaujou, E. Paratore y D. Kyratas que fueran cristianos pertenecientes a la *Familia Caesaris*²³.

Ciertamente había servidores de Aristóbulo y Narciso que pasaron a la casa Imperial de Nerón en el año 55 y que pudieran ser identificados con estos cristianos pertenecientes a la primera comunidad de Roma²⁴.

16 «Además, Crispo, el arquisinagogo, creyó en el Señor con toda su casa y muchos de los corintios creían y se bautizaban» (*Hechos*, 18,8).

17 «Y un hombre de Cesarea, llamado Cornelio, centurión de la cohorte llamada Itálica, piadoso y temeroso de Dios, con toda su casa, que hacía muchas limosnas al pueblo y oraba a Dios continuamente ...» (*Hechos*, 10, 2, 11-4). «Y Cornelio les estaba esperando habiendo convocado a sus parientes y amigos íntimos ...» (*Hechos*, 10, 10, 24). «Envía a Joppe y haz venir a Simón de sobrenombre Pedro, el cual te dirá palabras por las cuales serás salvo tú y toda tu casa» (*Hechos*, 10, 11, 14).

18 «Y despertado el carcelero y viendo abiertas las puertas de la cárcel, sacando la espada se quería matar, creyendo que los prisioneros se habían fugado, mas Pablo clamó con gran voz diciendo: 'No te hagas ningún daño, puesto que todos estamos aquí', y entonces, pidiendo luces, el carcelero se echó a los pies de Pablo y Sila, y llevándolos fuera les decía: 'Señores, ¿qué debo de hacer para ser salvo?, y ellos le dijeron: 'cree en el Señor Jesús y serás salvo tú y toda tu casa ...' y fue bautizado él y todos los suyos y habiéndoles conducido a su casa los puso a la mesa y se alegró con toda su familia de haber creído en Dios» (*Hechos*, 16, 26, 35).

19 «Y una mujer llamada Lidia, vendedora de púrpura de la ciudad de Teatira que veneraba a Dios y escuchaba, y el Señor le abrió el corazón para estar atenta a las cosas que Pablo decía. Y después que fue bautizada, con toda su casa, nos rogó diciendo: Puesto que me habéis juzgado fiel al Señor, entrad en mi casa y quedaos en ella, y nos obligó a permanecer en la misma» (*Hechos*, 16, 15).

20 «Y partiendo de allí, (Pablo) entró en casa de un tal Ticio Justo, devoto de Dios, cuya casa era contigua a la sinagoga» (*Hechos*, 18, 7).

21 «Esto, hermanos, os lo digo porque he sabido por la gente de Cloe que hay entre vosotros discordias» (Pablo, 1 *Corintios*, 1, 11).

22 «Os saludan los hermanos que están conmigo. Os saludan todos los santos y principalmente los de la casa del César» (*Filipenses*, 4, 22).

23 J. Beaujou, «L'incendie de Rome et les Chrétiens», *Latomus*, 1960, p. 65; D. Kyratas, *The Social Structure of the Early Christian Community*, Nueva York 1987; E. Paratore, «Nerone (nel XIX centenario della morte)», *Studi Romani* 17 (1969) 2 ss.

24 P. Fernández Uriel, «El incendio de Roma del año 64: Una nueva revisión crítica», *Espacio, Tiempo y Forma*, S. II, nº 3 (1990) 61-81.

Dentro de la *Familia Caesaris* lógicamente existían importantes diferenciaciones de carácter legal y socio-económico, y las fuentes neotestamentarias no proporcionan ni su número, nombre o cualquier otro dato que facilitara el conocer cuál era su posición y jerarquía, pero sin duda constituían un singular grupo de cristianos con una relevante importancia y poder, con muchas más posibilidades que cualquier otra comunidad familiar cristiana en su ciudad²⁵.

Añadamos, concretamente, que los libertos imperiales debían prestar ciertos servicios a su patrón, el César, pero esto no impedía ejercer su propia actividad económica, en muchos casos provechosas precisamente gracias a su condición. Sin embargo, por esta misma sufrían las limitaciones propias del *status* jurídico de los libertos y esclavos en lo concerniente a la vida pública, concretamente, no podían acceder a los cargos públicos más altos, en el caso de habitar en las provincias no podían aspirar a la curia municipal reservada a la burguesía local, pues una de las condiciones necesarias para ingresar en la misma era ser de nacimiento libre. Sin embargo, el liberto imperial, aunque carecía de *Ius Honorum*, solía ser un hombre rico y poderoso, benefactor de su ciudad y, por lo general, apreciado en la misma²⁶.

Esto es lo más que podemos aventurar sobre la existencia de cristianos en fecha tan temprana que pertenecieran a la casa imperial como esclavos y libertos, ya que no existen más datos que los que proporcionan las saluciones de Pablo y las *Actas de Pablo y Pedro* del siglo II²⁷.

Algo más podríamos considerar sobre estos escasos datos que nos proporcionan las fuentes sobre los componentes de las comunidades cristianas: Gayo, citado en las saluciones paulinas (1 *Cor.*, 1, 14; *Rom.*, 16, 23), bautizado por el propio Pablo, lleva un pronombre latino, es dueño de una casa lo suficientemente grande para poder albergar a una de las familias cristianas de Corinto a cuya disposición pone la misma. Para G. Theisen y F.V. Filson, Gayo parece un personaje acaudalado, que posee la ciudadanía romana, no es de descartar que pudiera pertenecer a la burguesía provinciana de Corinto²⁸.

Otro cristiano de nombre latino es Ticio Justo, propietario de una casa, al parecer de dimensiones considerables, adosada a la sinagoga, que fue utilizada por Pablo, Silas y Timoteo. Su nombre parece igualmente sugerir su ciudadanía romana. Al considerarse sus datos similares a los de Gayo y aparecer su nombre en los manuscritos de forma un tanto irregular (Tito en lugar de Ticio, o solamente Justo), se ha supuesto que fueran una misma persona: Gayo Ticio Justo, dándole así la *trianomina* romana²⁹.

Otro personaje de las fuentes paulinas es Filemón, a quien Pablo dedica una de sus *Epístolas*, intercediendo por su antiguo esclavo Onésimo. La *Epístola* a Filemón plantea ciertos problemas, como su incierta fecha, y la identificación de los otros dos personajes citados en su salutación inicial: Apia y Arquipo. Se ha supuesto que Apia, mencionada como «la hermana» (*Fil.*, 2) fuera la esposa de Filemón. Las peticiones que Pablo le dirige parecen sugerir que Filemón gozaba de una posición desahogada. Al menos su casa puede acoger una comunidad cristiana y hospedar a Pablo y sus colaboradores: «...Y ve preparándome el hospedaje, porque espero por vuestras oraciones ser restituido» (*Fil.*, 22).

25 P. Allard, *Esclaves chrétiens*, Paris 1914, p. 238.

26 G. Boulvert, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1974, pp. 199 y ss.

27 C.J. Cardoux, *The early Church*, Edimburgo 1925, pp. 114 y 139.

28 G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, p. 211; F.V. Filson, «The significance of the Early house churches», *JBL* 58 (1939) 105-112.

29 Según el estudio de E. Goodspeed, «Gaius Titius Iustus», *JBL* 69 (1950) 382-83.

Además, Filemón posee esclavos, al menos conocemos la existencia de Onésimo, que escapó de su amo y se convirtió al cristianismo, por el que intercede Pablo (*Fil.*, 10-20).

Respecto al tercer personaje citado en dicha epístola, Arquipo, cristiano colaborador de Pablo, según sus propias palabras: «Arquipo nuestro camarada», al parecer se hospedaba en casa de Filemón, tal vez perteneciera a su «Familia», lo que sugeriría una condición servil, e incluso es posible que dirigiera espiritualmente esta comunidad «de la casa de Filemón»: «Decid a Arquipo: atiende el ministerio que en el Señor has recibido, para ver de cumplirlo bien» (Col. 4,17).

Pablo también se hospeda en la casa del matrimonio formado por Aquila y Prisca (en *Hechos*, 18,2 es denominada con el diminutivo de Priscila). Son aludidos dos veces en las fuentes paulinas (1 *Cor.*, 16-19 y *Rom.*, 16-4). Sabemos que Aquila procedía del Ponto y que ambos llegaron a Corinto tras la expulsión de los judíos de Roma por el decreto de Claudio, por lo que su formación era latina. Una antigua hipótesis, en la actualidad considerada con pocos fundamentos, sugiere que fueran libertos de la «familia» patricia de Acilius Gabilio y su esposa Priscila, de donde procedería su nombre (Acilius: Aquila; Priscila: Prisca).

Eran tejedores de lana, lo cual indica un *status* social artesano con ciertos recursos económicos.

Un tal Jasón, posiblemente judío helenista afincado en Tesalónica, hospedó a Pablo y a Sila, protegiéndoles del enojo de la comunidad judía³⁰.

Las fuentes no se refieren explícitamente a Jasón como cristiano, tan sólo podemos referirnos al mismo como simpatizante, y defensor de Pablo y sus colaboradores, a los que acogió en su casa e incluso depositó una fianza por los mismos.

La epístola paulina a los Romanos menciona a Erasto. El texto, excepcionalmente, le nombra con un cargo oficial: *Oikonomos tes Poleos*. Por ello, se consideró que la posible situación económica del mismo fuera desahogada, pero su *status* social ha sido muy discutido.

Tradicionalmente se le consideraba un esclavo público o un liberto corintio que logró amasar cierta fortuna en los negocios, sin embargo, el descubrimiento de un texto de la época menciona un Erasto como donante de la pavimentación del patio oriental del teatro de Corinto «en agradecimiento de su nombramiento como edil de la ciudad». Tal cargo municipal, si se refiriera a la misma persona, le excluiría de una condición u origen servil. Por lo que Erasto podría ser uno de los primeros cristianos conocidos en fecha tan temprana de situación económica acaudalada y elevado rango social³¹.

Otros datos referentes a Crispo nos inducen a considerarlo como persona prestigiosa y acreditada y con medios entre los primeros cristianos (1 *Cor.* 1, 14). Como Gayo, fue bautizado por Pablo. Debió ser personaje influyente debido a su condición de «Archisinagogo», al menos entre la comunidad judía de Corinto y de familia acaudalada³².

30 «Mas no hallándolos trajeron a Jasón y a algunos hermanos delante de los politarcas gritando: 'Estos que han alborotado el ecúmeno, también han venido acá. Y Jasón los ha recibido. Y todos obran contra el edicto del César, diciendo que hay otro rey, Jesús'. Y perturbaron al pueblo y a los politarcas que oían estas cosas, mas habiendo tomado las garantías de Jasón y de los demás, los soltaron» (*Hechos*, 17, 6-10).

31 ERASTUS PRO AEDILIT' (AT)E / (Vac) S(ua) P(ecunia) STRAVIT. J.H. Kent, *Inscriptions 1926-1960. Corinth: Results*. Princeton U.P. 1966, vol. 8, Pt. 3, n° 232, lam. 21.

32 W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988, p. 104; R.L. Wilken, «Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics», *Church History* 39 (1970) 53-56.

Tres personajes nombrados en las fuentes ofrecen un particular interés por su condición de mujeres y su actuación en la comunidad cristiana, aunque aquí nos limitaremos a analizar su condición social y económica, aunque, sin duda, ello pueda contribuir al estudio de las mujeres y su papel en el primitivo cristianismo.

Febe es citada por Pablo como «*diaconisa* de la *eklesia* de Cencres y *prostatis* de muchos y de mí mismo» (*Rom.*, 16, 1-2). Sobre la naturaleza y alcance de ambos términos se discute actualmente sin que exista un conformidad sobre los mismos entre los estudiosos del tema.

Pero Pablo también presenta a Febe como protectora y patrona de muchos cristianos. Es posible que Febe gozara de una condición libre social y, económicamente, que tuviera sus propios negocios en la ciudad portuaria de Cencres, lo que podría explicar sus viajes y su disposición de medios para ayudar a la comunidad cristiana, en la que, como han sugerido varios autores como L. Swidler, ocuparía un papel dirigente³³.

Más datos poseemos sobre Lidia, que también acoge a Pablo y a sus compañeros (*Hechos*, 16,14). Al parecer, Lidia es *porphyropolis*, es decir, traficante de púrpura, no poseía taller ni ejercía el oficio de *porphyreis*, fabricante de este tinte, en la ciudad de Teatira. Tampoco poseemos dato alguno sobre el carácter de su comercio, pues había distintas clases y calidades de este tinte con gran diferencia entre los mismos.

Se encuentran escasísimos datos referentes a comerciantes de púrpura. El papiro *Hawara 2080*, proporciona otro nombre de traficante de púrpura de la misma época: L. Lucio Abdeo, cuyo *trianomina* asegura su ciudadanía romana.

Por Plinio (*Nat. Hist.*, IX) conocemos que el comercio de la púrpura alcanzó elevadísimos costes y enriqueció a numerosos traficantes dedicados a su comercio en la época helenística y romana. Estos precios llegaron a ser tan fabulosos que la púrpura llegó a ser casi prohibitiva para los particulares³⁴.

Lidia pudo ser, por su nombre, una comerciante helenista, relacionada con los mercaderes judíos, siendo prosélita de su religión («Temerosa de Dios»). Su posición desahogada parece estar indicada por las referencias a su posición de «cabeza de Familia» (*oikia*).

En tal sentido, la situación de Lidia era paralela a la de Cloe, aunque es difícil hacer cualquier sugerencia sobre la misma, ya que la información sobre Cloe se limita a la cita de *1 Cor.*, 1,11: «hoi Chloes»: posiblemente éstos fueran cristianos corintios pertenecientes a la «Familia» de Cloe, tal vez esclavos o libertos «de su casa».

Tampoco la fuente paulina especifica que Cloe fuera cristiana, ni tampoco toda la «Familia» de esta mujer tal vez corintia, cuyos subordinados formarían una comunidad cristiana conocida por el nombre de su señora: Cloe, cuya situación, posición e incluso creencias y relaciones con las primeras *familiae* cristianas son tan desconocidas como sugerentes.

Es posible que los miembros de estas primitivas comunidades cristianas, cuya posición económica y social pudiera calificarse alta o desahogada, son escasos e incluso parece haber una intención de ocultar la información sobre los mismos que el historiador se ve obligado a desvelar entre líneas. Es posible que se trate de pura diplomacia como sugiere G. Theissen, o

33 L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women*, Philadelphia-Westminster 1979, pp. 309 ss.

34 Concretamente en aquellos tiempos, Marcial habla de una lucerna teñida de púrpura tibia «con un colorido espléndido» que fue comprada por un tal Basso por diez mil sextercios (Marcial, *Epigram.*, VIII, 18). P. Fernández Uriel, «Reflexiones sobre la industria de la púrpura y su papel en la economía del mundo antiguo», *Estudes economics*, Universidad de Palma de Mallorca 1994 (en prensa).

simplemente los autores de estas fuentes cristianas obedezcan a una intención ideológica de su religiosidad, cuyo ideal era la igualdad de sus miembros³⁵.

CONCLUSIONES

El análisis de un aspecto parcial como el tratado en el presente estudio nos permite llegar, empero, a ciertas conclusiones relativas a la composición del cristianismo primitivo. En primer lugar, el retrato que obtenemos de la situación social de sus componentes podría ser definido como «interclasista». Buen número de sus miembros parece haber pertenecido a las clases menesterosas, pero el peso de las clases medias no debió ser menos, y quizá fue más relevante. Aún más, parece que el porcentaje de las mismas entre los primeros discípulos fue considerable tanto dentro como fuera del grupo de los Doce, tanto en territorio palestino como extrapalestino y eso a pesar de que Jesús pertenecía con casi total seguridad a una familia de clase modesta.

En cuanto a miembros de las clases altas, hubo en el judeo-cristianismo palestino algunos antes de la ejecución de Jesús y, seguramente, también después, pero los testimonios no resultan muy claros y, al menos en el caso de Santiago, su presencia parece que produjo cierta inquietud en el colectivo, especialmente en algún período de tensión económica. Lo mismo puede mencionarse en relación con el cristianismo extra-palestino, donde algunas personas acomodadas simpatizaron con el movimiento y llegaron incluso a permitir que el mismo celebrara su culto en el interior de su propiedad. De hecho, el papel de éstas en este entorno geográfico tuvo una relevancia considerable en el ámbito de la evangelización al proporcionar al movimiento religioso un lugar de reunión, un centro de contacto y, quizá, una estructura organizativa.

La idea, pues, de que el cristianismo fue un movimiento de clases oprimidas debe desecharse por cuanto parece obedecer más a una postura apriorística filosófica o teológica que al resultado de un análisis desapasionado de las fuentes. Si hubo una visión espiritual de la pobreza —y este es un extremo que exigiría matización cuidadosa—, la misma ha de identificarse más con la humildad de los *anavim* veterotestamentarios que con una imagen revolucionaria y pauperista al estilo de, por ejemplo, los derviches o los movimientos de corte monástico o liberacionista. Por otro lado, y juzgando por los nombres que han llegado a nosotros, en absoluto parece desprenderse que la totalidad o una mayoría aplastante de los miembros del colectivo fueran pobres.

En segundo lugar, la comunidad cristiana parece haber tenido una considerable flexibilidad en lo relativo a la admisión de miembros en su seno, por lo que a su extracción social se refiere. En Palestina, sabemos que hubo personas que practicaban oficios infamantes como el de curtidor, a la vez que fariseos y sacerdotes. Fuera de ella, lo mismo podían darse cita en su seno esclavos que libertos, propietarios de esclavos que artesanos, judíos que no-judíos. Al igual que sucedía con Jesús, el colectivo no parece haber sido rígido a la hora de llamar a los demás a incorporarse en el mismo siempre que se dieran unos mínimos presupuestos ideológicos. Da la sensación de que la clave para encuadrarse en el grupo no era tanto el «de dónde» se venía cuanto el «hacia dónde» se deseaba ir. Se trataba de un llamado dirigido inicialmente a todo Israel —independientemente de su situación actual— y que con el tiempo se había abierto a todas las naciones.

35 G. Theissen, *op. cit.*, p. 277.

El número de pobres resultaba considerable en la Palestina del período al que estamos haciendo referencia. En relación con los esclavos, existieron, desde luego, aunque desempeñaran escaso papel, por ejemplo, en las áreas rurales. Su origen podía ser tanto judío como gentil (B.M. 1, 5; M.Sh 4, 4). En cuanto al número de mendigos, especialmente en Jerusalén, no debió ser precisamente exiguo³⁶.

Que de estos sectores de la población hubo abundantes muestras en el judeo-cristianismo palestino es difícil ponerlo en duda. El mismo Jesús procedía de una familia pobre de acuerdo a la ley mosaica, carecía de recursos (Mateo 8, 20; Lucas 9, 58), no llevaba dinero encima (Mateo 17, 24-7; Marcos 12, 13-7; Mateo 22, 15-22; Lucas 20, 24) y vivía de ayudas (Lucas 8, 1-3)³⁷.

Los paralelos, pues, con algunos escribas de su tiempo resultan notables al menos en este aspecto.

Parece además que esa pobreza no se limitó a Jesús, sino que se dio también en relación con miembros del judeo-cristianismo palestino, según se desprende de algunos otros datos consignados en las fuentes³⁸.

Prueba de ello son las medidas económicas de la comunidad de Jerusalén de las que parece desprenderse que, al menos, una parte de los componentes de la misma eran de condición económica muy modesta. De hecho, la insistencia que encontramos en las fuentes acerca de la pobreza entre los fieles de Jerusalén parece indicar que la misma se produjo de manera prácticamente endémica (I Corintios 16, 1; Gálatas 2, 10; Romanos 15, 26).

No resultaba tampoco muy común que alguno poseyera inmuebles o bienes de cierto valor. De hecho, sólo nos consta la existencia de dos casos —el de Bernabé y el de Ananías y Safira— en que la venta tuviera cierta relevancia, y en ambos el bien no pasó de ser un campo (*Hechos* 4, 36-37; 5, 1-2). De ahí podría desprenderse que las referencias a la enajenación de casas quizá no tuvo como resultado un gran producto (*Hechos* 4, 34).

En todos estos casos, la doctrina cristiana, lejos de proporcionar un consuelo frente a la miseria, parece más bien que les impulsaba a una actitud de desapego frente a los bienes poseídos que cristalizaba en alguna forma de compartirlos con los más humildes, llegando incluso durante los primeros años de la década de los treinta a una comunidad voluntaria de bienes (*Hechos* 4, 32-35).

Finalmente, aboga en favor de la precariedad económica de buen número de los miembros el que la «asistencia económica» se centrara en la mera entrega de alimentos (*Hechos* 6, 1 ss.) y que el equilibrio económico pudiera verse alterado por la entrada de nuevos conversos hasta el punto de provocar variaciones en la estructura ministerial de la comunidad de Jerusalén, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Para cuando Santiago escribe su carta el número de pobres en la comunidad pudo haber sido mayor. Algunos de ellos pasaban por una angustiada situación de opresión económica (1, 6 ss.) y otros no conseguían cobrar los salarios que se les adeudaban como pobres jornaleros (5, 4 ss.). De hecho, la carga pudo ser tan grande para las limitadas fuerzas de la comunidad que en su

36 Pes 113a indica cómo, de hecho, las gentes de Jerusalén se sentían orgullosas de su pobreza.

37 Tengamos en cuenta que el sacrificio de purificación de su madre es el de los pobres (Lucas 2, 24 y Levítico 12, 8).

38 Para un estudio de la relación entre pobreza y ubicación del ministerio jerosolimitano en Jesús, ver: P. Fernández Uriel, C. Vidal Manzanares, *op. cit.*

seno se había despertado la insolidaridad incluso hacia los que pasaban hambre o frío (2, 15 ss.). En este contexto, como ya indicamos, para muchos resultaba seductora la visita de algún personaje acaudalado a la comunidad (2, 1 ss.) y los que poseían negocios mostraban una clara tendencia a autovalorarse en exceso perdiendo de vista el papel de la providencia en su vida (4, 13 ss.). No deja de ser admirable que en un contexto así Santiago intentara mantener la cohesión de la comunidad desechando las alternativas violentas (2, 10 ss.), proyectando la esperanza en la venida de Jesús (5, 7 ss.) y enfocando la vida comunitaria hacia aspectos pneumáticos (5, 13 ss.).

Resumiendo pues, podemos decir que las clases bajas, en términos generales, contaron también con una amplia representación en el seno del judeo-cristianismo palestino. No eran, sin embargo, como ya hemos señalado, su único sustrato.

Esto explica quizá que el movimiento no se aplicara el título de pobres (*anavim* o *ebionim*) y que tampoco quedara circunscrito —ni parece haber tenido ningún interés por ello— a los indigentes³⁹. También contribuye a ver por qué permitió a sus miembros, a diferencia de lo sucedido en Qumrán, entregar o no sus pertenencias (*Hechos* 5, 1 ss.). Si alguien pretendía identificarlos con un simple movimiento social de clases oprimidas estaba equivocando totalmente su perspectiva. Ciertamente el colectivo parece haber contado con un cierto poder de atracción sobre los indigentes, pero no bastaba con ser pobre para pertenecer al grupo y tampoco parece que tal circunstancia se considerara una recomendación especial. La integración en el mismo dependía más bien de una decisión vital no conectada directamente con el *status* social.

En buena medida, y precisamente por su flexibilidad, el cristianismo supo articular su llamado de una manera que, aparte de sus elementos ideológicos concretos, resultaba poderosamente atractiva para ciertos sectores de las clases medias y bajas que componían la inmensa mayoría de la población, pero sin dejar fuera de su foco de atención tampoco a los miembros de las clases altas. Con una visión así sus posibilidades de atracción sólo hallaban competencia real dentro del judaísmo en la secta de los fariseos (que, desde luego, era más estricta en cuanto a la admisión de sus miembros y a los requisitos que éstos debían cumplimentar) y no es extraño que el enfrentamiento terminara por producirse entre ambas.

Un análisis de este tipo, asentado en las propias fuentes, permite pues subrayar por qué no pueden considerarse aceptables la tesis de F. Engels, K. Kautsky, Rosa Luxemburgo y, más modernamente, Y.A. Lientsman o Gonzalo Puente Ojea, en el sentido de contemplar el cristianismo como un movimiento cuyo contenido ideológico, en buena medida, es sólo una supraestructura falsa superpuesta a una situación de opresión social y que estaba formado fundamentalmente por los desposeídos de la sociedad⁴⁰.

39 Tal denominación sólo la llevarían —quizá deseando reivindicar la justicia de su postura— los ebionitas, un grupo heterodoxo desgajado del mismo. En este sentido, ver: J. Jocz, *The Jewish people and Jesus Christ*, Grand Rapids 1979, pp. 194 ss.

40 K. Marx, F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1979; K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo primitivo*, Salamanca 1974; R. de Luxemburgo, *Obras escogidas*, t. I, Bogotá 1976, pp. 168 ss.; Y.A. Lientsman, *Proisjodjdenije jristyanstva*, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú 1958; G. Puente Ojea, *Ideología e historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1984. Este autor, que adolece de un desconocimiento grave de las fuentes coetáneas, ha caído con posterioridad en la formulación de hipótesis que, como mínimo, han de ser calificadas de novelescas, como la de atribuir al cristianismo, desde sus inicios, la práctica de una conspiración destinada a dominar el mundo. Ver en este sentido: G. Puente Ojea, *Imperium Crucis*, Madrid 1989, pp. 41 ss.

Ciertamente tal tesis ha gozado durante décadas de un considerable predicamento por razones que, más que históricas, habría que denominar meta-históricas pero la misma no puede ser sostenida a la luz de las fuentes con que contamos a menos que accedamos a violentarlas injustificadamente o a eludir su examen.

Estudios tan notables como los de A.J. Malherbe, D.J. Kyrtatas y W.A. Meeks, han dado un nuevo giro al estudio social del primitivo cristianismo y han abierto nuevos caminos y perspectivas a su análisis; esperamos que este estudio sea, al menos, una pequeña aportación de los mismos⁴¹.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLARD, P., *Esclaves chrétiens*, Paris 1914, p. 238.
- BEAUJOU, J., «L'incendie de Rome et les Chrétiens», *Latomus*, 1960, pp. 65-80.
- BÖMER, F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 3, Mainz 1961.
- BOULVERT, G., *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1974, pp. 199 y ss.
- CARDOUX, C.J., *The early Church*, Edimburgo 1925.
- LARKE, G.W., «Two Christians in the Familia Caesaris», *H.T.R.* 64 (1971).
- DAHL, N.A., «Paul's letter to the Galatians: Epistolary Genre, Content and Structure», *Actas de la Reunión anual de la Society of Biblical Literature*, Chicago 1973.
- DEISSMAN, G., *Paulus: Eine Kultur —und religions— geschichtliche Skizze*, Tübingen Mohr 1911.
- FERNÁNDEZ URIEL, P., «El incendio de Roma del año 64: Una nueva revisión crítica», *Espacio, Tiempo y Forma*, S. II, n° 3 (1990) 61-81.
- FERNÁNDEZ URIEL, P., «Reflexiones sobre la industria de la púrpura y su papel en la economía del mundo antiguo», *Estudes economics*, Revista dela Universitat de les Illes Balears, 1994 (en prensa).
- FILSON, F.V., «The significance of the Early house churches», *JBL* 58 (1939) 105-112.
- GIBBON, E., *Decadencia y ruina del Imperio Romano*, t. II, 1984.
- GOODSPEED, E., «Gaius Titius Iustus», *JBL* 69 (1950) 382-83.
- GRANT, R.M., *Early Christianity and Society: seven Studies*, Nueva York 1977.
- GUEVARA, H.J., *Ambiente político del pueblo judío en tiempo de Jesús*, Madrid 1985.
- GÜLZOW, H., *Christentum und Sklaverei in den drei Jahrhunderten*, Bonn 1969.
- HITCHCOCK, F.R., «Who are "The People of Chloe" in I Cor., 1, 11?», *J.Th. S.* 25 (1923) 163-67.
- HOCK, R., «Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class», *J.B.L.* 97 (1978) 555-564.
- IGLESIAS, J., *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*, Madrid 1982.
- JEREMÍAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1985.

41 A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Louisiana State University Press 1983; D.J. Kyrtatas, *The Social Structure of the Early Christain Community*, Nueva York 1987; W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988.

- KAUTSKY, K., *Orígenes y fundamentos del cristianismo primitivo*, Salamanca 1974.
- LEIPOLT, J., *Theolog. Literaturblatt*, 39, col. 180 ss. a los papiros de la Biblioteca de la Universidad de Basilea publicados por E. Rabel en *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 16, 3, Berlín 1917-1918.
- LIENTSMAN, Y.A., *Proisjodjdieniye jristyanstva*, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú 1958.
- LUXEMBURGO, R. de, *Obras escogidas*, t. I, Bogotá 1976.
- Mac MULLEN, R., *Roman Social relations*, New Haven-Londres 1974.
- MALHERBE, A., *Social Aspects of Early Chrsitianity*, Louisiana State University Press 1977.
- MARX, K., ENGELS, F., *Sobre la religión*, Salamanca 1979.
- MEEKS, W.A., *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988.
- MEEKS, W.A., WILKEN, R.L., *Jews and Chrsitians in Antioch in the first Four Centuries of the Common Era*, Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study, nº 13, Missoula Mont. Scholars 1978, pp. 53-56.
- MIQUEL, J., *Derecho privado romano*, Barcelona 1992.
- MURPHY, F., *The Religious World of Jesus*, Nashville 1991.
- PARATORE, E., «Nerone (nel XIX centenario della morte)», *Studii Romani* 17 (1969) 2 ss.
- PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1984.
- SAMPLEY, J.P., «Societas Christi: Roman law and Paul's Conception of the Christian Community», en Jacob Jervell, Wayne A. Meeks (edd.), *God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo-Bergen, Tromsø Universitetsforlaget 1988, pp. 158-174.
- STROBEL, A., «Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht», *Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft* 56 (1965) 91-100.
- SWIDLER, L., *Biblical Affirmations of Women*, Philadelphia-Westminster 1979, pp. 309 ss.
- THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985.
- VIDAL MANZANARES, C., *Diccionario de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam*, Madrid 1993.
- VIDAL MANZANARES, C., *De Jerusalén a Jamnia. El judeocristianismo palestino en el siglo I*, Madrid 1994.
- VIDAL MANZANARES, C., *El Primer Evangelio: el Documento Q*, parte I, Barcelona 1993.