



EL PASTOR DE HERMAS EN EL SIGLO II: DE LA APOCALÍPTICA A LA HISTORIA

José Pablo Martín [Universidad Nacional de General Sarmiento, CONICET]

Resumen: *El Pastor de Hermas*, uno de los libros más difundidos entre los cristianos después del Nuevo Testamento, olvidado y recuperado en su edición griega recién en el siglo XIX, se presenta como un *apocalipsis*. El contenido de la revelación no es sin embargo la victoria cósmica del fin de los tiempos sino la prolongación de la historia de salvación en la construcción de una sociedad interior a la sociedad del imperio romano: la "torre amurallada con una sola puerta de entrada", que salvaguardará el bien político de la concordia y la equidad frente a la codicia y el placer atribuidos a la sociedad pagana. El concepto de *iglesia* entonces es relacionado con la meta de la *historia*, y no tanto con la ruptura cósmica de una intervención celestial.

Palabras clave: Hermas - apocalipsis - ciudad de Dios - virginidad.

The Shepherd of Hermas in the second century: from Apocalypses to History

Abstract: *The Shepherd of Hermas* is one of the most widely known Christian books after the New Testament. Forgotten by centuries until its Greek edition was recovered in the 19th century, it reveals itself as an *apocalypsis*. The content of the revelation is not presented as the cosmic victory at the end of times but as the continuity of the salvation story in the heart of the Roman Empire: the Church is the "fortified tower with only one entrance door" which will protect the political value of goodwill and the equity from the greed and pleasure of pagan society. The concept of *church* is, then, more related to the aim of the history itself than to the cosmic rupture brought about by a heavenly intervention.

Keywords: Hermas - apocalypse - city of God - virginity

El *Pastor de Hermas* ilustra con claridad la transición de la apocalíptica cristiana desde la predicación original hacia la doctrina eclesíástica posterior. La apocalíptica cristiana anterior anunciaba la destrucción del imperio reinante y la instauración del nuevo reinado –de Dios– tras un combate cósmico y universal; *El Pastor*, en cambio, acentúa los valores constructivos de una sociedad nueva que no supone la aniquilación del orden político reinante, más bien supone su continuidad. El hecho de que esta obra haya desaparecido paulatinamente de la atención de la biblioteca cristiana no debe atribuirse tanto a la desordenada frondosidad de su factura literaria, cuanto a su carácter de propuesta atada a una transición. Los grupos cristianos que editan y leen este libro modifican paulatinamente su posición frente al imperio romano, y al mismo tiempo

adquieren una nueva autoconciencia como grupo social.

Los críticos ubican la redacción de este documento hacia el 140, en algún lugar cercano a Roma. Su contextura literaria está compuesta de tres subgéneros en secuencia: cinco *Visiones* (= *Vis*), doce *Mandamientos* (= *Mand*) y diez *Comparaciones* (= *Comp*). Su lengua original, el griego, es la lengua franca del imperio romano del siglo II y de la mayoría de los cristianos, de origen judeo helenista. Algunos han querido negar su unidad literaria y hacerlo fruto de una compilación posterior, pero el texto, aunque complejo y desigual, muestra la unidad de redactor y de intereses. ¶

La tardanza del fin. La ética y el tiempo

La situación que refleja el texto es la de crecimiento social, unido a cierta impaciencia y relajamiento de algunas costumbres. El texto contiene reiteradas admoniciones contra el espíritu de *tristeza* y contra el espíritu de duda: “El hombre triste obra mal en todo momento” (*Mand* 10. 3. 2). El Reino de Dios, esperado por la primera generación de cristianos, tarda en llegar. La ética heroica de los primeros creyentes ha dejado su lugar a conductas mediocres y rutinarias. La experiencia fuerte del martirio se combina con abandonos de la fe o con mimetizaciones sociales.

El emperador reinante es Antonino Pío, considerado un modelo de piedad por la sociedad romana y de ética po-

lítica en la conducción de los asuntos públicos. La percepción social generalizada es de estabilidad, progreso, filantropía. La comunidad cristiana se extiende capilarmente, mientras pesa sobre ella una legislación persecutoria que las autoridades romanas ni aplican coherentemente ni se resuelven a anular. Aunque probablemente era un tema menor para la administración romana, esta situación contenía una paradoja irresuelta que tocaba el centro mismo de la legitimación del imperio ante la conciencia social.

La respuesta de nuestro libro se viste con los ropajes del género apocalíptico. En efecto, las tres partes de la obra se presentan como revelaciones hechas al autor por personajes celestes. Pero esta apocalíptica no anuncia catástrofes político militares, sino un tiempo de espera para la construcción de la comunidad de los elegidos. Los acentos no están puestos en la maldad del imperio o en la oposición del adversario satánico, sino en los problemas internos de la comunidad. El problema dominante es el de la ética cristiana en una sociedad civil que le es extraña, mientras se espera que el Señor regrese para instaurar su reino. Más aún, el documento afirma que el Señor de los Cielos no regresará, es decir, no clausurará este período de la historia, mientras no esté construida la Iglesia. El tiempo de la espera de una intervención de Dios, se convierte en el tiempo de la planificación y construcción de una sociedad sagrada dentro de la sociedad civil. Para la estrategia de nuestra lectura es im-

portante considerar la posición del escrito en la tradición apocalíptica del cristianismo. Brox (1991: 505-512) en un comentario insuperado del *Pastor*, advierte justamente que se trata de una forma apocalíptica que ha perdido el contenido apocalíptico. Existe una desarmonía literaria en esa fuerza que hace que algo de la apocalíptica deba permanecer cuando se está perdiendo su contexto inicial.

En este tiempo de construcción aparece el tema del pecado de los cristianos como obstáculo para la maduración de la historia. El pecado de los cristianos consiste en asemejarse en conducta a los grecorromanos. Algunos cristianos hacen las mismas cosas que los que no tienen fe ni han recibido el bautismo. Entonces el libro anuncia su mensaje central: Dios ha decidido dar todavía una oportunidad más para hacer penitencia. Pero solamente una oportunidad. El revelador dice a Hermas:

Ya que todo lo quieres saber en detalle, voy a revelarte también una cosa, aunque sin querer dar con ello pretexto para pecar a quienes han de creer en el futuro o a los que hace poco tiempo creyeron en el Señor. Porque los que creyeron hace poco o los que han de creer en el futuro, no tienen oportunidad para arrepentirse de sus pecados, pues ya tuvieron remisión de sus pecados anteriores. Sin embargo, para los que fueron llamados antes de estos días, el Señor ha establecido una penitencia. [...] Si alguien, después de aquel llamado grande y santo, pecare tentado por el diablo, tiene todavía una (oportunidad de) penitencia.

Pero si vuelve a pecar y quiere hacer penitencia otra vez, no le servirá a tal hombre. Difícilmente vivirá (Mand 4. 3. 3-6).¹

Es decir, se modifica la estructura del tiempo de salvación, y con ello se introduce una variante en el concepto que los primitivos cristianos tenían sobre la historia. Se ha agregado al esquema anterior otro tiempo fuerte, un *kairós* más. Antes, los que habían sido bautizados en el nombre de Jesús habían recibido el perdón y estaban liberados del pecado, asegura *Romanos* 6. 18. Según una interpretación fuerte, reflejada en *Carta a los Hebreos* 6. 6, no era posible el perdón para un pecado posterior al bautismo. Los cristianos primitivos vivieron una ética de los últimos tiempos. Pero, por otra parte, varios textos tardíos del Nuevo Testamento contienen exhortaciones a la penitencia dirigidos a los que ya han sido bautizados, por ejemplo en *2 Timoteo* 2. 25. Se puede advertir, entonces, un rigor decreciente en el tema del perdón de los pecados, a medida que nos alejamos de los tiempos originales. Se advierte un pasaje de la ética de los últimos tiempos a una ética de los tiempos intermedios. El entusiasmo primigenio no admitía traiciones ni perdones sucesivos dentro de la confraternidad que esperaba el reinado de Dios. La marcha del tiempo cotidiano, sin embargo, trajo a la comunidad la experiencia de la rutina moral. Las persecuciones crearon el problema

¹ La traducción es mía y directa del griego según Whittaker (1967); señalo la notación extendida –tradicional– de los párrafos.

institucional de los que habían sido débiles frente a la presión oficial romana, pero, arrepentidos, querían tener una segunda oportunidad para pertenecer a la iglesia. La prosa de Hermas revela además la novedad de una situación institucional: en gran medida la comunidad se formaba ya por los 'hijos' de cristianos, no ya por los bautizados que habían decidido personalmente el asunto de la fe. El cristianismo heredado tenía que tener otras características en comparación con el cristianismo elegido.

Es notable la división del tiempo que establece nuestro texto.² Los que habían pecado después del bautismo hasta la promulgación de este texto, podían ser perdonados y reingresar a la iglesia. Pero en un futuro que se abre a partir del anuncio del texto, ya no hay compasión ni posibilidad. Según los primeros apóstoles y Pablo, el tiempo humano había sido dividido en dos por el llamado de Jesús, con las dos posibilidades de salvación o condena. Ahora, el texto de Hermas vuelve a dividir el tiempo en dos, prolongando la tensión entre conversión y fin de la historia.

Mediante alegorías, el texto identifica la historia humana con la construcción de una torre, en la que cada hombre fiel es representado por una piedra colocada en la torre por el constructor. Todavía la torre no está ter-

minada. Hasta tanto, hay posibilidad de convertirse y recibir la fe. Toda la vida del creyente está marcada por este nuevo período que se instaura por la posibilidad de penitencia. Tomemos el caso de un marido que ha debido separarse de su mujer por causa del adulterio de ésta. El marido está obligado a separarse porque no puede ser cómplice de una pecadora, pero tampoco puede unirse a otra mujer porque la anterior tiene todavía posibilidad de penitencia:

Hay que recibir a quienquiera que pecare, sólo si hace penitencia. Y no por muchas veces. Pues para los siervos de Dios hay una sola penitencia. Por si se acoge a la penitencia (la mujer), no debe casarse el varón. Y esta conducta corresponde tanto al varón como a la mujer (Mand 4. 1. 8).

Así, toda conducta está enmarcada en el tiempo de la espera.

El término "consumación" o *synteleia* es técnico en la apocalíptica judía de la época,³ y en el Nuevo Testamento.⁴ El término denota el momento en que Dios se hará presente para dar por terminado el período preparatorio de la historia humana, para dar comienzo a la era del Reino definitivo. Nuestro texto recoge la preocupación de la comunidad cristiana en torno de este concepto:

Le pregunté (a la Anciana que aparece ante Hermas) sobre los tiempos, a ver si ya es la consumación. Y ella gri-

2 "Porque el Señor ha jurado por su Hijo, que quienes negaren a su Señor perderán la vida. Se trata aquí de los que lo negaren en los días por venir. Sin embargo, a los que lo negaron en los días pasados, les ha mostrado la inmensa misericordia de sus entrañas de compasión." (Vis 2, 2, 8).

3 Cfr. *Testamento de Zabulón* 9.9 (Charles 1908).

4 Cfr. *Mat.* 13. 39.

tó fuertemente diciéndome: “Hombre necio, ¿no ves que la torre se está todavía edificando? Ahora pues, cuando la torre, que se está edificando, se terminare, entonces es el fin. Sin embargo, pronto se terminará la construcción. Y ya no me preguntes nada más. Baste, para ti y para los santos, recordar estas cosas y renovar vuestros espíritus” (Vis 3. 8. 9).

El párrafo contiene una de las llaves del libro. En él se produce la transferencia de la idea apocalíptica del cambio político cósmico inminente, hacia la idea de una sociedad que por sus características es realización definitiva de la historia humana. Se oscurece la forma de la ruptura y se acentúa la forma de la continuidad de los procesos históricos. Estos procesos, sin embargo, contienen el cambio hacia lo perfecto y último, y en este sentido, siguen siendo apocalípticos o revelatorios del final.

La ética de la espera de lo inminente, que caracterizó a la primera comunidad cristiana, es mantenida y recreada mediante este singular llamado a la penitencia, bajo el que se analizan las demás cuestiones. La misma fuerza del anuncio cristiano original, sobre la inminente segunda venida del Señor con poder desde el cielo, es desplazada aquí hacia otro anuncio, el del fin de la historia “cuando se termine de construir” la torre.

Pues todavía, me dijo, tiene que ser la torre edificada por un poco de tiempo. Y el dueño de la torre quiere que estas piedras (momen-

táneamente rechazadas por alguna imperfección) de todas maneras sean ajustadas e incorporadas a la construcción, pues son sobremanera brillantes (Comp 9. 94).

El texto compite con la Sibila, que fuera la literatura adivinatoria más extendida en el helenismo y fuertemente asumida por grupos judíos y cristianos. Hermas tiene su segunda visión en Cumas (Vis 2. 1. 1), patria de la Sibila homónima, y desde allí recibe una información, considerada más confiable todavía.

Mientras dormía, hermanos, esta revelación me es hecha por un hermosísimo joven que me dice: -¿Quién crees tú que es la anciana de quien recibiste el primer librito? (Se trata de la Visión 1). -La Sibila, le contesté. -Te equivocas, me dijo, no lo es. -¿Quién es, entonces, pregunté. -Es la Iglesia, me contestó. -¿Por qué entonces se me apareció vieja? -Porque fue creada, me contestó, antes que todas las cosas. Por eso aparece vieja y por causa de ella fue ordenado el mundo (Vis 2. 4. 2).

Más adelante, en la Visión 4, esta misma “vieja” –la Iglesia– es reconocida por Hermas como “una doncella engalanada como si saliera de la cámara nupcial” (Vis 4. 2. 1). Con esta superposición de juventud y vejez en la misma figura el autor quiere hacer de la Iglesia cristiana la llave de la creación, es decir, del tiempo. El fin de la historia está relacionado con el principio, es decir, con la misma creación del mundo.

Existe pues una inclusión de todas las cosas en el proyecto divino sobre la Iglesia, que está en desarrollo. Estamos en la última etapa, cuando se construye de hecho la Iglesia, la torre, es decir, la arquitectura que dio origen al movimiento del cosmos. Estamos cercanos al final. La dilación soportada por la primera generación de cristianos se explica por el plan de construcción de la comunidad, y la impaciencia o la pérdida de fe, deben ser corregidas por una intelección más adecuada de los plazos. ¶

La construcción de la Ciudad de Dios. Las piedras y el castillo

Porque si quisieras entrar en una ciudad toda amurallada y que sólo tiene una puerta ¿podrás acaso entrar en la ciudad por otra puerta que por la única que tiene? (Comp 9. 12. 5).

La “ciudad amurallada”, según Hermas, es la realidad humana que otorga sentido a la historia. Es el único sentido de la historia. El lenguaje apocalíptico abandona entonces el tópico de la ‘destrucción’ de la etapa mundana en guerras o cataclismos, y prefiere el lenguaje de la ‘construcción’ de la ciudad en esta misma etapa mundana. La victoria no está dada en un combate cósmico, sino en la edificación progresiva de una ciudad, cifra de la creación entera, cuyas murallas van separando lo que va a quedar adentro y lo que va a quedar afuera. Las piedras de la construcción, son los hombres.

En nuestro texto, el concepto de Ciudad de Dios está representado por la alegoría de la torre. La arquitectura ofrece las metáforas y alegorías más contundentes. Jesús es la roca o el cimiento, la Iglesia es el edificio –o la torre o el recinto amurallado; hay también desarrollo alegórico sobre la puerta, el dueño del edificio, el constructor, los capataces, los ángeles ingenieros, las vírgenes albañiles, las piedras y su tallado. La alegoría de la construcción atraviesa constantemente el texto de cada una de las tres partes de la obra.

La construcción de la torre permite discernir las diversas clases de piedras. El mundo es una cantera desde donde salen diversos tipos de hombres, por tanto, existe una tipología de las piedras (πέτραι). Unas eran blancas y perfectamente cuadradas, que se ajustaban sin cesura en la construcción. Representan a los ministros de la iglesia. Las piedras sacadas del fondo del mar representan a los hombres que fueron fieles a las aguas del bautismo hasta el martirio. Otras piedras eran colocadas directamente en la torre sin tratamiento. Son aquellos de conducta intachable. Otras representan a los neófitos que siguen llegando a la iglesia. Otras son rechazadas pero depositadas en el ámbito de la torre, son los que están dispuestos a hacer penitencia.⁵ Luego continúa el texto con varios tipos de piedras que han sido rechazadas de la construcción, que representan a los creyentes hipócritas, a los inmorales, a los enemigos de la concordia, a los que aman sus riquezas, a los que reniegan

5 Cfr. Vís 3. 5. 1-4

de la fe, a los indecisos ante el anuncio de la fe.⁶

El juicio final –apocalíptico– ya no está referido a una instancia extramundana, sino que se lo muestra en desarrollo durante la construcción de la torre, durante esta historia. La historia misma es el juicio. Aparece incluso una figura de ‘purgatorio’ en el siguiente pasaje:

Pregunté si a todas aquellas piedras rechazadas se les daría ocasión (...) Tendrán, me contestó posibilidad de penitencia, pero ya no pueden encajar en la torre. Serán colocadas en un lugar menos elevado, y recién después de haber recibido tormentos y haber cumplido los días de expiación por sus pecados” (Vis 3. 7. 5-6).

No existe gran coherencia entre este anuncio y la tesis general del libro, tendiente a negar otra posibilidad de penitencia después de la actual. Tampoco existe claridad en la idea de que algunas piedras van a ser colocadas en un lugar menos elevado. ¿Dentro de la torre? ¿Existe un lugar de salvación de segunda categoría? Los pasajes de nuestro texto no permiten respuestas exactas. Pero algo es evidente. La intención del autor es someter a juicio definitivo a los hombres antes del fin, en esta historia. El juicio es el discernimiento que hacen los albañiles de cada una de las piedras, para decidir el lugar que ocuparán en la construcción, o el lugar que les cabe en el descarte.

6 Cfr. Vis 3. 6-7.

En la *Visión 3* se habla solamente de los hombres que estuvieron en contacto con la iglesia o con la predicación del bautismo. El texto supone que los lectores son cristianos. Olvida aquí a los demás hombres. En otros lugares, como en *Comp 4. 4*, leemos que también los gentiles o paganos serán abrasados por el fuego. La ciudad que se construye en la historia humana es única, exclusiva, es la Iglesia de los que llevan el nombre del Señor. La idea de iglesia es universalista, en cuanto todas las etnias y pueblos pueden ingresar a ella. Pero su significación religiosa es exclusiva, ninguna otra realización humana cuenta para la consumación de la historia, sólo “la ciudad amurallada con una sola puerta”.

La universalidad del llamado a todos los hombres está implícita en los plazos para hacer penitencia. Podríamos dividir el tiempo en tres segmentos, según los plazos para acogerse al llamado: a) los cristianos viejos tienen sólo una ocasión más para arrepentirse si han pecado después del bautismo; b) los neófitos o cristianos convertidos recientemente o a partir del anuncio contenido en el texto, tendrán que mantener su fidelidad al bautismo porque ya no hay otra penitencia; c) sin embargo –y esto escapa a la coherencia del texto– los gentiles tienen tiempo de convertirse hasta el último día de la historia, cuando venga el “dueño de la Torre” para inaugurar la construcción.⁷

7 “Si después de fijado este día, todavía se cometiere pecado, no tendrán salvación. Porque la penitencia para los justos tiene un límite. Para los santos ya se han cumplido los días de penitencia. Para los gentiles, en

No hay combate de ciudad contra ciudad. Esta negación vale sólo si por “combate” se entiende enfrentamientos de ejércitos o potencias cósmicas. Hay sí una lucha sin cuartel entre las dos legislaciones de ciudades opuestas. El campo de este combate es el espíritu de cada hombre. En la *Comparación* 1 están esbozados los componentes centrales de la doctrina de las dos ciudades, como se verá mucho después en la obra de San Agustín:

Sabéis que vosotros, los siervos de Dios, vivís en tierra extranjera, pues vuestra ciudad está muy lejos de ésta en que ahora habitáis. Si pues, ya sabéis cuál es la ciudad en que definitivamente habéis de habitar, ¿con qué fin acaparáis aquí campos y lujosas instalaciones, casas y moradas perecederas?” (Comp 1. 1).

Hay en este pasaje dos temas importantes: uno, la recomendación hacia el desapego de los bienes raíces, y otro, las dos legislaciones opuestas, es decir, las dos pertenencias políticas del cristiano.

La muerte del hombre es concebida implícitamente como “volver a su propia ciudad” (*Comp* 1. 2). De alguna manera se asiste en este texto a un diálogo indirecto en dos registros diferentes: el del “Señor de esta ciudad” y el del “Señor de tu ciudad”. La ciudad del mundo y la de Dios. Ambos señores pueden decirle al hombre: si no cumples las leyes de mi ciudad, apártate de ella. Hay incompatibilidad entre “esta

tierra” y “tu propia ciudad”, que en otro pasaje se llama “edad futura”. Podríamos apurar la contraposición y ver en estos dos señores el enfrentamiento entre el Emperador y Dios. El texto da motivos más que suficientes para esta extensión, aunque sin llegar a un enfrentamiento directo, sino indirecto: el enfrentamiento ocurre siempre en el corazón del creyente, sometido a la atracción de dos leyes en pugna. El *agonismo* de los apocalipsis permanece, aunque desplazado en el tiempo y en el espacio. El tiempo es esta historia en la que cada hombre se va aplicando a sí mismo su propia definición mediante su fe y su conducta. El espacio del combate es la conciencia de cada hombre. Del *agonismo* de la destrucción bélica que habíamos encontrado en otros apocalipsis se pasa aquí a un *agonismo* de la construcción simultánea de dos ciudades opuestas. Es decir, del modelo de una lucha militar se transita decididamente hacia un modelo de confrontación cultural.

Encontramos términos e ideas propios de la tradición estoica, como la pertenencia a dos ciudades, es decir, una particular y otra universal. También encontramos algunos otros términos como el de *autárcheia*, entendido como “lo suficiente para el mantenimiento personal”. La moral estoica de la época –la teoría moral pública dominante en la sociedad romana aunque no necesariamente practicada– enseñaba también el desapego de los bienes pecuniarios y raíces, el control de las pasiones, la virtud como ideal de los actos humanos. También filósofos opuestos al estoicismo de

cambio, hay lugar a penitencia hasta el día postrero” *Vis* 2. 2. 5.

escuela, como Plutarco, sostenían ideales morales de desprendimiento y autocontrol. Ya en los escritos de los judíos helenizados, como en el cuarto libro *Macabeos*, en Filón y en muchos otros, hay una absorción avanzada de tópicos difundidos por las corrientes de pensamiento estoicas. La originalidad de Hermas no consiste en haber introducido el estoicismo en el campo cristiano, sino en haber combinado estos conceptos con aquellos propios de la literatura apocalíptica, modificando tanto la intelección del cosmopolitismo estoico, como la intelección de los anuncios apocalípticos de la inminencia de una intervención divina extraordinaria en la historia.

El momento de la consumación apocalíptica –*syntéleia*– ya no está completamente oculto tras la voluntad inaccesible de Dios, sino que tiene una lógica inmanente, aunque siempre en las manos de Dios. Esta lógica consiste en la finalidad de la edificación de la Torre, de la Iglesia. Hemos asistido a un desplazamiento de los tiempos apocalípticos, para adaptarlos a una nueva situación de la comunidad cristiana. El *entusiasmo* de la primera generación debe ser convertido, por la segunda, en *ética*. ¶

La convivencia social

El *Pastor de Hermas* es un apocalipsis que se ocupa de argumentos explícitamente mundanos, sobre la organización social de la historia presente.

Vivid en paz unos con otros. Cuidad los unos de los otros.(...). ¡Atención al juicio que se avecina! Los que tenéis en abundancia, buscad a los hambrientos, mientras no se termine todavía la torre. Una vez terminada la construcción, buscaréis hacer el bien y no tendréis ya tiempo (Vis 3. 9. 2-5).

En el pasaje citado encontramos ecos de la predicación evangélica del estilo de *Mateo* 19- 21: “vende lo que tienes y dáselo a los pobres”. Sin embargo no existe ya la radicalidad de los Evangelios sobre la negatividad hacia las riquezas. Hermas no exhorta a despojarse de las riquezas, propone más bien una concertación, una colaboración entre ricos y pobres. Se busca la “paz social”⁸

La filantropía y las leyes de los *alimentaria* practicadas por el poder romano en épocas de Adriano o de Antonino Pío, especialmente en Italia, tenían fundamentos semejantes a los de Hermas. Lo novedoso es aquí la ambientación apocalíptica: la concordia social debe practicarse porque el juicio de Dios se avecina y el tiempo para la decisión ética está por acabarse. Sin embargo, el resultado de este enfoque no es apocalíptico: el énfasis de la recomendación no tiene su blanco en una espera de mutaciones globales de la historia, sino en el compromiso por la concordia social. Nos estamos acercando paulatinamente a la sensibilidad religiosa que dominaría los siglos siguientes del cristianismo: se mantiene la esperanza del retorno de

8 Cfr. *Vis* 3. 6. 3.

Jesús para cerrar el tiempo mundano de la Iglesia, pero se desplaza la preocupación de saber cómo y cuándo, a favor de un empeño por construir la historia mundana según el modelo teológico de sociedad.

Estamos lejos de algunos textos que recuerdan el ideal del primitivo cristianismo, es decir, el ideal de la posesión común de todos los bienes, al estilo de *Hechos de los Apóstoles* 2. 44, y lejos también del abandono de todas las riquezas recomendado repetidamente por las palabras de Jesús. Ahora se trata de manejar una situación social que el crecimiento de la comunidad ha producido. Las comunidades se componen de ricos y pobres. Este es el hecho. Este hecho crea no una diferencia sino una analogía entre sociedad romana y comunidad cristiana. El imperio romano también se compone de inmensas diferencias entre ricos y pobres, y no está ausente de su conciencia política la cuestión sobre la responsabilidad social. El fuerte llamado a desafectarse de las riquezas y propiedades que encontramos en Hermas, no está dirigido a paganos, sino a cristianos. Sin embargo, los cristianos deben distinguirse por lujos éticos, no catastrales. El énfasis de estas recomendaciones en repetidos pasajes de Hermas, señala que los cristianos de mitad del siglo segundo en la península itálica a menudo incumplían este ideal. La enorme difusión de Hermas en todo el imperio romano durante el siglo tercero, señala que este problema, y otros semejantes, continuaron en el tapete.

Algunos problemas prácticos deben haberse presentado en las comunidades de las que el autor de nuestro texto tenía conocimiento. Una observación sobre la práctica de la limosna nos alerta sobre este asunto. “Los que recibieron (limosna) por hallarse atribulados, no serán juzgados; pero los que recibieron fingiendo necesidad, serán castigados” (*Mand* 2. 5). La recomendación de ganarse el sustento con el propio trabajo (*Comp* 1. 11), tradicional desde *II Tesalonicenses* 3,10, va en la misma dirección, es decir, evitar el impacto de la vagancia en la comunidad so pretexto de que ya se acaba la historia y de que todos vivimos con los bienes de todos.

No están ausentes tampoco las implicaciones de la corrupción interna de la comunidad, precisamente en aquellos que manejaban la administración del dinero. Se trata de algunos diáconos que “saquearon la vida de las viudas y huérfanos e hicieron una fortuna de lo que recibieron para administrar” (*Comp* 9. 26. 2). Hermas asimila estas conductas al paganismo. Los cristianos corruptos son imitadores de los paganos (*Comp* 8. 9. 3). Pero una comunidad, si es tal, debe tener finanzas, y toda finanza debe ser administrada. La *administración* de moneda es el problema real, porque las leyes de la administración no son las leyes de la ética de los evangelios. ¿Se trata de un choque estructural de las dos legislaciones de las que habla Hermas? ¿Podemos resolver este problema diciendo que las inconductas de los cristianos consisten en la práctica de la ética pagana?

Hermas presentaría este esquema: la ética pagana permite apegarse a las riquezas materiales porque las considera verdaderas riquezas; la ética cristiana impide aferrarse a este tipo falso de riquezas, porque sus riquezas son las personas, según la ley de la ciudad a la que el cristiano tiene que regresar (la ciudad futura). Lo que Hermas no reconoce ni deja traslucir, es que también en la sociedad romana existía el impulso teórico y a veces práctico, de equilibrar los desequilibrios sociales y de enseñar al hombre a no apegarse a las riquezas sino más bien a considerarlas instrumentos racionales para el fomento de la vida humana. Esta es una pieza fundamental de la ética estoica. En realidad, si analizamos la ética de Hermas desde un punto de vista tipológico, ella se ubica en un campo medio entre la ética estoica y la ética religiosa del cristianismo primitivo. Articula dos perspectivas diferentes: por una parte, predica la penitencia ante la inminente consumación de la historia humana en un esquema apocalíptico; por otra parte, incorpora la racionalidad helenista para lograr la concordia social, es decir, lograr que la comunidad cristiana sea una *comunidad*. En *Vis* 3. 5. 1 la comunidad aparece estructurada en niveles diferenciados, como los de fundación (*apóstoloi*), dirección (*episcopoi*), enseñanza (*didaskaloi*) y gestión (*diákonoi*). Los mártires ocupan un lugar especial. Son los que han “regresado a su ciudad”, que a su vez es la ciudad del *siglo que viene* (*Comp* 4. 2), con lo que se crea el efecto semántico de

‘regresar al futuro’. Mientras tanto, la comunidad Iglesia tiene sus leyes intermedias, es decir, debe vivir según las leyes de la otra, mientras permanece en esta ciudad. Tiene su propia estructura de conducción, pero el texto no acentúa tanto la obediencia respecto de los conductores, cuanto la capacidad de los conductores de dar ejemplo de ética y castidad, y muy especialmente, de “mantener la concordia” entre ellos. Esta es otra señal del texto que permite atisbar disensiones en las comunidades, probablemente por razones doctrinales y socioeconómicas. ¶

En el libro de Hermas observamos la transferencia de contenidos en la forma apocalíptica: de una victoria del ejército del bien se pasa a una construcción del edificio por la incorporación arquitectónica de todas las piedras dispersas bajo las aguas y sobre las tierras. La sociedad romana es una inmensa cantera indiferenciada de piedras, de hombres, para ser colocados en un trabajo de edificación, en la nueva sociedad. La ley de las piedras dispersas –la sociedad romana–, no es la ley de la construcción de la ciudad –la sociedad cristiana–. La sociedad cristiana, a su vez, debe comenzar a aplicar la ley del *siglo futuro*.

La concordia social, que no llega a borrar las fronteras de riqueza y pobreza pero que acorta sus distancias y mitiga sus efectos, era uno de los ideales de la sociedad romana del siglo II, y un tópico de la literatura estoica de la época imperial. La comunidad cristia-

na, después de un siglo de expansión, encuentra en su seno una realidad paradójica. Por una parte, contiene en su ideario social un modelo notablemente más comunitario e igualitario que el helenista. Por otra parte, la expansión le había dado la ocasión de sentir en su seno las mismas dificultades de la política romana de concordia social, es decir, la distancia creciente en la escala socioeconómica y el abuso de los administradores de los dineros destinados a los pobres. El texto lo reconoce al asignar a los cristianos una conducta pagana. El proyecto social del cristianismo del siglo II, como lo podemos encontrar en *Hermas*, nos hace ver el carácter de mediación histórica que pudo tener la comunidad cristiana. En efecto, al modificar el modelo ideal original de comunitarismo estricto y de rechazo de las riquezas, y al aceptar un modelo de mediación de la riqueza y la pobreza en su propia comunidad buscando modos de gestión participativos y con fuerte sentido de pertenencia de los individuos y de las familias, el cristianismo asume en su seno problemas de la sociedad romana del siglo II, asume también casi todos los ideales político sociales del helenismo, y agrega algo de extrema importancia para los desarrollos de los dos siglos siguientes: un ámbito concreto de mediación social, es decir, una comunidad a la que cada vez más individuos sienten pertenecer. ¶

La continencia sexual

No puede pasar desapercibida la relación que *Hermas* establece entre pulsión sexual y pertenencia a la iglesia. La decisión moral y religiosa está tipificada por *Hermas* según dos figuras femeninas contrapuestas: el hombre (sujeto) decide su destino según adhiera a *vírgenes* o a *mujeres* (atributos). Las vírgenes visten de blanco, las mujeres de negro. Las vestiduras contienen una alegoría moral y religiosa. “Virgen” es símbolo del bien o del premio; “mujer” es símbolo del mal o del castigo ordenado por Dios.

Cuando se elabora la alegoría del discernimiento de los hombres en forma de piedra para la construcción, son *vírgenes* las que acarrear las piedras para incorporarlas a la construcción, y son *mujeres* las que alejan las piedras que no serán incorporadas. Las vírgenes edifican, las mujeres seducen. Veamos cómo juega la relación vestidura – cuerpo, en las propias palabras de *Hermas*, cuando se refiere a los que ingresaron primero y luego abandonaron la iglesia .

Mas al cabo de cierto tiempo fueron seducidos por aquellas mujeres hermosas, de negra vestimenta, con los hombros desnudos y los cabellos al aire, tal como tú las viste. Apenas las vieron, se enamoraron de ellas, se pusieron sus hábitos y se quitaron la vestidura de las vírgenes (Vis 9. 13. 7-8).

En general, la moral sexual de *Hermas* vale tanto para el varón como para

la para la mujer.⁹ En este sentido ambos serían por igual sujetos de la comunidad y de la ética. Sin embargo, en el pasaje que acabamos de leer, como en muchos otros de la literatura religiosa de la época, los varones son los *sujetos* de la comunidad, mientras las mujeres son *atributos*. Los sujetos son buenos o malos según su relación con los atributos. Los sujetos de la comunidad son juzgados según su relación con lo femenino (sublime o maligno) en un nivel ético y también en un nivel simbólico. Ambos entrelazados.

La Iglesia misma es una mujer. Más aún, es una mujer multifacética, anciana precósmica, vieja desmejorada, mujer lozana con aspectos desvaídos, doncella hermosa y atrayente. Estas diversas formas tienen su explicación alegórica (*Vis* 3. 11). En este caso las formas de la mujer son reflejo de los atributos de la misma comunidad eclesial: proyecto divino, realidad humana con espíritu avejentado, cansado, o rejuvenecido y firme. Hay pues una identidad entre el cuerpo de esta mujer simbólica y la realidad de la comunidad cristiana.

Hermas, por su parte, incorpora a su narración dos experiencias personales que tocan de lleno el tema de la sexualidad. En la primera, Hermas afirma haber sentido la atracción de la mujer que luego se le aparece desde el cielo como reveladora, y es reprendido por ello. En la segunda, encontramos a un Hermas que tiene reparos en pasar una noche en compañía exclusiva de

las vírgenes que construyen la Torre. Veamos cada una de estas experiencias y su narración. La primera historia se encuentra en la introducción a la primera Visión. Leamos el primer párrafo del libro:

*Mi amo me vendió en Roma a una tal Roda. Después de muchos años la volví a reconocer y empecé a amarla como a una hermana. Después de un tiempo la vi bañándose en el río Tíber, le tendí la mano y la ayudé a salir del río. Viendo entonces su belleza discurrí en mi corazón diciendo: qué feliz hubiera sido de haber tenido una mujer con su belleza y carácter. Fue solo un pensamiento, nada más (*Vis* 1. 1).*

Extraño comienzo de un libro que se presenta como apocalipsis; en efecto, se parece al exordio de una novela helenística, y más si consideramos que la propia esposa de Hermas es catalogada (*Vis* 2. 2 3) como mujer que murmura demasiado. Sin embargo, esta historia, marginal en su apariencia, se ensambla con la trama central de nuestro texto. Veamos.

En los párrafos que siguen, nos enteramos de que esa misma Roda, que fue dueña de su esclavitud, amada como hermana, y deseada como mujer, es la misma persona celeste que aparece en la primera Visión. Nos enteramos también de que el objeto de reproche de esa Visión consiste en el mal pensamiento que la belleza corporal de esta figura celeste y terrestre había ocasionado. La figura celeste, es decir Roda Reveladora, le dice: “Estoy aquí de pie para acusar tus pecados ante el Señor”.

9 Cfr. *Mand* 1. 4. 8; 6. 2. 6; 12. 2.

Hermas a su vez pregunta: “¿no te respeté acaso como a una hermana?” Y la figura femenina responde: “A tu corazón subió el deseo de la maldad” (Vis 1. 1. 5-8). De esta experiencia del deseo, *epithymía*, surge la confusión y tristeza de Hermas, preludio de su arrepentimiento. Es el gran tema del libro. Los cristianos son llamados a arrepentirse de sus pecados, y la figura del *deseo carnal* es el prototipo del pecado, aunque no el único. Es también una puerta para comprender la situación personal del autor y de su comunidad.

La segunda narración que se presenta en la forma de una experiencia personal de Hermas, está incorporada a la ficción de un éxtasis. Veamos su texto.

Yo me quedé solo con las vírgenes. Ellas estaban muy alegres y se mostraban amables conmigo. En especial las cuatro más gloriosas. Entonces las vírgenes me dijeron: Hoy no viene aquí el Pastor. Les dije: Pues entonces ¿qué hago yo? [...] Me dijeron: a nosotras fuiste entregado, no puedes retirarte de nuestro lado. Repliqué: ¿cómo voy a quedarme solo con vosotras? Me contestaron: Dormirás con nosotras como un hermano, no como un hombre. Porque tú eres hermano nuestro y en adelante queremos habitar contigo, porque te amamos sobremanera. Yo, sin embargo, tenía vergüenza de habitar con ellas. Entonces, la que parecía presidir el grupo, empezó a besarme, y las demás, como vieron que ella me besaba, empezaron también a besarme y me hicieron girar en torno de la torre, jugando conmigo [...] Ve-

nida la oscuridad, intenté marcharme a mi casa, pero ellas no me lo consintieron. Pasé entonces aquella noche en su compañía y dormí junto a la torre. Extendieron ellas sus túnicas de lino en tierra y me acostaron en medio de ellas, y ninguna otra cosa hacían sino orar (Vis 9. 10. 7 hasta 9. 11. 7).

En esta segunda experiencia podemos encontrar la inversión de los elementos de la primera. No es una experiencia mundana, sino extramundana, porque incluida en el trámite del éxtasis revelatorio. El sujeto que narra no se muestra con deseos carnales sino con inhibiciones. Mientras en la primera narración una situación de sensualidad mínima es motivo de pecado, en la segunda, una situación de sensualidad máxima es interpretada como el revestimiento de las virtudes de las vírgenes, y culmina con la oración para que venga el Pastor, es decir, Jesús, el constructor de la torre. Es la gran prueba de la continencia, subrayada por el contraste permanente entre motivos de sensualidad y afirmación de la castidad. La pulsión sexual es transformada en amor por la Iglesia. El varón se convierte en hermano, el éros en *ágape*.¹⁰ Las mujeres son hermosas, las vírgenes gloriosas. El hombre debe optar.

La continencia o *egkráteia* –completa abstención sexual– forma parte privilegiada de la misma definición de la fe cristiana, juntamente con la confesión del único Dios.

10 Cfr. Vis 3.8. 5.

Parecería, si apuramos exclusivamente algunos pasajes del libro, que el rigor absoluto de la confesión monoteísta se compagina con un rigor semejante respecto del precepto de abstinencia sexual. Si así fuere, Hermas militaría en las sectas llamadas “encratitas”, que tuvieron relativa fuerza en el cristianismo del siglo segundo, y que sostenían un rechazo completo de las relaciones sexuales en todas sus formas. ¶

Pero no es así para nuestro libro si lo leemos en su integridad. Hermas admite la práctica del matrimonio como una conducta básica de la comunidad, aunque con menor dignidad que la virginidad o que la continencia completa en caso de viudez, y a través de una revelación le aconseja a su esposa que permanezca “como hermana”. Pero no tensa demasiado el rigorismo. Incluso predica la penitencia y el perdón para los cristianos adúlteros.¹¹

En suma, aunque no llegue al rigorismo absoluto, Hermas relaciona la continencia con el monoteísmo. La continencia es la contraparte ética de la confesión teológica. No es esta una novedad en las tradiciones religiosas nacidas en el campo del judaísmo. Recordemos, por ejemplo, *Isaías* 54, *Oseas*, *Jeremías*, la interpretación teológica de *Cantares*, y otros. El Dios ce-

loso, Padre y Esposo de su comunidad amada, adquiere un perfil inconfundible, si se lo compara con las dimensiones sexuales y amorosas de los demás dioses helenistas. Estos dioses sobrellevan dimensiones sexuales en el modo de la naturaleza, como conjunción de fuerzas contrapuestas, relacionadas, entrecruzadas. En el caso del judaísmo, continuado aquí por el cristianismo, el tema del amor y el celo de Dios ingresa en una dialéctica más atada al parámetro antropológico. Se trata de una experiencia que se encuentra solamente en el género humano, cuando todas las fuerzas psíquicas y físicas del sujeto son arrastradas al ruedo de una gravitación inevitable y excluyente.

El libro predica el rigor pedagógico. La comunidad cristiana debe exigir duramente a sus hijos que permanezcan en el camino de la virtud, que no traicionen a sus padres. La comunidad cristiana debe aprender a reproducirse mediante la pedagogía, el cuidado de lo propio, que en este texto aparece en un plano mucho más importante que la misión o el proselitismo hacia afuera. Ya no aparece la conversión como experiencia inicial del ingreso a la comunidad, sino que la conversión se predica para los mismos cristianos y se complementa con la propagación de la comunidad en la educación estricta de los hijos. Este rigorismo pedagógico, y el parámetro patriarcal que le es propio, no van unidos a una concepción autoritaria o fuertemente jerárquica de la comunidad. La articulación jerárquica existe, pero, como ya hemos visto, merece por parte de

11 Esta última faceta de Hermas enfurece al rigorista Tertuliano, véase *De pudicitia* 20, medio siglo después. El africano predica todavía una condena sin perdón para todos los cristianos que hayan adulterado, y en este contexto llama a Hermas “Pastor de los adúlteros”.

Hermas ante todo reprimidas por los abusos, seguidas de recomendaciones a los jefes de que no se peleen entre ellos. Tampoco existe en Hermas una defensa de las posesiones de bienes materiales. Es decir, el autor aparece como un conservador en la práctica de la familia y un progresista en el ámbito de lo social y de lo económico.

La comunidad que se refleja en nuestro libro se parece a las comunidades judías del siglo II al menos en esto: ambas conciben la propagación de la comunidad por el camino de la educación de los hijos propios, antes que por el proselitismo entre los hijos ajenos. El padre cristiano, como resulta de *Hermas*, es un pedagogo de la paternidad divina, un hombre fiel a la Mujer Iglesia y un hermano de su esposa creyente. En esta reorganización de las figuras familiares juegan su papel también los desplazamientos en la concepción de la sexualidad.

Ese modelo antropológico del amor y del celo se extiende también a la figuración del universo entero. La figura de la Iglesia, lo hemos ya visto, es el motivo original, el *arché* y el *télos*, de la creación. Recuérdese la carta a los *Efesios* 1. 3-14 y otro documento contemporáneo de Hermas, la carta *Segunda de Clemente* 14, donde se desarrolla la idea de una pareja teocósmica: Cristo e Iglesia, en paralelo con la pareja primordial de Adán y Eva. También la creación y la historia pueden explicarse con la clave del amor humano.

La ética de los paganos, o la ley de “esta ciudad”, está caracterizada especialmente por su incontinencia y pro-

miscuidad sexual, según Hermas. De los adulterios “o cosas semejantes a las que hacen los gentiles” nos habla *Mand* 4. 1. 9. Los cristianos corruptos, “han sido contados como gentiles” (*Comp* 8. 9. 3). El paganismo ha sido caracterizado frecuentemente como ámbito del libertinaje completo en las conductas sexuales. Un historiador atento debería expresarse con matices. Si mencionamos la primera experiencia de Hermas comentada en esta sección, podríamos recordar que también los paganos percibieron el problema de la desnudez promiscua en los baños públicos, al menos hubo intentos para separar los sexos en tiempos de Adriano y en otros. Un ordenamiento de las conductas sexuales “según la naturaleza” enseñaron frecuentemente los moralistas estoicos. No podemos negarle a la sociedad grecorromana una conciencia de la pertinencia moral del autodomínio de las pulsiones elementales de la naturaleza, como veremos en el capítulo décimo.

Pero el cristiano critica aquí la práctica y la conciencia de los gentiles desde una posición diversa. La continencia sexual no tiene solamente un valor relativo al equilibrio de la naturaleza, sino que se inscribe también en la economía superior del monoteísmo y de la sociedad. La cosmogénesis bíblica tiene una matriz metafórica privilegiada en la unión sexual humana, destacando las dimensiones psíquicas y sociales por sobre las biológicas. Si la producción del cosmos y la planificación de la historia es una historia de amor, monoteísmo y monogamia

se corresponden como parámetro y reflejo. Por otra parte, en el concepto de monogamia se opera la distinción entre elementos sexuales y elementos sociales, a favor de estos últimos. Pasar la noche con las vírgenes “como hermano y no como varón” significa, en primer lugar, escoger una metáfora de claro contenido sexual, y en segundo lugar, desplazar esa sexualidad desde la cópula generadora hacia el *ágape de la fraternidad*, donde los elementos sociales de la experiencia humana son exaltados.

Por otra parte, la descalificación del paganismo como libertinaje no radica solamente en un desacuerdo ético. La última frase de la segunda parte del libro dice así: “Guardarán (estos mandamientos) todos los que purifiquen sus corazones de los vanos deseos de este siglo y vivirán para Dios” (*Mand 12,6,5*). No se trata pues solamente de la inconducta sexual de los romanos, sino de la mancha congénita de “este siglo”, es decir, del estado actual de naturaleza de la humanidad, que debe purificarse “del deseo vano” (*τὸν μάταιον ἐπιθύμιον*). De aquí que el desacuerdo con la cultura romana no es solamente ético, sino religioso y filosófico. La sociedad romana no puede superar su estado de libertinaje y promiscuidad mientras no reconozca al único Dios, es decir, mientras no conozca el objeto direccional del corazón del hombre, nos da a entender el texto de Hermas. Al menos eso se desprende de la distinción entre paganos, que están fuera porque no conocen a Dios, y algunos cristianos que quedan fuera

porque tienen el corazón corrompido (*Comp 4, 4*). No existe en las categorías de Hermas alguien que sea pagano y puro de corazón al mismo tiempo. Nadie puede ser puro si no ha reordenado su concepción ética, incluida la sexual, según la doctrina del *único* Dios.

Este es el núcleo de la literatura apocalíptica que permanece en Hermas: hay solamente dos posibilidades, que se excluyen. Hay dos legislaciones, dos éticas, dos ciudades. La conducta sexual es contenido de un mandamiento práctico, y al mismo tiempo es el símbolo, o en ocasiones la alegoría, de la ubicación del hombre enfrentado a esas dos posibilidades. Como en el amor más celoso, no queda lugar para un *ménage à trois* o una alternancia del corazón. ¶

Política e historia. Nuevo panorama del cristianismo

Una innovación fuerte de la obra *El Pastor* consiste en la reelaboración de la idea de *apocalíptica*. Ya no se trata en primer lugar de ingresar por decisión definitiva en la comunidad de los últimos tiempos, sino de la modificación gradual de aquella comunidad que es considerada el objeto central de toda la historia humana, y que estuvo en la mente del arquitecto del mundo desde el primer momento de la creación. La transformación del contenido influye sobre la modificación de las formas de esta nueva “apocalíptica”. Durante el siglo I el judaísmo se había expresado en

varias corrientes que tenían esquemas contrapuestos sobre la historia de la promesa mesiánica. Para algunos judíos se trataba de una *victoria* sobre otros pueblos, cuando Judá fuera liberado por el Ungido que anunciaran los profetas. Para otros se trataba de la progresiva inscripción de los pueblos de buena voluntad en la *filosofía de vida* ínsita en el judaísmo, del que la Ley de Moisés era considerado el código inspirado por Dios. El género apocalíptico, entre judíos y cristianos, fue preferido cuando se acentuaba el enfrentamiento político antirromano. Los otros, que veían el imperio como un campo de competencia abierto para la expansión del judaísmo, y no como un adversario para vencer, prefirieron los géneros helenistas de la epístola, del tratado filosófico, de la historia o de la apología. Es interesante observar que textos como el de *Hermas*, presentan, en el campo de la *apocalíptica*, tesis intermedias donde se excluye la victoria militar y se incluye la conscripción ética de hombres de buena voluntad. Es decir, en la forma apocalíptica se introduce un nuevo contenido.

En el *Apocalipsis de Juan* 10. 11 leemos: “tienes que profetizar otra vez contra pueblos, naciones, lenguas y reyes”. Profetizar *contra los reyes* es el destino que “quema las entrañas” del escritor. Por su parte, *Hermas*, en su *Pastor*, prefiere introducir lo que he llamado el segundo esquema de la apocalíptica. No se enfrenta contra reyes y naciones, sino que se dirige a los creyentes de la iglesia cristiana para explicar las razones de la tardanza del

momento final de la historia, que la primera comunidad había esperado con inminencia.

Y si *Hermas* no se enfrenta con los reyes, tampoco se enfrenta con el Diabolo ni lo vence en combate abierto antes de arrojarlo al azufre. Es interesante el desarrollo literario que *Hermas* hace de las figuras demoníacas y satánicas. Las hace presentes en el texto y las desarma con las mismas armas del texto, al privarlos de atributos substantivos y otorgarle mera existencia adjetiva (Martín 1978: 333). En efecto, el demonio aparece en nuestro texto como posibilidad del mal, como atributo de las acciones malas del hombre. El demonio de este apocalipsis no tiene ejércitos a sus órdenes que vayan a salir en algún momento al campo de batalla cósmico. Si hasta es presentado como un espíritu *impotente* en comparación con la fuerza de los espíritus que vienen de Dios (*Mand* 11. 19). La clave para interpretar la lucha entre el diablo y Dios está en la elección del hombre.

Si bien en *Hermas* no hay enfrentamientos directos con reyes, ni batallas cósmicas ganadas a los escuadrones del diablo, el género apocalíptico mantiene aquí una pieza central de su contenido: la oposición radical entre el bien y el mal. La historia es una mezcla transitoria de bien y mal, y su consumación consistirá en la resolución de este desequilibrio. La victoria de Dios consistirá en la edificación de la Ciudad concebida desde siempre y comenzada en los albores de la creación.

Este es el resultado principal de la transformación apocalíptica de la que

nuestro libro es un temprano testimonio. Es decir, la espera intensa de un inminente regreso de Jesús para instaurar su Reino, que es la enorme fuerza religiosa que aglutina a la comunidad primitiva, se desplaza progresivamente hacia una convicción de que en la iglesia cristiana se gestarán las condiciones para que *el fin venga*. La fuerza de la apocalíptica desemboca cada vez más en una doctrina *de ecclesia*. La comunidad Iglesia exige progresivamente de su *hijos* la participación en ella con todo el corazón, incluido el don profundo de las *pasiones* carnales. Las pasiones pertenecen al talante de este mundo, el amor fraternal adelanta y construye el talante del siglo que se avecina. Los dirigentes de la comunidad se tornan *padres*, que deben corregir a sus hijos. Sus esposas se comportan como *hermanas*. La figura social y espiritual de la Iglesia reordena de una manera novedosa las relaciones de las personas, la percepción de la persona humana, el sentido de las relaciones sociales, el juego de las fuerzas políticas en el marco de una reformulación de la literatura apocalíptica.

Desde el punto de vista del imperio romano esta lenta y progresiva transformación de la conciencia cristiana significa un enfrentamiento de otra naturaleza, si lo comparamos con las Guerras en las que los romanos vencieron y luego masacraron a los judíos en armas. Hay una transformación notable anterior a Hermas y dominante en el cristianismo: los acusadores de Roma no levantan ya la espada contra ella sino que desprecian su poder

cuando padecen la espada. En el caso de Hermas, los intereses se concentran en la construcción de una comunidad que no está enfrentada al imperio, pero tampoco se articula con el imperio, ni siquiera a través de una teología del poder temporal.

Esta comunidad en construcción como última etapa de la historia, pensada como espacio “amurallado con una sola puerta” en medio de la sociedad helenista, absorbe progresivamente casi todos los ideales sociales y también los problemas políticos y económicos del imperio romano. Hay ricos y pobres, hay jerarquías y periferias. El libro de Hermas es una expresión del cristianismo que ha llegado a la periferia sin producir una apocalíptica de la rebelión inmediata, sino una ética del esfuerzo personal, de la pedagogía familiar y de la construcción social. No se toca en este libro el tópico de una teología política, positiva o negativa, que concierna al poder del imperio. Sin embargo hay una incipiente teoría social de la *comunidad*. Hay un juego especular de dos comunidades, la pagana y la cristiana. Ambas tienen ideales y males, ambas tienen organización y jerarquías. Una es la causa final de la otra, porque, en la mente de Dios, ella ha sido la causa ejemplar. No debe haber destrucción de una por la otra, sino finalismo. Ya está formulado un concepto cristiano complejo de *historia*. El pensamiento cristiano ha dado un pequeño golpe de timón, que se hará notable en el s. V cuando San Agustín escriba *Sobre la Ciudad de Dios*. ¶¶

Ediciones

- AYÁN CALVO, J.J. (Introd., Trad. y notas) (1995). *HERMAS. El Pastor*. Madrid: Ciudad Nueva.
- BROX, N. (1991). *Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- CHARLES, R. H. (1908). *The Greek Versions of the Twelve Patriarchs, edited from nine Manuscripts with the variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1966).
- JOLY, R. (1968). *Hermes, le Pasteur*. Paris: Sources Chrétiennes (1958).
- LAKE, Kirsopp (trad.) (1976). *Shepherd of Hermas. Martyrdom of Polycarp. Epistle to Diogenus*. Cambridge-Massachusetts: Loeb Classical Library, (1912).
- WHITTAKER, M. (1967). *Der Hirt des Hermas. Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 48. Berlin: Akademie (1956).

- REILING, J. (1973). *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*. Supplements to Novum Testamentum 37. Lund.
- YOUNG, S. (1994). "Being a Man: The Pursuit of Manliness in The Shepherd of Hermas" en *Journal of Early Christian Studies* 2. 3; 237-255.

Recibido: 08/04/2007
Evaluado: 27/04/2007
Aceptado: 30/04/2007



Bibliografía

- BEDRIÁN, C. (1996). La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis. Roma: Gregoriana.
- DIBELIUS, M. (1923). *Die Apostolischen Väter. IV. Der Hirt des Hermas*. Handbuch zum Neuen Testament 20. Tübingen.
- MARTÍN, J.P. (1978). "Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y sus relaciones con el judaísmo" en *Vetera Christianorum* 15; 295-345.
- MARTÍN, J.P. (2005). "Corrientes Hermenéuticas de la Época Patrística" en *Comentario Bíblico Latinoamericano: Antiguo Testamento vol. I, Pentateuco y Textos narrativos*. Estela; 105-127.
- O'BRIEN, D.P. (1997). "The Cumaean Sibyl as the Revelation-Bearer in the Shepherd of Hermas" en *Journal of Early Christian Studies* 5. 4; 473-496.