

Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad

“Los pobres, al interceder por los ricos ante el Señor, colman la riqueza de estos y, a su vez, los ricos, al dar a los pobres lo necesario, colman las vidas de estos... Bienaventurados los que poseen y comprenden que han recibido la riqueza de Dios. Pues el que comprende esto podrá hacer un servicio” (*Sim* 2.10)

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

RESUMEN: La biografía de Hermas y la recurrente temática de la riqueza - pobreza en su obra nos permiten vislumbrar la composición social de su comunidad romana. Varios de sus miembros han logrado ascender en la escala social gracias a la adquisición de riquezas materiales por medio de sus florecientes negocios e intentan integrarse en la sociedad conforme a su nuevo *status* adquirido. Ello provocará que se distancien del grupo más numeroso de cristianos que continúan siendo pobres e indigentes, lo que provocará una fragmentación de la comunidad. Ante esta realidad comunitaria y exhortando a los ricos, Hermas aboga por la integración de los diferentes estratos sociales en una única comunidad mediante el patronazgo, donde el rico desempeñará un *servicio* importante gracias a la solidaridad que debe mostrar con los pobres, especialmente mediante la limosna y la hospitalidad... Por su parte, los pobres se especializarán en orar por los ricos, estableciendo así un intercambio mutuamente provechoso. Este pragmatismo de Hermas permitirá la integración de diversos estratos sociales en una única comunidad sin buscar la supresión de las diferencias económicas o sociales y otorgando una orientación social a las riquezas de los ricos.

PALABRAS CLAVE: Pastor de Hermas, ricos, pobres, solidaridad, limosna, ascenso social.

ABSTRACT: Hermas' biography and the recurring theme of wealth - poverty in his work allow us to glimpse the social composition of his Christian Roman community. Several of its members have managed to move up the social ladder thanks to the acquisition of material wealth through their flourishing businesses and are trying to integrate into the society according to their new acquired status. This will cause them to distance themselves from the larger group of Christians who continue to be poor, which will cause a fragmentation of the community. Faced with this community reality and exhorting the rich, Hermas advocates for the integration of the different social strata into a single community through patronage, where the rich will perform an important *service* thanks to the solidarity they must show with the poor, especially through almsgiving and hospitality... For their part, the poor will specialize in praying for the rich, thus establishing a mutually beneficial exchange. This pragmatism of Hermas will allow the integration of various social strata into a single community without seeking the suppression of social and economic differences and giving a social orientation to the wealth of the rich.

KEYWORDS: Shepherd of Hermas, rich, poor, solidarity, almsgiving, social promotion.

Roma, capital del imperio romano, constituía el epítome del mundo, en la que ciudades enteras e incluso pueblos se habían asentado. Dentro de este conglomerado de pueblos y cultos extranjeros asentados en la Urbe, los seguidores de Jesús formaban una minoría insignificante durante las primeras décadas del siglo II d.C. Su reducido número no implicaba, sin embargo, uniformidad entre ellos. Al contrario. El cristianismo romano se caracterizó por su enorme diversidad cultural y teológica: pluralidad de grupos activos con formas organizativas, orientaciones teológicas y actitudes hacia el imperio muy diversas derivadas de su ubicación en el principal centro cosmopolita del Imperio¹. A pesar de esta pluralidad, la iglesia romana se definió por una marcada tendencia moderada frente a extremismos radicales, rechazando el rigor ascético de Marción² e Hipólito, así como el elitismo teológico y espiritual del gnóstico Valentino y el profeta Montano. Además, el cristianismo

¹ Para el fraccionamiento y pluralismo teológico cf. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989², 301-307; 320-334; Carolyn Osiek, "The Second Century through the Eyes of Hermas: Continuity and Change", *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 117-118.

romano tuvo desde sus orígenes un fuerte componente judío, que perduró durante un tiempo teológicamente, si no étnicamente, y dejó una fuerte impronta en escritos como 1 Clemente y Hermas. Con todos estos elementos no es de extrañar que las comunidades cristianas romanas hayan sido consideradas un laboratorio de la Iglesia tanto en sus relaciones *ad intra* como *ad extra*³.

En sus conexiones con el mundo circundante, el clima de florecimiento cultural, social y religioso de la capital romana posibilitó que algunos grupos cristianos encontraran un medio de interacción e integración dentro de la transformación más general del imperio, sintiéndose parte del mismo y adoptando valores sociales en los que estaban inmersos, aunque sin compartir el mundo religioso politeísta. Tal fue la actitud adoptada por el autor de 1 Clemente⁴. Probablemente, unas décadas más tarde, la actitud asumida por Hermas respecto a la integración de su comunidad dentro de la sociedad romana fuera distinta, tema que intentaré abordar en un próximo artículo. Un elemento central en todo proceso de integración o marginalización de un grupo minoritario lo constituye su composición social, así como los valores sociales y las aspiraciones económicas que anhelan sus miembros.

La biografía de Hermas nos mostrará a un liberto que tras adquirir su libertad se convertirá en un exitoso emprendedor hombre de negocios, lo que le posibilita su ascensión social. Otros compañeros creyentes se encuentran igualmente absortos en sus actividades comerciales que compatibilizan con su fe, pero esa dedicación exclusiva a los negocios les hace olvidar la solidaridad con los necesitados de la comunidad, lo que provoca ciertas divisiones comunitarias. Tras perder parte de sus riquezas y recibir unas visiones, Hermas compone su obra en la que exhorta a los ricos a valorar los bienes materiales como un medio

² Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2015, 293-317.

³ J. Harrington, “The Local Church at Rome in the Second Century: A Common Cemetery Emerge amid Developments in This ‘Laboratory of Christian Policy’”, *Studia Canonica* 23 (1989) 167-188.

⁴ D. Álvarez Cineira, “El cristianismo romano en 1 Clemente a finales del siglo I d.C.”, en: R. Aguirre Monasterio (ed.) *Entre Jerusalén y Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Ed. Verbo Divino, Estella (en prensa).

otorgado por Dios para solidarizarse con los pobres de la comunidad, de tal manera que la cooperación mutua a diferentes niveles sea fructífera para ambos grupos y así superar el conflicto intracomunitario. Hermas sabe adaptarse a la realidad de un cierto nivel de riqueza en su comunidad y afronta la renuencia de algunos antiguos colegas de negocios a compartir sus bienes con los pobres. Su estrategia será reintegrar a los ricos en la comunidad mediante la solidaridad y el patronazgo. Antes de abordar la composición social de su comunidad y de constatar la existencia de escaladores sociales, es preciso tener en cuenta algunas cuestiones previas generales de la obra para contextualizar el texto, tanto a nivel histórico, temporal, local.

1. Aspectos generales del *Pastor de Hermas*

El *Pastor de Hermas* (*Herm*) es una obra escrita en griego, enigmática y difícil de interpretar, en la que se mezclan diferentes géneros literarios. No obstante, diversos elementos permiten caracterizarla como un texto apocalíptico del cristianismo de los orígenes, con un enfoque parnéutico, catequético y pastoral. Su preocupación se centra en los problemas del pecado y el arrepentimiento tras el bautismo, así como en el comportamiento de los ricos y su relación con los pobres de la comunidad. Consta de tres partes de diferente naturaleza y extensión: cinco *Visiones*, diez *Mandamientos* y doce *Comparaciones* o “*Similitudes*” que están conectadas de manera flexible (la *Vis.* 5 sirve como introducción a los *Mand*) y con elementos repetidos (*Vis* 3 y *Sim* 9).

Esta falta de unidad literaria ha propiciado que se haya debatido desde el siglo XIX si el escrito constituía originariamente una pieza unitaria o varias obras, posiblemente de diferentes autores, combinadas posteriormente en un único libro. Esta incertidumbre ha complicado determinar su autoría⁵, proponiéndose en ocasiones múltiples autores. Así, S. Giet postuló tres plumas compositoras: *Vis* 1-4 provendría de un contem-

⁵ Jonathan E. Soyars, *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy* (SNT 176), Brill, Boston 2019, 10-20; J. Christian Wilson, *Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas: Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic, and the Absence of the Name ‘Jesus Christ’*, Mellen Biblical Press, Lewiston, NY 1995.

poráneo de Clemente de Roma, *Sim* 9 del hermano del papa Pío a mediados del siglo II y *Vis* 5, *Sim* 8 y 10 de otra persona⁶, mientras que W. Coleborne sugirió seis autores diferentes⁷. R. Joly⁸ y Ph. Henne catalizaron un retorno a la teoría clásica de autoría única. Siguiendo a Ph. Henne⁹, C. Osiek constató la opinión de consenso de los años 90: “La mayoría de los estudiosos de hoy han vuelto a la hipótesis del autor único, aunque no se puedan descartar ‘múltiples fuentes’ o ‘múltiples redacciones’”¹⁰. La obra reflejaría un enfoque unitario y pudo haber sido compuesta, tal y como propone N. Brox¹¹, por una sola persona durante un amplio periodo de tiempo en diferentes etapas redaccionales¹². Esa misma *communis opinio* perdura en la actualidad tal y como constata un estudio reciente sobre el *status questionis*: “En la generación pasada, más o menos, ha surgido un consenso en la investigación que favorece la hipótesis de un autor único, aunque admitiendo la posibilidad, si no la probabilidad, de una elabora-

⁶ Stanislas Giet, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Presses Universitaires de France, Paris 1963. Criticado por Robert Joly, “Hermas et le Pasteur”, *Vigilia Christiana* 21 (1967) 201-218.

⁷ William Coleborne, “The Shepherd of Hermas: A case for Multiple Authorship and Some Implications”, *Studia Patristica* 10 (1970) 65-70.

⁸ Robert Joly, *Hermas. Le Pasteur* (Sources Chrétiennes 53bis), Éditions du Cerf, Paris 1958, 12-16.

⁹ Philippe Henne, *L'unité du Pasteur d'Hermas* (Cahiers Revue Biblique 31), Gabalda, Paris 1992, y “Un seul ‘Pasteur’, un seul Hermas”, *RThL* 23 (1992) 482-88.

¹⁰ Carolyn Osiek, *The Shepherd of Hermas* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 1999, 10. En su trabajo previo *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas. An Exegetical Social Investigation* (CBQMS 15), Catholic Biblical Association, Washington, DC 1983, 7, defendía la teoría de Giet.

¹¹ Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 26-28, propone que en un primer estadio se compuso *Vis* 1-4; en segundo lugar, *Vis* 5 hasta *Sim* 8, y finalmente *Sim* 9-10.

¹² Jannes Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: a Study of the Eleventh Mandate* (SNT 37), Brill, Leiden 1973, 23: “There is but one author who wrote the various parts of the book at different times; there is no conclusive evidence that the various parts ever had a separate existence”. Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford 1992, 46-61, ofrece argumentos detallados sobre la identidad de este autor único, un contemporáneo de Clemente de Roma, y sobre la cuestión de la datación. Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Vol. II (LCL 25), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London 2003, 166, constata que la mayoría de los estudiosos favorecen la noción de un “solitary author”.

ción progresiva. Esta es la explicación más simple y persuasiva para la evidencia interna y externa”¹³. Este proceso de composición explicaría el tratamiento repetitivo y en ocasiones algo contradictorio del material.

Aceptando que se trata una obra de un solo autor, sin embargo también se ha discutido la identidad del mismo. Algunos estudiosos han defendido que nos encontramos ante una obra anónima, cuyo creador empleó el nombre de Hermas como seudónimo¹⁴. Por el contrario, la mayoría de eruditos consideran a Hermas como compositor de la obra: su nombre, insinuado de pasada, era frecuente y no existen razones convincentes para postular la seudonimia¹⁵. Quizás, el autor era un pequeño empresario (*Vis* 2.3.1), que perteneció originariamente a las clases sociales humildes, aunque con algún tipo de educación como deja traslucir su griego vulgar. La obra proporciona algunos datos prosopográficos que analizaremos en la siguiente sección.

La fecha de su composición suele situarse entre finales del siglo I y mediados del siglo II¹⁶. El *canon muratoriano* data la obra hacia mediados

¹³ Jonathan E Soyars, *Shepherd* 20. En castellano se puede ver el artículo genérico de Manuel Ortuño Arregui, “‘El Pastor’ de Hermas”, *ArtyHum* 52 (2018) 32-47, 40, quien dedica un impreciso párrafo a la autoría.

¹⁴ P. Henne, “Herms, a pseudonym”, *SP* 24 (1993) 136-9, sugiere que “Herms” en realidad no existió y el nombre tiene solo un significado simbólico, ya que es una forma dórica del nombre Hermes y, como tal, está destinado a evocar la noción de un mensajero divino encargado de transmitir una historia de transformación.

¹⁵ Bart D. Ehrman, *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford University Press, New York 2013, 74 n. 16; 541, uno de los eruditos modernos más propensos a defender la seudonimia de las obras antiguas, considera al Pastor como ortónimo, o en realidad escrito por alguien llamado Hermas, como afirma la obra. El Pastor no proporciona mayor especificidad sobre la identidad de este Hermas y los Padres de la iglesia colmarían esa laguna.

¹⁶ Cf. Andrew Gregory, “Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity”, en Peter Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster, Carlisle 2002, 142-66, 153. Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (ESCJ 11), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2002, 58, asume la composición “en algún momento cerca del finales del siglo primero”. C. Osiek, *Shepherd* 18-20. Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers* 169, propone la datación del 110-140. La estructura presbiteral de la comunidad en *Vis* 2.4.3 no necesariamente habla a favor de una fecha temprana, ya que se desconoce si hubo un episcopado monárquico en Roma antes de mediados del siglo II, cf. Lora Walsh, “*The Lady as Elder in the Shepherd of Her-*

del siglo II¹⁷, testimonio muy debatido, pero hasta la fecha no se han presentado argumentos concluyentes en su contra y faltan propuestas alternativas plausibles¹⁸. El *terminus ante quem* se fija a finales del siglo II, ya que en esa época el texto había llegado a la Galia (Ireneo) y a África (Tertuliano).

La tradición antigua y diversas referencias internas señalan a Roma o alrededores como lugar de su composición (cf. las referencias locales a Roma, al río Tíber, a la vía Campana, *Vis* 1.1.1-3; 2.1.1; 2.4.1, 3 y 4.1.2). Además, los préstamos lingüísticos del latín (*Vis* 3.1.4; *Sim* 5.1.1-2), la vegetación descrita (los árboles caducifolios en invierno en *Sim* 3 y el sauce en *Sim* 8) y la viticultura (*Man* 10.1.5; *Sim* 5.2 y 9.26.4), especialmente el *arbustum* (viñas que crecen junto a los olmos, *Sim* 2)¹⁹, corroboran su origen romano. Por el contrario, la referencia a Arcadia, donde Hermas es raptado por el Pastor (*Sim* 9.1.4), no habla en contra de su localización romana, ya que su uso poético y simbólico está ampliamente documentado en la literatura antigua (Virgilio, *Ecl.* 10).

El autor, que escribe principalmente para un auditorio romano²⁰, no ofrece una descripción detallada de la organización de la iglesia local. Se supone que a principios del siglo II las comunidades de Roma todavía se reunían en casas o locales privados de un *οικοδεσπότης*, que actuaba como su líder o patrón, con reuniones ocasionales más amplias de varias comunidades domésticas de la ciudad. Referente a su estructura encon-

mas”, *Journal of Early Christian Studies* 27 (2019) 517-547, quien estudia la función de la mujer en esa estructura presbiteral.

¹⁷ El autor del Canon Muratori (líneas 73-77) comenta que Hermas había escrito el Pastor “recientemente en nuestros tiempos” en Roma cuando su hermano Pío era allí *episcopos* (a mediados del s. II, cf. Eusebio, *HE* 4.11.6).

¹⁸ David Ian Baker, “*The Shepherd of Hermas: A Socio-Rhetorical and Statistical-Linguistic Study of Authorship and Community Concerns*”, PhD diss., University of Wales, Cardiff 2006, 238, aboga por una datación temprana (c. 70 d.C.) tras criticar el uso del *canon moratorio* con este fin, y en su lugar propone la aplicación de estadísticas multivariadas para abordar la cuestión de la autoría.

¹⁹ Martin Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im “Hirten des Hermas”* (FRLANT 150), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 113-126; C. Osiek, *Rich* 146-152; *Shepherd* 162.

²⁰ Hermas leerá el documento en su iglesia de Roma y “escribirás dos copias y enviarás una a Clemente y otra a Grapta. De esa forma, Clemente la enviará a las demás ciudades... En cambio, Grapta advertirá a las viudas y a los huérfanos” (*Vis* 2.4.3).

tramos indicaciones explícitas a *episcopos*, presbíteros, diáconos, maestros, apóstoles y profetas, así como exhortaciones generales a los dirigentes de las comunidades²¹. Parece que existía un modelo organizativo de tipo colegial-presbiterial, donde los *πρεσβύτεροι* aparecen como un grupo diferenciado que lidera la comunidad. Hermas no era uno de ellos, pero las revelaciones recibidas le otorgaban, al menos en su opinión, un estado equiparable a los dirigentes para la proclamación de su escrito: “Tú lo leerás en esta ciudad en presencia de los presbíteros que están al frente de la Iglesia” (*Vis* 2.4.3). Posiblemente fuera responsable de una comunidad doméstica romana²².

2. ¿Autobiografía de Hermas?²³

¿Podemos transferir los detalles autobiográficos del narrador en primera persona del libro de las *Visiones*, conocido como Hermas, al autor²⁴? El género literario apocalíptico y visionario no se caracteriza precisamente por ofrecer una biografía del autor, sino más bien mediante materiales ficticios y alegóricos pretende transmitir un mensaje. No es de extrañar, pues, que varios estudiosos, especialmente desde los estudios de Martin Dibelius, hayan considerado la historia narrada como mera ficción y la figura

²¹ E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas* (Dissertationen der LMU München B. 6), Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität, München 2015, 41-48; 191-260. La distinción entre presbíteros y *episcopos*, que nunca se mencionan juntos en el mismo contexto y siempre en plural, no está clara. “Hay dos posibles explicaciones para esto: a) ‘Presbítero’ y ‘*episcopos*’ son dos nombres posibles para el mismo ministerio; b) Los dirigentes de las comunidades domésticas fueron designados inicialmente como ‘*episcopos*’ y posteriormente fueron llamados ‘presbíteros’ como miembros del colegio de dirigentes de la comunidad doméstica en Roma. Ambas explicaciones no son mutuamente excluyentes” (p. 268).

²² Para las comunidades domésticas en Hermas ver E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden* 122ss.

²³ Véase la información prosopográfica sobre Hermas en N. Brox, *Der Hirt* 15-22; C. Osiek, *Shepherd* 20-24; P. Lampe, *Christen* 182-200; Alexander Weiss, “Hermas’ ‘Biography’: Social Upward and Downward Mobility of an Independent Freedman”, *Ancient Society* 39 (2009) 185-202.

²⁴ Jörg Rüpke, *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, Oxford University Press, Oxford 2014, 61, considera que es una suposición problemática, pero probable.

de Hermas como un producto literario, por lo que los datos biográficos de su persona no serían auténticos ni históricos. En opinión de Dibelius, la información aparentemente autobiográfica es insuficiente, contradictoria, poco fiable y de carácter ficticio²⁵; además, las noticias sobre su familia se referirían en realidad a la comunidad cristiana. Robert Joly²⁶ también muestra sus dudas, pues los datos autobiográficos son irreconciliables con la información que proporciona el *canon muratoriano*. Al escepticismo sobre esa fiabilidad contribuyó el mismo Hermas cuando afirma: “En mi vida todavía no he dicho una palabra verdadera, sino que siempre conviví con todos de una manera astuta y a todos les presenté mi mentira como verdad. Y nadie me contradijo jamás, sino que se dio fe a mi palabra” (*Mand III 3*). Con esa declaración, se podría pensar que todo lo narrado anteriormente contendría pocos elementos auténticos sobre su vida²⁷.

La historicidad de los datos prosopográficos es relevante, ya que la reconstrucción de su contexto social depende de la fiabilidad histórica²⁸. No obstante, plantear la cuestión de si la información biográfica es histórica o no, pudiera establecer una falsa dicotomía. Contrariamente a la opinión de Dibelius, debe verificarse caso por caso si los datos son auténticos o puramente literarios²⁹. Al mismo tiempo, la presencia de noticias biográficas no impide su uso y procesamiento literario, de modo que el autor pudiera haber proyectado conflictos y dificultades de su comunidad en su familia real³⁰. Examinemos, pues, los datos prosopográficos dispersos en

²⁵ Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas* (Handb. z. NT, Erg.-Bd. IV), Tübingen 1923, 445.453s. analiza en detalle las razones contra la fiabilidad histórica de esta información.

²⁶ R. Joly, *Hermas* 17-21.

²⁷ M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 21s., considera que esta afirmación se refiere a sus negocios económicos, pero no a los datos biográficos.

²⁸ Cf. M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 23.

²⁹ Cf. P. Lampe, *Christen* 184. Como criterio de autenticidad, menciona la cuestión de si estos datos pueden ser verificados por los “lectores romanos” contemporáneos. En este sentido también James S. Jeffers, *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 22. Carolyn Osiek, *Shepherd* 24: “A more nuanced interpretation would be that there is a basis of historicity upon which the author builds to emphasize his message”.

³⁰ En este sentido, N. Brox, *Hirt* 42 y P. Lampe, *Christen* 186, consideran que la familia de Hermas no tiene que constituir una ficción, aunque Hermas la ha estilizado literariamente como modelo. C. Osiek, *Shepherd* 24, señala que después de la reelaboración lite-

el libro para ver su grado de historicidad, aunque muchos detalles quedan en completa oscuridad, p.ej. cuándo y cómo se convirtió en cristiano.

2.1. De esclavo a liberto

La primera oración de la obra ofrece una información relevante referente a su pasado como esclavo: “El que me crió me vendió a una tal Roda en Roma” (Ὁ θρέψας με πέπρακέν με Ῥόδη τινὶ εἰς Ῥώμην (*Vis* 1.1.1). El término θρέψας deja claro que Hermas era un θρεπτός, un adjetivo pasivo del verbo τρέφω, que significa más o menos “alimentado” o “criado”. Según la respuesta de Trajano a una carta de Plinio, en la que este se mostraba preocupado por ciertos problemas legales de actualidad en la provincia de Bitinia y Ponto respecto a “la condición y a los gastos de mantenimiento de los denominados θρεπτούς”, el término designa a “personas libres que fueron abandonadas al nacer, recogidas y criadas en esclavitud por quienes las rescataron”³¹. Pero el concepto no tiene un uso exclusivamente legal y en la epigrafía puede aludir a relaciones de otro tipo. En Asia Menor es bastante frecuente encontrar *threptoi* en las inscripciones funerarias, a menudo mencionados como componentes de la familia del personaje. En contextos rurales, los *threptoi* no parecen ser tratados de forma muy diferente a los hijos naturales: se trataría simplemente de hijos adoptivos.

Un estudio clásico del tema fue realizado por Teresa Giulia Nani, quien clasificó a los esclavos *threptoi* en tres categorías diferentes³²: (a)

raria de los datos biográficos “the family becomes a literary mirror of the whole community”. Kenneth Willis Clark (selected by J.L. Sharpe III), *The Gentile Bias: And Other Essays* (SNT 54), E.J. Brill, Leiden 1980, 46 afirma: “There remains the impression that Hermas was a historical figure, and there is still the picture of a representative Christian family with its moral problems in a time of undefined theology. But we may not be persuaded that Hermas personally experienced all the problems and all the major sins which are discussed”. E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden* 157: „Tatsächlich ist es gut möglich, dass Mitglieder der christlichen Gemeinde des Hermas als Teil der Familie des Hermas erachtet wurden oder man sogar teilweise von einer Identifikation zwischen der Familie des Hermas und seiner Gemeinde sprechen könnte, weil die Gemeinde des Hermas seine Hausgemeinde war, die er als Hausvater leitete“.

³¹ Plinio, *Ep* X 65.1; 66.1.

³² T.G. Nani, ‘Threptoi’, *Epigraphica* 5/6 (1943–4) 45–84. Patricio Guinea Díez, “La peculiaridad de los threptoi en el Asia Menor”, *DHA* 24 (1998) 41–51; D.D. Dry, “Threp-

threptoi alumni o *expositi*; (b) *threptoi sanguinolenti* que son consanguíneos con su *threpsas* (“alimentador”) y surgió de una relación entre el patrón y una de sus esclavas, sus *ancillae*; (c) *threptoi oikogeneis*, que han nacido como esclavos en la casa del amo³³. A partir de nuestro texto, es difícil dilucidar a cuál de las tres categorías pertenecía Hermas. P. Lampe, M. Leutzsch, N. Brox³⁴ y, de manera similar, R. Joly, piensan que era un esclavo nacido en la casa, un *oikogenes*, en latín *verna*. Un *verna* es un esclavo nacido y criado en la casa de su amo, que ocupa una posición algo privilegiada, aunque, según la ley, su posición no era diferente de la de cualquier otro esclavo³⁵. Otros eruditos, como Lane Fox, C. Osiek, J. Rüpke y A. Weiss lo consideran un expósito, criado en la casa de acogida como un esclavo³⁶. Ante las dificultades de documentación que ofrece el tema,

toi”, en: Roger S. Bagnall (ed.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2013, 6732.

³³ Marijana Ričl, “Legal and social status of *θηρεπτοι* and related categories in narrative and documentary sources”, en: Hannah M. Cotton – Robert G. Hoyland – Jonathan J. Price – David J. Wasserstein (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 93-114: “In all of the available sources – epigraphic, legal and literary – the same varied, multi-layered picture of the position and role of *θηρεπτοι* emerges. Some were legally slaves, others, legally free, were treated as children in childless marriages, while others, though legally slaves, held a special position in the household thanks to their masters’ affection. Many were manumitted, some even adopted. Some received bequests from their nurturers and many were entrusted to other family members or even communities for care. Many cherished *θηρεπτοι* were so designated even as adults, and we often find them commemorated along with biological sons or daughters” (110).

³⁴ Martin Leutzsch, *Wahrnehmung* 139: „Herimas, der ‚Zögling‘ seines Herrn, dürfte bereits als Sklave geboren sein; dies ist wahrscheinlicher als die Annahme, er sei als Säugling ausgesetzt worden“. N. Brox, *Hirt* 79: „..., der Bezeichnung für den im Haus geborenen bzw. aufgezogenen, also nicht gekauften Sklaven, so dass *θηρέψας* sein Ziehvater und Besitzer ist“. Juan José Ayán Calvo, *Herimas, el Pastor* (Fuentes Patrísticas 6), Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995, 59, n.1.

³⁵ William Warwick Buckland, *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 9 (original 1908).

³⁶ C. Osiek, *Rich* 131: “The term usually referred to a child exposed by its parents and raised as a slave but with a special relationship to the adoptive family”; *Shepherd* 42: “One picked up as a foundling and usually raised in the house as a slave”. W.V. Harris, “Child-exposure in the Roman Empire”, *The Journal of Roman Studies* 84 (1994) 1-22, 9: la esclavitud era el destino más común de los expósitos. Las palabras de apertura del Pastor de

tal vez tengamos que conformarnos con exponer las dos opciones, sin posibilidad de optar por una de ellas. Importante para nuestro tema es constatar su *status* social de esclavo durante su niñez.

Hermas no ofrece indicaciones sobre los primeros años de su vida. Su nombre está atestiguado en toda Grecia continental, las islas y Asia Menor, así como también en la capital del imperio, por lo que pudiera ser que hubiera nacido y crecido en Roma, siempre y cuando εἰς Ῥώμην signifique que había sido vendido “en Roma” y no “a Roma”³⁷. Desconocemos el tipo de educación recibida durante su niñez o juventud y nada específico puede deducirse del texto, pero aprendió a leer y escribir en griego³⁸. Los datos de la obra tampoco permiten determinar cuánto tiempo permaneció con su primer patrón, ni a la edad en que fue vendido a Roda. En opinión de C. Osiek acontecería cuando todavía era un “niño o como un joven adulto” (p. 42), por tanto antes de que alcanzara la edad adulta. El tipo de trabajos que desempeñó al servicio de Roda también permanece en el campo de la especulación, ya que es difícil determinar cuáles eran las tareas precisas de los *threptoi*, pero no existen razones para dudar de que su trabajo no diferiría del de otras categorías de esclavos domésticos³⁹.

¿Qué le sucedió a Hermas después de servir a Roda? C. Osiek cree que Roda lo revendió más tarde a otro propietario⁴⁰, quien posterior-

Hermas muestran lo que se daba por descontado: No es que la esclavitud fuera la única posibilidad, pues un pequeño número podía convertirse en hijos adoptados en sustitución por alguno hijo natural fallecido y se adoptaron un número incierto. Jörg Rüpke, “Fighting for Differences: Forms and Limits of Religious Individuality in the ‘Shepherd of Hermas’”, en: J. Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford 2013, 331, n.93.

³⁷ P. Lampe, *Christen* 182, sitúa su nacimiento en “algún lugar fuera de Roma” y fue vendido a Roma; semejante William Jerome Wilson, “The Career of the Prophet Hermas”, *HThR* 20 (1927) 21-62, nacido en las provincias, tal vez en Grecia. N. Brox, *Hirt* 79, el significado de la preposición es cuestionable.

³⁸ Sobre el nivel de educación - formación, lenguaje y habilidad literaria P. Lampe, *Christen* 191-197.

³⁹ Arjan Zuiderhoek, “Sorting Out Labour in the Roman Provinces: Some Reflections on Labour and Institutions in Asia Minor”, en: Koenraad Verboven - Christian Laes (eds.), *Work, Labour, and Professions in the Roman World (Impact of Empire Roman Empire, c. 200 B.C.–A.D. 476, vol. 23)*, Brill, Leiden – Boston 2017, 27.

⁴⁰ P. Lampe, *Christen* 182, considera las dos posibilidades, que Roda lo revendiera o lo dejara en libertad.

mente lo habría manumitido, pues Hermas aparece en la obra como un liberto durante el resto de su vida. Su argumento principal para esta suposición radica en que Hermas afirma que se reencontró con Roda solo “muchos años después” (*Vís* 1,1,2)⁴¹ y que esto sería imposible si Roda lo hubiera manumitido, porque los deberes regulares, las *operae libertorum*, que un liberto tenía que cumplir hacia su antiguo dueño, requerirían encuentros periódicos. Por su parte, A. Weiss considera más plausible que Roda haya manumitido a Hermas, basándose para ello en la categoría de “libertos independientes” propuesta por Peter Garnsey⁴², es decir, libertos que actuaban de forma independiente de sus antiguos patronos y exentos de las *operae libertorum*⁴³. Ello explicaría que su antiguo esclavo no haya visto a Roda durante muchos años. Por su parte, J. Rüpke postula la posibilidad de que Roda lo hubiera manumitido y liberado del servicio posterior de los libertos tras la conversión al cristianismo de su señora⁴⁴.

El siguiente encuentro con su antigua propietaria acontece cuando esta se está bañando en el Tíber y el antiguo esclavo le ayuda a salir del río. Sin embargo, la escena ha despertado dudas en cuanto a su carácter autobiográfico, pues era inconcebible en la antigüedad que un antiguo es-

⁴¹ C. Osiek, *Shepherd* 42; *Rich* 131.

⁴² Véase el artículo, “Independent freedmen and the economy of Roman Italy under the Principate”, recogido en Peter Garnsey, *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in social and economic history* (Walter Scheidel, ed.) Cambridge University Press, Cambridge 1998, 28-44; para las características de los “libertos independientes” cf. pp. 36-8: libertad, riquezas y posiciones de responsabilidad. Para los varios modelos de relaciones entre los libertos y los patronos analizando el significado social y económico de la manumisión en Puteoli y Ostia, cf. John H. D’Arms, *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts - London 1981, 140-148: “A clear majority of the Augustales named in our texts belonged to the category of independent freedmen, in the sense of “independent’ employed here: a freedman released from the restricting controls of a former master and his *familia*, and in a position both to accumulate wealth in commercial and manufacturing ventures where success depended upon his own capacities, contacts, and initiative, and to establish and maintain social relationships which were largely of his own choosing” (p. 146). Estos libertos serían independientes de sus antiguos patronos a nivel jurídico, económico y social. En contra Henrik Mouritsen, *The Freedman in the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2011, 246.

⁴³ A. Weiss, “Hermas’ ‘Biography’” 195s.

⁴⁴ J. Rüpke, *From Jupiter* 62.

clavo realizara un acto semejante, por lo que el episodio del baño parece ser más bien una ficción literaria con rasgos eróticos⁴⁵.

Desconocemos la forma en que Hermas obtuvo su libertad, bien pagando la tarifa de manumisión requerida o por deseo de su propietario⁴⁶. Una vez libre, creó un hogar convirtiéndose en *paterfamilias* con mujer⁴⁷ e hijos, aunque el texto no informa respecto al número, género y edad de los mismos. Su esposa es cristiana e igualmente los hijos, o al menos estos lo habían sido. Sin embargo, el comportamiento de la prole socava su papel de *paterfamilias*. La imputación más sobresaliente contra los hijos es doble: han “blasfemado contra el Señor” y “traicionaron a sus padres con gran maldad” (*Vis* 2.2.2; cf. 1.3.1: “actuaron sin ley contra Dios y contra ti, sus padres”), al margen de cometer excesos y acumulado perversidades. Su esposa, por otro lado, es acusada de “no moderar su lengua con la que peca” (2.2.3), sin especificar a qué se refiere.

2.2. Hermas, un liberto rico

Hermas supo abrirse camino en la vida y se convirtió en un emprendedor hombre de negocios⁴⁸, hasta adquirir riquezas, lo que le permitió ascender en la escala social⁴⁹. No obstante, cuando escribe el Pastor ha

⁴⁵ P. Lampe, *Christen* 183s; C. Osiek, *Shepherd* 43: “Its historicity is heavily in doubt”. M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 28-49, estudia y compara otros ejemplos de mujeres bañándose en el río.

⁴⁶ Para las diversas posibilidades de manumission, cf. Egbert Koops, “The Practice of Manumission through Negotiated Condition in Imperial Rome”, en: Giuseppe Dario Mattiacci - Dennis P. Kehoe (eds.), *Roman Law and Economics: Volume II: Exchange, Ownership, and Disputes*, Oxford University Press, Oxford 2020, cap. 14; H. Mouritsen, *Freedman* 159-185; H. Mouritsen, “Manumission”, en: Paul J. Du Plessis - Clifford Ando - Kaius Tuori (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford University Press, Oxford 2016, 402-415; Peter Hunt, *Ancient Greek and Roman Slavery*, Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ. 2018, 181-206.

⁴⁷ Sobre la mujer de Hermas véase M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 169-174.

⁴⁸ Harry O. Maier, “Romans Watching Romans: Christ Religion in Close Urban Quarters and Neighborhood Transformations”, en *Religion in the Roman Empire* en 2019

⁴⁹ Para la cuestión de los libertos inmersos en negocios y su ascenso en la escala social C. Osiek, *Rich* 127-132; H. Mouritsen, *Freedman* 206-247; Rose Maclean, *Freed Slaves and Roman Imperial Culture. Social Integration and the Transformation of Values*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

perdido la mayor parte de esas riquezas, tal y como se deduce de las palabras que la figura alegórica de la anciana dirige a Hermas: “cuando eras rico” (*Vis* 3.6.7), aunque ello no implica que ahora se haya convertido en pobre o necesitado⁵⁰.

Existen varias alusiones a su participación en negocios y asuntos comerciales, τὰ πράγματα (*Vis* 3.3.1), ταῖς πραγματείαις (*Vis* 2.3.1; *Mand* 3.5), sin concretar qué tipo de actividades económicas o negocios gestionó, por lo que es difícil saber cómo obtuvo su riqueza. No obstante, se han postulado diversas propuestas, aunque difíciles de verificar. Así, P. Lampe, tras exponer algunos contextos profesionales de donde Hermas toma sus ejemplos literarios, considera factible que se dedicara al almacenamiento y comercialización del aceite o el vino (*Mand* 11.15; 12.5.3)⁵¹. Otros ven en él un agricultor con fincas⁵² o dueño de una empresa constructora por la importancia de la parábola de la construcción de la torre. Sin embargo, la descripción del proceso de edificación de la misma, con los cimientos estrechos en la parte inferior del edificio (*Sim* 9.5.4) y las paredes que se ensanchan en la parte superior, denota sus escasos conocimientos arquitectónicos. Además, el propio Hermas confiesa su desconocimiento en el arte de la construcción (*Sim* 9.9.2). Paul McKechnie sugiere que Hermas gestionaba préstamos de dinero, como algunos prestamistas a quienes dirige su exhortación (*Mand* 8.10) y se refiere al ejemplo análogo del obispo romano posterior, Calixto, quien también fue un antiguo esclavo⁵³. No obstante, todos estos ejemplos son conjeturas.

En realidad solo obtenemos dos detalles específicos sobre el negocio de Hermas: estuvo involucrado en “asuntos malvados” (*Vis* 2.3.1) y solía mentir en sus negocios (*Mand* 3,5), por tanto tendríamos un astuto hombre de negocios, dedicado al comercio. No sabemos si anteriormente ha-

⁵⁰ Para la terminología sobre ricos y pobres, cf. C. Osiek, *Rich* 39-41. Para la relación de riqueza y negocios en Hermas (*Vis* 3.6.5; *Man* 10.1.4; *Sim* 9.20.1), *Rich* 47-49.

⁵¹ P. Lampe, *Christen* 187.

⁵² J. Jeffers, *Conflict* 23, afirma que, como liberto, Hermas era un agricultor de cereal, que trabajaba tierras arrendadas y cultivaba espelta. Para C. Osiek, *Rich* 131, la referencia al campo y a alguna actividad agrícola, no hace de él necesariamente un “agricultor”.

⁵³ Existen libertos que acumularon suficiente capital para dedicarse posteriormente a los negocios bancarios de préstamos, cf. H. Mouritsen, *Freedman* 216.245;

bría sido un terrateniente, propietario de fincas, casas y esclavos⁵⁴, ajustándose así a los valores romanos, pues la posesión de tierras confería nobleza, posibilitaba adquirir reputación y aceptación entre las clases sociales acomodadas (*Mand* 10.1.4)⁵⁵. El estatus y la riqueza parecían inseparables en el mundo romano y la posesión de propiedades se asoció con la respetabilidad y la moral. Esta supuesta conexión entre propiedad y moralidad fue, por supuesto, un intento de parte de la clase dominante para reforzar la posición social. Pero la existencia misma de ricos libertos representaba un desafío para el *gradus dignitatis* de los nacidos libres. Por este motivo, los autores romanos separaron la riqueza del honor para mantener la integridad de ambos conceptos, así como el vínculo convencional entre ellos. O dicho de otra manera, la riqueza es esencialmente buena, pero se corrompe cuando está en manos de antiguos esclavos, quienes se ven seducidos por sus posesiones⁵⁶.

Cuando escribe el Pastor y después de haber perdido su riqueza, se nos menciona que Hermas disponía y trabajaba un campo, sin especificar que fuera propio o arrendado, situado a diez estadios (c. 1.850 m.) de la vía Campana (*Vis* 4.1.2; cf. 3.1.2s.). Esta calzada partía desde una de las puertas de la ciudad de Roma, la *Porta Portuensis*, a lo largo de la margen derecha del Tíber, hasta el *Campus Salinarum* junto al mar. La descripción de la parcela se realiza con el término *χονδορίζεις* (*Vis* 3.1.2), un *hapax legomenon* asociado con el sustantivo *χόνδος*, que significa generalmente grano de trigo o escanda⁵⁷. Desde M. Dibelius se ha impuesto la interpretación de que Hermas cultivaba un campo de cebada o espelta (en latín, *far* o *alica*), con la que se preparaba una especie de papilla y constituía el alimento básico en la época antigua, aunque en tiempos de Hermas ya

⁵⁴ Cf. P. Lampe, *Christen* 185. M. Leutsch, *Wahrnehmung* 53, no excluye que incluso poseyera esclavos cuando era cristiano. Para el tema de la esclavitud en Hermas, véase pgs. 138-155.

⁵⁵ A. Weiss, "Herms' 'Biography'" 198.

⁵⁶ H. Mouritsen, *Freedman* 118s.

⁵⁷ J. J. Ayán, *Herms* 83, traduce con "grano". N. Brox, *Hirt* 110: "cebada mondada o espelta". C. Osiek, *Shepherd* 62, opta por una variante mejor atestiguada *χρονίζεις*, "permanece". Cf. Henry George Liddell - Robert Scott - Henry Stuart Jones - Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*, Clarendon Press - Oxford University Press, Oxford 1996, 1997, segunda acepción "groats of wheat or spelt".

había sido reemplazada por el pan. Ahora, quien compraba ese producto pertenecía a los pobres⁵⁸.

Por su parte, J. Rüpke considera que la descripción de la tierra cultivada con el uso del *hapax legomenon* $\chi\omicron\nu\delta\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\varsigma$ (*Vís* 3.1.2) sugiere que Hermas era un productor de sal⁵⁹. Esto coincide etimológicamente con el término para sal gruesa ($\chi\acute{\omicron}\nu\delta\rho\omicron\varsigma$)⁶⁰, así como con la referencia autobiográfica de Hermas que se encontraba de camino en la vía Campana (*Vis.* 4.2), que era la calzada hacia los campos de sal al norte del Tíber. Además, las descripciones y los orígenes de los bloques utilizados para construir la torre en *Vís* 3 y *Sim* 9 coinciden con las prácticas de cultivo y extracción de sal marina. En *Vís* 3, los bloques para la edificación de la torre se obtienen del mar y de la tierra (*Vís* 3.2.5-6) y se “construyen sobre el agua” (3.2.4). Las descripciones de las diferentes piedras probablemente tienen como punto de referencia empírico los bloques de sal, la práctica de la extracción de sal, la reelaboración o deshecho de bloques agrietados, así como aquellos que son negros o de otro color debido a la presencia de impurezas por el proceso de secado mediante el uso de fuego. La visión de la iglesia como una torre con piedras cuadradas agrietadas, descoloridas y perfectas refleja el tipo de productos fabricados en las salinas. La edificación es una torre de sal y los miembros son diferentes arquetipos de “piedras de sal”, un lenguaje visual que tendría mayor atractivo para quienes, al igual que Hermas, eran productores y comerciantes de este producto y tal vez estaban asociados en un gremio⁶¹.

Según J. Rüpke, los cambios topográficos que acontecen durante las revelaciones son sorprendentes: después de los interludios en la casa de Hermas, las dos visiones “en el camino a Cumas” son seguidas por dos más en el campo de sal y en el camino hacia su campo. Desde un punto de vista religioso es posible constatar un cambio ocupacional del protago-

⁵⁸ P. Lampe, *Christen* 186.

⁵⁹ Jörg Rüpke, „Apokalyptische Salzberge. Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des ‚Hirten des Hermas‘“, *ARG* 1 (1999) 148-160, 155-158; *From Jupiter* 70-76.

⁶⁰ H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1997, primera acepción: “granule or lump of salt”.

⁶¹ Conocemos los gremios de los comerciantes de sal, *apolusimoi*, en algunas ciudades de Egipto (Tebtunis), cf. Philip F. Venticinque, *Honor Among Thieves. Craftsmen, Merchants, and Associations in Roman and Late Roman Egypt*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2016, 45-49.

nista: en primer lugar, contemplamos a Hermas como comerciante, por lo tanto un astuto hombre de negocios de camino hacia la lejana Cumas, una antigua ciudad de la Magna Grecia, cerca de la actual Nápoles. Posteriormente encontramos a Hermas, el trabajador honesto, trasladándose a la salina que posee o alquila. Existiría pues una progresión en el ámbito profesional del autor al valorar en mayor medida las ganancias del trabajo productivo y previsible, representado en los campos de sal, frente a las ganancias versátiles previas del hombre de negocios representado en el comerciante. Incluso Hermas consideraría la situación psicológica del hombre de negocios, preocupado por su activismo y carácter irascible⁶². Asimismo, existiría un contraste entre el mundo de los negocios realizado en la ciudad frente al mundo rural, caracterizado por el trabajo manual. La topografía concreta nos acerca a un verdadero entorno biográfico: un romano, que vive en el Trastévere, sale de la ciudad por la vía Campana para dirigirse a las salmueras del Tíber.

2.3. ¿Cómo perdió Hermas su riqueza?

Varios estudiosos suponen que su debacle económica fue causada por una “persecución” y, en concreto, se suele mencionar la de Trajano⁶³, cuando los cristianos, tras ser denunciados, eran llevados ante los tribunales por causa de la fe, según la famosa carta de Plinio, o durante el reinado de Hadriano⁶⁴. No creo que se pueda hablar de una persecución de Trajano. Si Hermas hubiera sido acusado de ser cristiano y llevado ante los tribunales, habría perdido no solo sus posesiones, sino también la vida.

Tampoco se puede interpretar el pasaje en que se recrimina a los hijos de Hermas por haber traicionado a sus padres (*Vis* 2.2.2⁶⁵) como si les hu-

⁶² J. Rüpke, “Fighting” 327s.; *Jupiter* 70s.

⁶³ W.J. Wilson, “Career” 27, n. 4, supone que *Vis* 2.4.3 hace referencia a la persecución de Domiciano, mientras que *Sim* 9.28 a la de Trajano.

⁶⁴ Para la actitud de Hadriano hacia los cristianos, véase Marco Rizzi, “Hadrian and the Christians”, en: Marco Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians* (Millennium Studies 30), De Gruyter, Berlin – New York 2010, 7-20.

⁶⁵ “Tu descendencia se desentendió de Dios, blasfemó contra el Señor, traicionó a sus padres y, a pesar de que los habían traicionado, no se beneficiaron, sino que todavía añadieron a sus pecados los desenfrenos y confusiones de la maldad, y así colmaron sus iniquidades”.

bieran delatado ante las autoridades⁶⁶. La ‘traición’ puede aludir a cualquier tipo de comportamiento público no cristiano, el cual pudiera haber tenido un impacto negativo en su bancarrota, pero lo más probable es que su negocio simplemente fracasó. En cualquier caso, ese texto testimonia que Hermas asume el concepto social y legal romano del *paterfamilias* y su responsabilidad jurídica por cualquier daño causado por su familia, incluidos sus esclavos, así pues se considera miembro de la sociedad romana y presupone que sus compañeros comparten este marco que limita la libertad individual.

La consecuencia directa de esta desgracia económica fue la pérdida de su *status* social previo, ese de los ricos libertos. En el ámbito económico pasó a ser un productor de sal a pequeña escala, sin que hubiera quedado relegado a una situación de penuria. Es precisamente desde esta nueva situación social y económica, desde la que Hermas presenta su nueva visión acerca de la riqueza, sin mostrar nostalgia por sus bienes perdidos, sino valorando de forma distinta su relación con los bienes materiales, en cuanto que constituyen un medio otorgado por Dios para solidarizarse con los pobres. A su vez, la posesión o carencia de dichos bienes determinará la fragmentación social de la comunidad o comunidades a las que se dirige, así como los destinatarios directos de su escrito.

3. La riqueza y la pobreza, causas de la fragmentación social⁶⁷

El uso y abuso de la riqueza y su antónimo, la pobreza, con gran proliferación de términos vinculados a las mismas⁶⁸, constituyen, aún sin ser

⁶⁶ N. Brox, *Hirt* 98, sitúa las acciones de los hijos a causa de la persecución de los cristianos. C. Osiek, *Shepherd* 54, considera que los términos empleados podrían relacionarse con una persecución política, pero no necesariamente, ya que teniendo en consideración *Vis* 1.3.1, sus pecados hacen relación a asuntos prácticos.

⁶⁷ C. Osiek, “Second Century”.

⁶⁸ C. Osiek, *Rich* 92s. Por otro lado, Justino (*Apol.* 1.67), escrito en Roma, afirma que los más ricos ayudan a los pobres. Los acomodados de la iglesia de Hermas probablemente estaban formados por prósperos libertos (como Hermas) que, como era posible para los ex esclavos emprendedores en este período, ganaron sus riquezas a través de negocios y comercio (Cf. C. Osiek, *Rich* 134-5). Pierre Ndoumaï, “Richesse et foi selon Clément de Rome et Hermas”, *Theoforum* 38 (2007) 185-209, compara el pensamiento antitético de 1Clem y Hermas sobre la actitud de los cristianos ante los bienes materiales y financieros.

el eje transversal que vertebra la obra, temas recurrentes a lo largo de la misma, lo cual es indicativo no solo del interés que el autor otorga a esta cuestión, sino también de la disparidad social entre creyentes ricos y pobres, lo que contribuyó a una crisis interna de una comunidad compuesta por personas de distintos rangos sociales.

3.1. La insolidaridad de los ricos como origen de la división comunitaria

Los *Mandatos* y las *Similitudes* reflejan una comunidad cristiana que incrementa su número de miembros y, al mismo tiempo, varios de ellos han ascendido en su *status* social gracias a la prosperidad obtenida mediante la participación en el comercio y los negocios. Disponen de propiedades y de liquidez monetaria, la cual prestan a cambio de intereses (*Mand* 8.10: “No agobiar a los deudores e indigentes”), asumiendo así una de las funciones de los patronos frente a sus clientes⁶⁹. Poseen tierras y casas bien amuebladas (*Sim* 1). Se deleitan en el lujo (*Mand* 6.2.5; 8.3; 12.2.1). Sus mesas rebosan de succulentos manjares y algunos enferman por comer demasiado (*Vís* 3.9.3). Varios de estos correligionarios han logrado adquirir esa riqueza después de convertirse en seguidores de Jesús (*Sim* 8.9.1) y no consideran incompatible ser cristiano con el ejercicio de sus actividades empresariales.

Estos libertos o emprendedores exitosos no han tenido una educación literaria cualificada, pero han logrado, al igual que Hermas, subir en la escala social (movilidad social ascendente), por lo que ahora gozan de un *status* adquirido gracias a su riqueza, aunque carecen del *status* atribuido, experimentando como consecuencia una cierta “disonancia de *status*”⁷⁰. No es de extrañar que en esa situación buscaran activamente

⁶⁹ Thomas Wiedemann, ‘The patron as banker’, en: K. Lomas - T. Cornell (ed.), ‘*Bread and Circuses*’. *Euergetism and municipal patronage in Roman Italy*, Routledge, London – New York 2003, 12–27.

⁷⁰ Según Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox, Atlanta 1981, 30, existirían dos tipos de honor: “honor atribuido” y “honor adquirido”. El primero es el honor con el que uno nace: por etnia, reputación familiar, género, riqueza, etc. Este honor tiende a ser menos dinámico que el honor adquirido, que se puede ganar y perder a diario a través de actos de *euergetismo* y el concurso agnista de desafío y respuesta. En la terminología romana provenían de los *humiliores* (clase

integrarse en la sociedad circundante y se acomodaran a varios aspectos de la vida romana aprovechando el período de relativa paz y prosperidad del que gozó la iglesia. Ante la complacencia espiritual de ciertos creyentes ricos como resultado de su preocupación por la riqueza y las actividades comerciales, Hermas les advierte de los peligros que conllevan la contemporización y la acomodación de la ética cristiana a los atractivos de la cultura circundante⁷¹. Los profetas normalmente exhortan al arrepentimiento cuando los tiempos son relativamente poco desafiantes y este parece ser el escenario de esta obra.

Para ello, Hermas, en una serie de visiones de la torre cósmica (es decir, la iglesia escatológica), expone el lado negativo de las riquezas: su peligro radica en su apego al mundo actual, lo que mantiene a las personas preocupadas por su propia seguridad y bienestar, descuidando su responsabilidad social de cuidar a los necesitados. Algunos cristianos ricos están demasiado ocupados en sus negocios y actividades económicas con el objeto de incrementar su patrimonio. Participan en la extravagancia y el esplendor de los paganos (*Sim* 1.1), lo que lleva a otro problema: Cultivan contactos y amistades con no cristianos (*Mand* 10.4), compartiendo con ellos parte de sus valores, al tiempo que la participación en el mundo colorea su moral: el engaño (*Sim* 1.11; cf. *Mand* 3.3) y la codicia (*Sim* 1.11; 6.5.5; *Vis* 3.9.2) se cuelan en sus prácticas comerciales. Al adquirir riquezas, se glorían de las mismas y son estimados en el mundo, pero su soberbia y arrogancia dañan la vida de la comunidad (*Sim* 8.9.1; cf. *Vis* 1.1.8; 3.9.6). El cristianismo de estas personas se vuelve superficial y su compromiso con la comunidad cristiana disminuye (*Sim* 8.8.1; 8.3.1), hasta el punto de evitar el contacto con los pobres para que estos no les pidan limosna (*Sim* 9.20; 8.9.1)⁷². La mayor parte de esos creyentes ricos no se han alejado de Dios, pero no practican las obras de la fe (*Sim* 8.9.1). Algunos, sin embargo, han abandonado sus creencias (*Sim* 8.9.3) o apostado (*Vis* 3.6.5; *Sim* 8.8.2).

baja), pero ellos o sus antepasados han cruzado la frontera hacia las filas de lo que hoy denominaríamos sub-élite o clases medias.

⁷¹ Para la ética cristiana cf. N. Brox, *Hirt* 512-520.

⁷² P. Lampe, *Christen* 71-73.

Frente a estos ricos, Hermas constata la existencia de gran número de pobres en la comunidad⁷³: viudas, huérfanos, indigentes, personas que pasan hambre, varios ancianos que afrontan dificultades sociales y de pobreza (*Vis* 3.12.2). También existen referencias a esclavos en la parábola del Señor y su esclavo (*Sim* 5.2) y el mismo Hermas era un esclavo liberado. De entre los necesitados en general, las viudas⁷⁴ y los huérfanos⁷⁵ reciben una mención especial, pues aparecen como los destinatarios permanentes del cuidado social de la iglesia (*Mand* 8.10; *Sim* 1.8; 5.3.7; 9.26.2; 9.27.2 y en *Vis* 2.4.3 como grupo)⁷⁶.

La negligencia de algunos creyentes al declinar su responsabilidad hacia otros cristianos pone en peligro un bien superior a las riquezas materiales. “Es necesario que todo hombre sea sacado de sus apuros. Pues el que está necesitado y sufre apuros en la vida cotidiana, está en un gran tormento y necesidad... Quien saca a una de estas almas de la necesidad, se procura un gran gozo... Muchos a causa de este tipo de calamidades, se suicidan al no poder soportarlas” (*Sim* 10.4.2-3). La salvación escatológica y la riqueza no son compatibles a menos que esta última esté “sepa-

⁷³ *Sim* 2; 9.26.2; 27.2; 1.8; 5.3.7; *Mand* 8.10; *Vis* 3.9.2-6; 2.4.3. C. Osiek, *Rich* 133, considera que los pobres y los necesitados no constituían una parte importante de la comunidad de Hermas. Tampoco la pobreza económica o la difícil situación de los pobres eran las principales preocupaciones de Hermas.

⁷⁴ Según Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im römischen Reich. I: Verwitwung und Wiederverheiratung* (HABES 16), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, 73, el 40 % de las mujeres en edades comprendidas entre 40 y 50 años eran viudas y que, como grupo, constituían casi el 30 % de las mujeres del mundo antiguo. Para la posición social y económica de las viudas, especialmente viudas con hijos menores de edad y viudas que vivían solas cf. Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im römischen Reich. II: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen* (HABES 17), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, 253s: “Die gesellschaftliche Diskriminierung der Frau generell lässt sich am deutlichsten bei den Witwen aufzeigen. Sie gerieten in Armut und wurden in den verschiedensten Situationen Opfer von Gewalt und Betrug; ihre Möglichkeiten, sich hiergegen zur Wehr zu setzen, waren begrenzt... Die Witwen waren in Römischen Reich eine gesellschaftliche Randgruppe, kollektiv wenig geachtet, von Armut bedroht”.

⁷⁵ Para la situación jurídica y social de los huérfanos en el imperio romano cf. Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im römischen Reich. III: Rechtliche und soziale Stellung von Waisen* (HABES 18), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995.

⁷⁶ E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden* 47.

rada” de los ricos. Sin embargo, aquellos que se arrepienten “rápidamente” al buscar a los hambrientos y hacer el bien con su riqueza, “hasta que la torre esté terminada”, entrarán en el reino.

En otros pasajes⁷⁷, Hermas instruye a los miembros más ricos de la comunidad acerca del uso responsable de la riqueza⁷⁸, para lo cual deben ayudar y cuidar de los miembros más pobres mediante la caridad y las limosnas⁷⁹. La parábola de las dos ciudades, que refleja los contrastes conceptuales entre este mundo y el venidero, entre las riquezas celestiales y terrenales, transmite el mensaje de que los cristianos no deben perseguir la riqueza terrenal, sino la de otro mundo a través del cuidado de los afligidos.

“Sabéis que vosotros, los siervos de Dios, habitáis en tierra extranjera, pues vuestra ciudad está lejos de esta ciudad. Por tanto, si conocéis la ciudad que vais a habitar, ¿por qué os prepararéis aquí campos, alardes de lujo, construcciones y casas inútiles? El que procura estas cosas en esta ciudad no espera regresar a su propia ciudad. Hombre insensato, vacilante y desgraciado, ¿no comprendes que todas estas cosas son extrañas y están bajo el poder de otro? Pues el señor de esta ciudad dirá: ‘No quiero que habites en mi ciudad, sino que salgas de esta ciudad porque no respetas mis leyes’. Si tienes campos, casas y otras muchas riquezas, cuando seas expulsado por aquél, ¿qué harás con tu campo, tu casa y todo lo demás que te has procurado? ... Como el que habita en tierra extranjera, no te procures nada más que lo estrictamente necesario y está preparado para que, cuando el señor de esta ciudad quiera expulsarte por haberte opuesto a su ley, salgas de su ciudad, te vayas a tu ciudad y cumplas tu ley con alegría... En lugar de campos, comprad almas atribuladas, según las posibilidades de cada uno; cuidad de las viudas y de los huérfanos; no los despreciéis; gastad vuestra riqueza y vuestros lujos en esta clase de campos y casas que habéis recibido de Dios. Pues el Señor os enriqueció para esto, para que le prestéis estos servicios. Es mucho mejor comprar tales campos, bienes y casas porque las encontrarás en tu ciudad cuando vivas en ella. Este lujo es bueno y santo pues no ofrece tristeza ni temor, sino alegría. No practiquéis el lujo de los paganos pues es perjudicial para vosotros, los siervos de Dios” (*Sim 1.1-10*).

⁷⁷ H.O. Maier, *The Social Setting* 59-64.

⁷⁸ *Vis* 1.1.8-9; 3.3.5-6; 3.9.2-10; *Man* 6.2.5; 8.3,10; 10.1.4; 12.2.1-2; *Sim* 1.1-11; 2.1-10; 5.2.9-11; 9.19.3; 9.20.1-4; 9.30.4-5; 9.31.2; 10.4.2.

⁷⁹ *Man* 10.4.2-3; *Vis* 3.9.4-6; *Man* 2.4-6; 8:10; *Sim* 1.8-11; 5.2.9-10; 5.3.7-8.

Los dirigentes de la iglesia (οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας) o una parte de ellos son cristianos ricos, a quienes se les exhorta a ser generosos y actuar como mecenas de las iglesias, así como a evitar las divisiones (*Vis* 3.9.1-10). En el fondo de esta advertencia subyacen conflictos que se pueden atribuir a la falta de solidaridad con los pobres (vv. 2-6). Otra razón para estos enfrentamientos entre los líderes se puede encontrar en *Sim* 8.10.3, donde son alabados los cristianos ricos que recibieron “con gusto” a los siervos de Dios (cf. *Sim* 9.27.2 que veremos más adelante), lo que insinúa que las divisiones entre los líderes podrían tener algo que ver con la acogida de los siervos de Dios en sus hogares.

Existen, pues, indicios de tensión entre los escaladores sociales recién adinerados que sienten su disonancia de *status* y los que quedan atrás (*Sim* 8.8-9; 9.20.2⁸⁰). Estas divisiones no tienen que ver solo con el apoyo monetario caritativo, sino también con la fuerza y la calidad de las relaciones entre iguales. Hermas critica a los creyentes ricos no solo por descuidar a los pobres, sino por negarse a asociarse con sus antiguos compañeros menesterosos.

3.2. Propuesta de integración social: el patronazgo espiritual

A pesar, o precisamente, a causa de los bienes, “el rico ante el Señor es un mendigo, pues anda ocupado en su riqueza y se ocupa poco de la oración al Señor”, mientras que “el pobre es rico en la oración y en la confesión y su oración tiene un gran poder ante el Señor”, por lo que los pobres deben interceder por sus benefactores (*Sim* 2.1-10; 5.2.9-10). Esta dependencia por parte de los ricos para obtener la salvación mediante la intercesión de los pobres viene ingeniosamente formulada mediante la analogía del olmo y la vid: la vid entrelazada con el olmo, que es un árbol infructuoso, da mucho fruto, pero si sus sarmientos se encuentran desparrramados por los suelos, entonces su fruto se pudre. De forma análoga, el Pastor emplea esta imagen tópica del mundo de la viticultura romana (*ar-bustum*)⁸¹ para simbolizar la ayuda fraterna entre el rico y el pobre. La

⁸⁰ C. Osiek, *Rich* 47-49.

⁸¹ Este método de cultivo viene descrito por Ovidio, Plinio el Viejo y Columela y era un motivo tópico entre los escritores romanos y posteriormente entre autores cristianos, cf. C. Osiek, *Rich* 146-152; *Shepherd* 162; M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 113-126.

parábola promueve un modelo de intercambio espiritual - material recíproco entre dos grupos específicamente identificados como “los pobres y los ricos”:

“Ahora bien, cuando el rico se entrelaza con el pobre y le suministra lo que necesita, creyendo que lo que hace por el pobre podrá encontrar recompensa ante Dios (Porque el pobre es rico en la oración y en la confesión, y su oración tiene un gran poder ante Dios), el rico le procura al pobre todo sin vacilar. Y el pobre ayudado por el rico intercede por éste, dando gracias a Dios por lo que le dio.... Ambos cumplen su obra. El pobre hace oración, en la cual es rico y la cual recibió del Señor. La devuelve al Señor que se la dio. E igualmente, el rico, sin vacilar, da al pobre la riqueza que recibió de Dios... Los pobres, al interceder por los ricos ante el Señor, colman la riqueza de éstos y, a su vez, los ricos, al dar a los pobres lo necesario, colman las vidas de éstos. Por tanto, los dos participan en la obra justa. El que haga esto no será abandonado por Dios, sino que será inscrito en el libro de los vivos (*Sim 2.5-9*).

La interpretación tradicional y mayoritaria ha sido alegorizar la parábola de tal forma que el olmo simboliza al rico y la vid al pobre, pero también se ha defendido la identificación contraria, sin que cambie la enseñanza de la misma⁸². Para Hermas, los olmos son los ricos que sostienen las vides, que pueden dar fruto. Las cepas son los pobres, quienes, apoyados económicamente por los ricos, pueden dar el fruto de la oración y la intercesión de los favorecidos por Dios. Hasta ahora, teología tradicional. Pero en lugar de simplemente castigar a los ricos por las injusticias y negligencias cometidas por estos, como es habitual en este tipo de tratados, y de hecho, como hace Hermas en otros lugares, aquí el autor defiende que tanto ricos como pobres son necesarios para lograr y cumplir la buena obra de Dios.

Esta famosa parábola prevé la cooperación y dependencia mutua entre los ricos y los pobres en preparación para el mundo venidero. Basado en la noción tradicional de que los ricos son deficientes en las cosas de Dios debido a su riqueza y distracción, mientras que los pobres son ricos en intercesión y alabanza con poder efectivo, solo trabajando juntos, al igual que la vid fructífera y el olmo estéril, ambos grupos pueden ser

⁸² C. Osiek, *Shepherd* 163.

ricos y obtener apoyo y beneficio mutuo a través de sus respectivos servicios. Es lo más positivo que se puede decir acerca de la riqueza en toda la literatura cristiana primitiva hasta ese momento. De hecho, la parábola concluye con una bendición para aquellos ricos que entienden que su riqueza es de Dios y debe ser utilizada para este propósito: “Bienaventurados os que poseen y comprenden que han recibido la riqueza de Dios” (2.10). ¡En ningún otro lugar los ricos se convierten en objeto de una bienaventuranza (contraste Lc 6,24)!

Hermas probablemente constituye la primera versión del modelo completo articulado por el que la limosna “redentora”⁸³ se ha convertido en el medio estándar para expiar el pecado y preparar un lugar en el cielo para el donante⁸⁴. En la división de funciones, el pobre se especializa en producir oraciones potentes para salvar al rico, mientras que este se especializa en producir riqueza para sustentar al necesitado. Por lo tanto, en el ámbito económico se diría que el intercambio mutuamente provechoso hace fructífera la especialización. C. Osiek habla de una espiritualización de la institución del patronazgo: el *obsequium* y las *operae* que el cliente debe al patrón, adquieren la forma de una oración de intercesión⁸⁵.

Esta autora se cuestiona si dicha interdependencia tiene lugar a nivel comunitario o son relaciones personales entre patrón-cliente. Según *Mand* 2.4⁸⁶ parece que Hermas pide que este intercambio se realice en el ámbito personal y privado entre la persona adinerada y el pobre. C. Osiek considera plausible que se instara a los ricos no solo a contribuir a un fondo

⁸³ Para antecedentes y explicación de la limosna redentora en Hermas, cf. Fernando Rivas Rebaque, “¿Los ricos pueden salvarse? La limosna redentora en el *Pastor* de Hermas (*Sim.* II: parábola del olmo y la vid)”, *Didaskalia* 44 (2014) 47-60; Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (JSNT 77), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 86-94.

⁸⁴ *Sim* 2.5-7; 9.20.1-4; *Mand* 9.1.4. De forma análoga, 2 *Clem* 16,1-4 promovería la importancia redentora de la limosna y reflejaría una situación social en la que los cristianos “ricos” son exhortados a donar dinero a los creyentes “pobres”. David J. Downs, “Redemptive Almsgiving and Economic Stratification in 2 *Clement*”, *Journal of Early Christian Studies* 19 (2011) 493-517, considera que el texto es una invitación para que todos los creyentes practiquen la asistencia mutua dentro de la “iglesia de la vida”.

⁸⁵ C. Osiek, *Shepherd* 164.

⁸⁶ *Mand* 2.4-5: “Obra el bien, y del fruto de los trabajos que Dios te ofrece, da con sencillez a todos los necesitados, sin dudar a quién darás o a quién no. Da a todos. Pues Dios quiere que se dé a todos de sus propios dones”.

común, que ya existía de alguna forma⁸⁷, sino también a establecer relaciones de patronazgo con miembros necesitados de la comunidad⁸⁸.

Para J. Kloppenborg, sin embargo, esta interrelación mutua se realiza en el ámbito público comunitario. Considera que Hermas imita las prácticas *euergeticas* de las elites cívicas⁸⁹, y su tipo de *euergetismo* encuentra analogías en la crítica filosófica de las prácticas extravagantes de los benefactores cívicos (cf. Cicerón, *De officiis* 2,16,56) o de algunas asociaciones greco-romanas donde los miembros más acomodados ayudaban a los miembros más pobres en dificultades (IG II2 1327 = GRA I 35): “Visto en este contexto, el consejo de Hermas para que los seguidores de Cristo dirijan su ‘extravagancia’ (πολυτέλεια = *prodigi*) a las viudas y huérfanos y para ‘comprar almas afligidas’ puede verse como una versión local de lo que, en la esfera pública, fue aceptado como una forma normal de *euergetismo*”⁹⁰. En ese intercambio recíproco, la acción de “dar gracias” no es un acto mental privado de parte de los pobres. Consistía en una declaración pública. Típico de los decretos honoríficos de las asociaciones es que el homenajeado fuera honrado y aclamado públicamente dentro del grupo. “Herimas imagina una dinámica mediante la cual el receptor agradecido da a conocer la identidad del donante y... casi no hay duda de que la reputación del donante como *καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ* sería reconocida por todos”⁹¹. Ello implica que el patronazgo no sería tan espiritual como proponía C. Osiek. Al contrario, los miembros acomodados, p.ej. libertos

⁸⁷ Según M. Leutsch, *Wahrnehmung* 73, no es claro si existía una única institución central o varias instituciones descentralizadas para la ayuda de los necesitados. El primer supuesto es más probable para el tiempo de redacción de *Vis* 2.4.3, a no ser que se asuma que ciertos grupos concretos de la comunidad (por ejemplo, viudas y huérfanos no confiados a Grapta) debieran ser excluidos del conocimiento del mensaje celestial.

⁸⁸ Sugerido por M. Leutsch, *Wahrnehmung* 123-126. En contra N. Brox, *Hirt* 293, n. 3.

⁸⁹ Para las diversas concepciones del *euergetismo* y su diferencia frente a la “antigua munificencia”, filantropía, caridad cristiana, beneficencia, donaciones o si los regalos tienen que hacerse a un particular o a la colectividad cf. Marc Domingo Gygax, *Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City. The Origins of Euergetism*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 1-18; Paul Veyne, *Bread and Circuses. Historical Sociology and Political Pluralism*, Penguin Books, London 1992, 10-13.

⁹⁰ John S. Kloppenborg, “Associations, Christ groups, and their place in the *Polis*”, *ZNW* 108 (2017) 1–56, 50.

⁹¹ J.S. Kloppenborg, “Associations” 53.

(como Hermas) o miembros de los “grupos intermedios”⁹² o “sub-élite”, es decir, personas que no pertenecían a las élites, pero disponían de recursos económicos suficientes, como era el caso de algunos comerciantes y artesanos, recibían honores e imitaban, por tanto, a la sociedad civil.

En opinión de Morris Silver, esta relación de intercambio debía ser mediada por la iglesia apoyándose para ello en la función de la torre, símil de la iglesia, en la que se deben insertar las piedras blancas (ricos), quienes no pueden ser encajados en la estructura hasta que “la riqueza que los seduce se cercene” (*Vis* 3.6-7)⁹³. Así mismo, interpreta la expresión “siervos de Dios” en *Sim* 9.20 referido al clero cristiano, que determina quién y cuánto se debe aportar: “Los ricos difícilmente se unen a los siervos de Dios pues temen que les pidan algo”⁹⁴. Según el modelo de depósito de un banco, la iglesia reuniría a donantes ricos y receptores pobres sin que los donantes tuvieran que asumir los gastos económicos y psíquicos de la interacción, incluido el coste de monitorizar las oraciones intercesoras de los receptores. La negociación fue entre los agentes humanos de Dios por un lado y el hombre rico por el otro. Al actuar como intermediario monopolista, la Iglesia se posicionó para determinar la cantidad que el creyente rico debía aportar. Este, que buscaba la salvación, no podría comprarla a bajo precio, pues la salvación cristiana, un producto mejorado, estaba a la venta pero no “en rebajas”.

En este tipo de cooperación y complementariedad de roles entre el rico y el pobre, Hermas es consciente, como sucede en otros textos cristianos antiguos⁹⁵, que pudiera darse algún tipo de abuso, cuando “falsos” pobres optaban de forma fraudulenta a este tipo de ayudas: “Por tanto, los que reciban darán cuenta a Dios de por qué y para qué recibieron...”

⁹² Bruce W. Longenecker, “Exposing the Economic Middle. A Revised Economy Scale for the Study of Early Urban Christianity”, *JSNT* 31 (2009) 243-278; Steven J. Friesen, “Poverty in Pauline Studies. Beyond the So-called New Consensus”, *JSNT* 26 (2004) 323-361.

⁹³ Morris Silver, “The Business Model of the Early Christian Church and its Implications for Labor Force Participation in the Roman Empire”, *Marburger Beiträge zur antiken Handels-, Wirtschafts und Sozialgeschichte* 32 (2014) 71-116.

⁹⁴ “Estos, por estar envueltos en muchos y variados negocios, no se unen a los siervos de Dios, sino que se extravían ahogados por sus acciones”.

⁹⁵ Véase un texto muy semejante en *Did* 1.5-6, con su famosa frase: “Que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das”.

pero los que recibieron con engaño serán castigados” (*Mand 2.5*). No parece ser, sin embargo, un *modus operandi* frecuente, pues la exhortación viene mencionada de pasada. Toda la relevancia radica en la generosidad de los creyentes ricos que recibieron esa riqueza de Dios y actúan como administradores de unos bienes que no son suyos. Ahora bien, si procede de Dios, ¿es tan mala la riqueza?

3.3. Valoración de la riqueza

Según P. Ndoumaï⁹⁶, en gran parte de la obra, Hermas valora la riqueza de forma muy negativa, mostrando aversión a la misma y condenándola formalmente, pues establece un vínculo entre la riqueza y el pecado de una parte (*Sim 4,5*), y la riqueza material y la privación de las riquezas futuras de otra. Por su vinculación al pecado, Dios rechaza a los ricos (*Vis 3.6.6*) y les exige el abandono de sus riquezas para ser agradables a su presencia. En otras palabras, es imposible ser cristiano y rico. Hermas denuncia la relajación que existe dentro de la iglesia que pierde paulatinamente el celo y, mediante su profecía, reclama un regreso a la edad de oro del cristianismo. “La posición que Hermas defiende frente a la riqueza y los negocios es una prueba de que se adhiere a una posición teológica que favorece la no integración de los cristianos en la sociedad ya que considera que se encuentran ‘en tierra extranjera’. Incluso es posible pensar que la comunidad de Hermas fuera un resurgimiento de la comunidad apocalíptica del tiempo apostólico que esperaba pronto el fin del tiempo, lo que justificaba su negativa a la integración. Su preocupación excesiva por los pobres sugiere que su comunidad estaba compuesta en gran parte por personas pobres”⁹⁷.

Otros textos, sin embargo, matizan o incluso contradicen esa actitud (*Vis 1.3*). Mediante la adopción de la ética del patriarcado del amor, Hermas demuestra que él no juzga la bondad o maldad de la riqueza en sí misma, ni las desigualdades sociales que genera, sino solo su uso indebido, tal y como percibe en los creyentes ricos con los que solía codearse y él

⁹⁶ P. Ndoumaï, “Richesse” 197. Considera que Hermas coloca al mismo nivel a adúlteros, criminales y ricos (p. 200).

⁹⁷ P. Ndoumaï, “Richesse” 209.

mismo habría hecho cuando se dedicaba a los negocios. No encontramos la radicalidad de vender los bienes y dárselos a los pobres (Mc 10,21) y hacerse pobre como ellos. Su objetivo no es transformar las estructuras sociales que posibilitan el ascenso social y el enriquecimiento económico de algunos cristianos, sino reformar esas estructuras para que puedan contribuir al fortalecimiento y a la cohesión de la comunidad. En *Vis* 3.9.3, por ejemplo, Hermas critica a quienes se atiborran de opíparos manjares, mientras que los miembros pobres de la comunidad se mueren de hambre. Pero su exhortación a compartir la comida con los pobres no implica el abandono de la riqueza, sino el reconocimiento de que la posición social de los ricos implica la responsabilidad del patronazgo. De hecho, las estructuras económicas de la comunidad se mantienen intactas como un medio de cohesión de la comunidad y, como resultado, están legitimadas por los buenos frutos potenciales que pueden producir.

Estos pasajes testimonian que el cristiano rico, que pone su riqueza a disposición del bien común, tenía un lugar importante dentro de la comunidad y su papel a nivel comunitario viene considerado como un “servicio” (*diakonía*, *Man* 2.6). La solidaridad hacia los pobres, expresada mediante la limosna, integra y legitima la presencia de los ricos en el grupo cristiano. Esta “es incorporada al campo normativo y es considerada como obligatoria legalmente, por lo que no solo se regula su práctica, sino que se intenta perpetuar. En Hermas, la limosna redentora se convierte en la piedra angular sobre la que se construirá las relaciones dentro de la comunidad entre ricos y pobres en lo que denomino ‘ciclo evergético’”⁹⁸. El objetivo de estas *visiones* y *parábolas* no es denunciar la riqueza o a los ricos como tales, sino convencer a los ricos para que adopten medidas concretas por el bien de la comunidad y el suyo propio. Entre estos comportamientos pragmáticos, además de la limosna, se menciona la hospitalidad.

3.4. Exhortación a las buenas obras: la hospitalidad

En *Man* 8.10, el Pastor exhorta encarecidamente a la realización de buenas obras contenidas en una amplia lista, muchas de las cuales constituyen deberes tradicionales en las parénesis judías y del cristianismo pri-

⁹⁸ F. Rivas Rebaque, “¿Los ricos” 61.

mitivo, o prácticas de solidaridad comunitaria y acciones sociales en favor de los necesitados, entre las que se incluye la práctica de la hospitalidad y no oprimir a los deudores pobres:

“Escucha lo que se sigue de ellas: servir a las viudas, cuidar de los huérfanos y de los indigentes, liberar de sus necesidades a los siervos de Dios⁹⁹, ser hospitalario (pues, en la hospitalidad, alguna vez se encuentra ocasión para una buena obra), no enfrentarse a nadie, ser tranquilo, hacerse el más pequeño de todos los hombres, venerar a los ancianos, practicar la justicia... no agobiar a los necesitados [deudores¹⁰⁰] e indigentes”.

La costumbre de la hospitalidad jugó un papel destacado en la vida de la Iglesia primitiva¹⁰¹, la cual se enmarca dentro de la convención social mediterránea más amplia de la hospitalidad¹⁰². Como en contextos grecorromanos y judíos, la hospitalidad continuó siendo considerada un imperativo moral y una costumbre apreciada en varios escritos del cristianismo de los orígenes. Por ejemplo, Pablo (Rom 12,13), el autor de Hebreos (13,2), 1 Pedro (4,9) y Hermas (*Mand* 8.10) exhortan a los cristianos a brindar hospitalidad a los demás (cf. *Did* 12). El autor de las epístolas Pastorales ordena que los obispos sean personas hospitalarias (1 Tim 3,2; Tit 1,8). *1 Clemente* elogia a aquellos que han ofrecido la hospitalidad a otros (*1 Clem* 1.2; 10.7; 11.1; 12.1, 3).

El consejo de la hospitalidad en Hermas (*Sim* 8.10.3; 9.27.2) va dirigido, en principio, a todos los cristianos, pero presumiblemente estaba pensado en mayor medida para las personas pudientes, que disponían de los

⁹⁹ Según N. Brox, *Hirt* 234, existen dos referencias posibles: “O bien se entiende la compra gratuita de cristianos cautivos o el rescate de esclavos cristianos de casas no cristianas. Quizás también se esté considerando una ayuda general al necesitado. Es difícil optar por alguna de las opciones, pues la frase es en sí muy imprecisa para poder determinar a qué se refiere exactamente”. M. Leutsch, 141s.

¹⁰⁰ C. Osiek, *Shepherd* 128: “not to oppress debtors and the poor”.

¹⁰¹ Para la hospitalidad en el cristianismo primitivo cf. O. Hiltbrunner – D. Gorce – H. Wehr, „Grastfreundschaft“, *RAC* 8 (1972) 1061-1123; Amy G. Oden (ed.), *And You Welcomed Me: A Sourcebook on Hospitality in Early Christianity*, Abingdon, Nashville 2003; Helen Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*, Baker Academic, Grand Rapids 2012; *Wealth and Poverty in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2017, xix-xx.1-6.

¹⁰² Andrew E. Arterbury, *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005, 122-127.

medios para hospedar, como era una casa espaciosa. Por consiguiente, Hermas espera que el creyente acaudalado no solo ponga a disposición del necesitado o de la comunidad bienes materiales, sino también abra las puertas de su casa a miembros de la iglesia y practique la hospitalidad. Tal vez se insinúe que estos creyentes adinerados desempeñaron un papel importante en la provisión de lugares de reunión para el culto de la comunidad, pues como patrones tenían mayor responsabilidad de crear un entorno propicio para una vida comunitaria armoniosa.

Precisamente, las tareas de la hospitalidad y el cuidado de los necesitados y las viudas¹⁰³ vienen mencionadas explícitamente entre las obligaciones expresas del *episcopo*. Ello está en línea con otros textos cristianos anteriores donde los anfitriones son frecuentemente obispos (1 Tim 3,2; Tit 1,8). Los *episcopoi* y los *φιλόξενοι* son alabados en Hermas por la hospitalidad que han mostrado con los siervos de Dios: “Los creyentes del décimo monte, cuyos arboles daban sombra a algunas ovejas, son así: Obispos y gente hospitalaria que recibieron siempre en sus casas a los siervos de Dios, con gusto y sin hipocresía. Estos obispos protegieron siempre, sin cesar, a los necesitados y a las viudas mediante su ministerio y llevaron siempre una conducta pura” (*Sim* 9.27.1-2). El contenido de esta tarea, sin embargo, es controvertida, pues no es clara la identidad de quiénes son los “siervos de Dios” que se hospedan en las casas los *episcopoi*. Mayormente se han interpretado como cristianos provenientes de otras comunidades fuera de Roma y que han llegado a la capital como viajeros¹⁰⁴. Así lo entiende N. Brox: “los siervos de Dios no tienen por qué

¹⁰³ Es llamativo que se encargue a Grapta para la lectura de los libretos escritos por Hermas entre las viudas y los huérfanos (*Vis* 2.4). Desconocemos la identidad de esta mujer, pero podía ser una viuda y liberta, en grado de leer e instruir. Según C. Osiek, *Shepherd* 59, tal vez fuera una diaconisa encargada de la instrucción religiosa, pues según *Sim* 9.26.2 el diácono tendría la función del cuidado de las viudas y huérfanos. En contra, cf. N. Brox, *Hirt* 108s. quien siguiendo la tesis propuestas por Harnack, que Grapta es la persona responsable del “círculo diaconal”, compuesto por ayudantes y personas necesitadas de la comunidad, considera que era responsable del cuidado caritativo de la comunidad, que constituía una organización *a se*. P. Lampe, *Christen* 299, postula que el difunto marido de Grapta hubiera estado encargado de ese grupo y ella le habría sustituido tras su muerte.

¹⁰⁴ Frecuentemente los huéspedes eran misioneros itinerantes: Mt 10,5-42; Mc 6,7-11; Lc 9,1-6; 10,1-18; Rom 15,22-25; 1 Cor. 9,6-14; 2 Jn 10-11; 3 Jn 5-8; 9-10; *Did* 11-12; Hermas, *Mand* 11.12; *Sim* 9.27.2; Ev.Tom 88).

referirse a la comunidad, sino a individuos, especialmente a cristianos que viajan¹⁰⁵, porque junto con las personas hospitalarias, los obispos son los responsables de la hospitalidad y, sobre todo, porque la hospitalidad se menciona junto al cuidado de los pobres, es decir, pertenece igualmente al área de caridad y no significa la invitación de toda la comunidad doméstica (para la asamblea y la Eucaristía), sino el servicio de alojamiento a correligionarios cristianos (extranjeros, viajeros). Además, el texto (VIII 10.3) muestra que Hermas entiende la acogida de los siervos de Dios como una virtud privada¹⁰⁶. La acogida y la hospitalidad jugaron un papel importante en el desarrollo de conexiones entre las comunidades, especialmente aquellas distantes.

No obstante, el concepto de “siervos de Dios” (δοῦλους τοῦ θεοῦ) en Hermas es un término que mayormente designa a los cristianos en general, por lo que probablemente se esperaba que los obispos fueran generosos con los necesitados y compartieran sus hogares para cuestiones comunitarias. M. Leutzsch considera factible, aunque no se pueda determinar con certeza, que las viudas y los huérfanos se pudieran reunir, entre otros lugares, en el hogar del *episcopos* o diácono responsable, aunque no se puede probar que todos estos “especialistas” tuvieran su propia vivienda¹⁰⁷. Además, considero que es plausible que algunos dirigentes comunitarios, que se habían convertido en patrones y supervisores de la comunidad doméstica que se reunían en sus casas, disfrutaran de una posición económica acomodada y dispusieran de casas espaciosas, por lo que se entendería mejor la exigencia de la hospitalidad y la preocupación por los necesitados dirigida a estos líderes, sin excluir que la exhortación se extiende a todos los que tienen medios económicos para realizar este deber caritativo.

3.5. Los diáconos y las riquezas

Colaboradores de los *episcopoi* en la tarea del cuidado de las viudas y los necesitados¹⁰⁸, en concreto de los huérfanos (*Sim* 9.27.2), se encuentra

¹⁰⁵ C. Osiek, *Shepherd* 250, también considera el texto referido a anfitriones de viajeros cristianos.

¹⁰⁶ N. Brox, *Hirt* 453.

¹⁰⁷ M. Leutzsch, *Wahrnehmung* 73.

¹⁰⁸ Este cuidado es una virtud y un deber de todos los cristianos (*Mand* 3.10 y *Sim* 1.8).

la figura de los diáconos, quienes podrían ser miembros de la comunidad que ayudaban a los *episcopoi* en la atención social, lo que permitía administrar los recursos financieros comunitarios. Es precisamente en esta faceta donde Hermas realiza una dura crítica contra algunos diáconos. Son acusados de malversación del dinero destinado para los necesitados: “Los que tienen manchas son los diáconos que sirven mal, saquean la vida de las viudas y de los huérfanos y se lucran del ministerio que recibieron para servir” (*Sim* 9.26.2). El contexto de esta situación son las actividades sociales y caritativas de la Iglesia. Dado que estos diáconos son mencionados en *Vís* 3.5.1 junto con los apóstoles, maestros y *episcopoi* y ya que su abuso de poder se centra en los servicios de socorrer a viudas y huérfanos, es posible que el término designe una figura instituida dentro de la comunidad de Roma que asistía al *episcopos*¹⁰⁹.

La difícil situación de los pobres en Roma había llevado a una cierta institucionalización de la atención social intraeclesial, como demuestra la asignación de la responsabilidad de la ayuda social a los diáconos (*Sim* 9.26.2) y *episcopoi* (27.2). Hermas reprende el uso de la propia riqueza de manera inapropiada (*Vís* 3.9.4s), pues en el mundo antiguo la gestión de la riqueza privada es criterio para la gestión de los fondos comunes o corporativos. El patronazgo financiero colocaba a los miembros de estos grupos en posiciones especiales de liderazgo y honor.

La iglesia tuvo que adaptarse a la realidad de un cierto nivel de riqueza en muchas comunidades, así como a afrontar la renuencia de los ricos a compartir sus bienes con los pobres. Hermas representa un momento en el desarrollo de un conflicto creciente entre la enseñanza tradicional y la realidad social. Por vez primera dentro de cristianismo ya no se condena al rico o se pide su conversión, sino que se lo declara “bienaventurado” (*Sim* 2.10). En esta rehabilitación del papel de los ricos, Hermas se sitúa sin duda alguna del lado de los ricos¹¹⁰.

¹⁰⁹ C. Osiek, *Shepherd* 249.

¹¹⁰ F. Rivas Rebaque, “¿Los ricos?” 62.

4. Integración de diferentes estratos sociales

Desconocemos si triunfó o fue aceptada la propuesta de Hermas. La autoridad que el Pastor ha jugado dentro de la iglesia antigua no se puede explicar si el autor no hubiera tenido una cierta notoriedad y audiencia dentro de la Iglesia de Roma. Al menos existía una red interna que estaba evolucionando y donde él propagaba sus ideas. Estaba orientado a acercar los estratos sociales dentro del cristianismo. Los ricos deben compartir sus posesiones. Más allá de eso, deberían limitar el tamaño de sus negocios y, por lo tanto, moverse un poco hacia abajo en la escala social. Los pobres, por otro lado, deberían experimentar algún avance social, porque el sistema de patronazgo a nivel personal o la comunidad cristiana les ayudaba a través de las donaciones de los ricos. Lo que Hermas pretendía y los cristianos probablemente también practicaban era un mínimo de integración de los diferentes estratos sociales. El cristianismo hizo una contribución a la vida de la sociedad en general digna de mención, incluso si no fue única. Los *collegia* funerarios paganos de la ciudad de Roma también proporcionaban algún tipo de integración social. Sin embargo, la diferencia respecto a las comunidades cristianas radica en el hecho de que tales agrupaciones paganas no desarrollaron una ética para la vida cotidiana en la forma en que lo hicieron los cristianos. El acercamiento de los estratos en estos *collegia* no tuvo muchas repercusiones en la vida cotidiana. Los cristianos, al menos en su cuidado por los pobres, interactuaban entre sí a diario¹¹¹. Y los encuentros comunitarios en los ámbitos domésticos de la *oikos* (la casa) jugaron un papel muy importante en la creación y fortalecimiento de los vínculos personales entre ricos y pobres, y constituía un espacio muy favorable para favorecer cierta integración.

El otro ámbito de socialización que potenció la formación de la comunidad religiosa hay que buscarlo en los gremios ocupacionales o profesionales (*collegia*). En la capital del imperio, con su alto grado de movilidad entre los libertos, tanto en términos horizontales (geográficos) como verticales (sociales), la identidad ocupacional desempeñó un papel

¹¹¹ P. Lampe, *Christen* 78. Cf. John S. Kloppenborg, *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City*, Yale University Press, New Haven - London 2019, 278-305.

central para las clases sociales que no pertenecían a la élite. Si la propuesta de J. Rüpke es correcta de que Hermas se dedicó a la producción de la sal, es muy probable que perteneciera a dicho gremio. Existe evidencia instructiva de que los productores de sal formaron asociaciones comerciales o gremios para asegurar los mejores beneficios económicos. Es posible que, al igual que otros grupos de artesanos en Roma y otras ciudades romanas que se agruparon en un lugar para la venta de sus productos, los productores y comerciantes de sal formaran agrupaciones urbanas donde podían establecer un precio común y vender la sal que se obtenía de las salmueras en la desembocadura del Tíber. No se puede determinar con certeza si Hermas está dirigiendo sus visiones y enseñanzas a otros productores de sal, dueños de negocios cuyos intereses económicos superan su devoción religiosa, aunque existen buenas razones para suponer que sí¹¹²: sus destinatarios son otras personas que cultivan sal de manera similar, tal vez una asociación religiosa compuesta por productores de sal creyentes en Jesús como él¹¹³. Por su parte, C. Osiek considera que los factores de la preocupación sobre la riqueza y el ascenso social hacen que la obra estuviera dirigida principalmente a un grupo grande e influyente de libertos en su comunidad¹¹⁴. Podemos estar de acuerdo con P. Lampe en que Hermas establece un tipo de estrategia social para integrar en una comunidad a los creyentes cristianos con diferentes capacidades económicas¹¹⁵, en la que los miembros acaudalados gestionen su negocio (*Sim* 4.5-7), a la vez que sus ganancias

¹¹² Harry O. Maier, "From Material Place to Imagined Space. Emergent Christian Community as Thirdspace in the *Shepherd of Hermas*", en: Mark Grundeken - Joseph Verheyden (ed.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality* (WUNT 342), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 148.

¹¹³ H.O. Maier, "From Material Place" 143-60; de forma similar J. Rüpke, *Jupiter*, 72-78.

¹¹⁴ C. Osiek, *Rich* 132. "Thus, it seems most likely that the 'rich' addressed and spoken of in the *Shepherd* are predominantly a large and influential group of freedmen and women in the Christian community" (pg. 134). "His 'rich' people are members of the lower classes of Rome who have enough money to advance in the acquisition of possessions and in social standing. Those who fit that description best are the freedmen and women who made up the majority of the tradesmen, craftsmen, and small business people of the city, and Hermas himself belonged to this class" (136s).

¹¹⁵ P. Lampe, *Chisten* 72-78.

deben servir para fortalecer una relación de mutuo beneficio con los pobres de la comunidad.

Lampe argumenta que los cristianos romanos del tipo que Hermas representa y a los que se dirige, vivían en apartamentos de pequeños empresarios y comerciantes que se benefician de su ubicación en el área portuaria del Trastévere, un lugar que encaja bien con la representación de Hermas de sí mismo en *Vis* 4.2 camino a su finca en la vía *Campana*. Siguiendo un modelo de habitantes de viviendas agrupados en torno a una ocupación compartida, es tentador considerar las visiones relacionadas con la sal de Hermas como una forma de retórica ekfrástica dirigida específicamente a aquellos que estaban en una línea de negocios similar a la suya.

5. Conclusión

La obra de Hermas nos ofrece una radiografía, aunque no todo lo nítida deseable, de una comunidad cristiana romana durante las primeras décadas del siglo II d.C. Tanto la biografía del personaje como la temática de la riqueza – pobreza permiten dibujar una composición social de su comunidad que podemos resumir en varios puntos:

1.- El hecho de que la obra esté escrita en griego vulgar denota que tanto su autor como sus destinatarios no son originarios de la capital del imperio, sino que provienen mayormente de las regiones del Este, quienes conservan en Roma el griego como lengua vehicular dentro de la comunidad. Estamos pues ante extranjeros de procedencia, afincados en la Urbe. Sin embargo, no constituyen la élite extranjera de los estados vasallos de Roma que eran obligados a habitar en la capital o que buscaban una mejor educación (élite intelectual de pueblos subyugados)¹¹⁶. Las evidencias indican un contexto de habla griega con educación literaria limitada. Destaca, sin embargo, la figura de Grapta, encargada de leer el libro en griego compuesto por Hermas a las viudas y huérfanos. El nivel de alfabetización entre las mujeres romanas era bajo, a excepción de las perte-

¹¹⁶ Para la élite judía unas décadas antes en Roma cf. G. W. Bowersock, “Foreign Elites at Rome”, en: Jonathan Edmondso - Steve Mason - James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005, 53-62.

necientes a la élite de la sociedad romana¹¹⁷. W. Harris estima que podría situarse por debajo del 10 % en la capital del imperio¹¹⁸, lo que implica que Grapta pudiera provenir de la parte oriental del imperio, de una familia con recursos económicos e interés por la cultura. Probablemente había abierto las puertas de su casa para la atención de viudas y huérfanos¹¹⁹.

2. La biografía de Hermas claramente demuestra que su autor, liberto, había medrado en la escala social. Existe información sobre la movilidad económica de los libertos en los primeros siglos del imperio¹²⁰. Muchos permanecieron en circunstancias muy modestas, sirviendo a sus antiguos dueños en los mismos trabajos que habían desarrollado como esclavos. Algunos, entre los que se encontraba Hermas, más afortunados en el ámbito económico, hicieron dinero gracias al comercio y a los negocios. Los destinatarios del mensaje de Hermas, antiguos colegas de negocios y miembros de su iglesia, han podido correr una suerte similar y ahora están embarcados y absortos en sus actividades económicas, olvidándose de sus “obligaciones” comunitarias con los pobres. Tendían a socializar y formar asociaciones de ayuda mutua entre sí y a buscar las relaciones con los de su *status* social, aunque fueran gentiles. Por el contrario, intentan mantenerse distantes de los pobres de la comunidad, para evitar tener que colaborar con ellos mediante la limosna y mantener su *status* y honor.

3. Frente a este grupo de ricos, se halla otro grupo más amplio de necesitados. Se trata de pobres, viudas, huérfanos, personas con deudas económicas debido a los préstamos solicitados, hambrientos... Pertenecen a la plebe urbana que habitan los barrios densamente poblados por inmigrantes, como pudiera ser la región del Trastévere, imán para pequeños

¹¹⁷ Emily A. Hemelrijk, *Matrona Docta. Educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*, Routledge, London – New York 1999.

¹¹⁸ William V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London 1989, 259, mientras que en las ciudades de oeste, la alfabetización femenina sería incluso inferior al 5 % (p. 266). Para el grado de alfabetización en el mundo romano, véase además A.E. Hanson, “Ancient illiteracy”, en M. Beard (eds.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor MI 1991, 159-198; W.A. Johnson - H.N. Parker (eds.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford 2009.

¹¹⁹ Para las hipótesis de su identificación cf. *supra* n. 103.

¹²⁰ H. Mouritsen, *Freedman* 206-247.

artesanos, trabajadores portuarios, marineros, fabricantes de ladrillos, curtidores, molineros, etc.

No obstante, estos pobres no se hallan en situación de penuria hasta el punto que otros cristianos tuvieran que autoesclavizarse para poder socorrerles de su situación de pobreza, tal y como había sucedido en la comunidad de *1Clem* décadas antes (*1Clem* 55,2). No obstante, cuando se escribe *1Clem*, la situación ya había mejorado y existían varios creyentes con los medios necesarios para ayudar a sus correligionarios. En tiempos de Hermas se constata, al menos en su comunidad, un incremento sustancial de correligionarios mucho más acomodados, ricos, que disponen de medios suficientes para socorrer a los necesitados. No obstante, estos cristianos, emprendedores y hombres de negocios, necesitan descubrir que sus riquezas no constituyen un bien absoluto propio, sino que las riquezas provienen de Dios y ellos son sus administradores. En cuanto administradores tienen una función y tarea especial dentro de la comunidad cristiana que se adecúa a los planes de Dios: con los bienes materiales que han generado gracias a sus negocios, deben socorrer a los pobres, quienes en contrapartida rezarán por la salvación de los ricos.

Hermas concentra su mensaje ético-teológico principalmente en el problema de la riqueza, su base económica y los numerosos peligros derivados de ella. No pretende transformar las estructuras sociales que posibilitan el ascenso social y el enriquecimiento económico, sino reformar esas estructuras para que puedan contribuir al fortalecimiento y cohesión interna del grupo. Los ricos deben ser guiados lejos de sus intereses comerciales hacia las preocupaciones de la comunidad en la medida en que deben tomar en serio la tarea de atender a los pobres mediante la limosna y la hospitalidad. Al mismo tiempo, solo la actividad comercial continuada puede garantizar un apoyo continuo a los pobres, quienes a su vez rezarán por los ricos. Insta, pues, a un tipo de cooperación y complementariedad de roles entre el rico y el pobre, siguiendo el modelo del patronazgo romano.

La iglesia comenzó a funcionar cada vez más como una unidad económica, en paralelo y eventualmente reemplazando al hogar como centro primario de distribución económica. Ese proceso se encontraba en sus primeras etapas a principios del siglo II cuando la comunidad cristiana comenzó a fomentar la interdependencia económica dentro de sus propias filas. Esto es precisamente lo que no estaba sucediendo con aquellos per-

cibidos como ricos que se negaron a asociarse con otros cristianos por temor a perder honor y parte de su patrimonio.

Este cuadro vendría corroborado por lo que nos cuenta Tertuliano acerca de Marción en Roma. Al parecer, este rico personaje, propietario de una naviera, cuando llegó y se estableció en la capital del Imperio (144/145 d.C) realizó una gran donación a la iglesia romana por el valor de 200,000 sesteracios (*Prescripciones contra todas las herejías* 30.2¹²¹), por lo que, aunque es difícil calcular su riqueza, podemos concluir que era un hombre rico. Tras desavenencias doctrinales, él y la *ecclesia* romana se separan, lo que hace que Marción funde su propia iglesia. La iglesia de Roma a la que pertenecía previamente reembolsó a Marción la suma total de los 200.000 sesteracios. Este hecho denota que la iglesia tenía la estructura y los medios para recaudar dicha cantidad o que la ruptura con Marción hubiera acontecido tan pronto, que no hubieran gastado el dinero, por lo que fácilmente se le pudo devolver esa suma¹²². Tanto el ejemplo de Hermas como el de Marción nos muestran a una iglesia que se adapta a las nuevas realidades de un cierto nivel de riqueza en algunas comunidades y rehabilita a los ricos mediante la asignación de una función especial: el patronazgo solidario con los pobres, ya fuera de forma directa o mediante un fondo común comunitario.

¹²¹ Aunque es muy difícil dar una suma equivalente en la moneda actual, 200,000 sesteracios probablemente era el valor de una casa dentro de la ciudad de Roma, cf. P. Lampe, *Christen*, 208. Para un estudio más completo del dinero y los precios en el mundo romano, ver Richard Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, University Press, Cambridge 1974; *Money and government in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, cf. cap. 2: “dinero, precios e inflación”.

¹²² Sebastian Moll, *The Arch-Heretic Marcion* (WUNT 250), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 45.