

CONSTRUYENDO LA ANTIGÜEDAD

Actas del III Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA III)

José J. Martínez García - Lucía García Carreras
Dámaris López Muñoz - Consuelo I. Caravaca Guerrero
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
María Andrés Nicolás - Pedro D. Conesa Navarro
(Coords.)



cepoAt

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

CIJIMA III

III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo
(7 y 8 de abril de 2016)
www.um.es/cepoat/cijima

© De los artículos: los autores

© De esta edición: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía

COMITÉ ORGANIZADOR:

Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)
Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia)
José Javier Martínez García (Universidad de Murcia)
Pedro David Conesa Navarro (Universidad de Murcia)
José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alejandro Egea Vivancos (Universidad de Murcia)
Laura Arias Ferrer (Universidad de Murcia)
José Miguel García Cano (Universidad de Murcia)
José Miguel Noguera Celdrán (Universidad de Murcia)
Nuria Castellano Solé (Universidad de Barcelona)
Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante)
Carlos Molina Valero (Universidad Complutense de Madrid)
Celso Sánchez Mondéjar (Universidad de Murcia)
Josep Padró i Parcerisa (Universidad de Barcelona)
Helena Jiménez Vialás (Université de Toulouse)
Fernando Prados Martínez (Universidad de Alicante)

CONSTRUYENDO LA ANTIGÜEDAD

Actas del III Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA III)

José J. Martínez García - Lucía García Carreras
Dámaris López Muñoz - Consuelo I. Caravaca Guerrero
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
María Andrés Nicolás - Pedro D. Conesa Navarro
(Coords.)

**CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA**

CIJIMA III

2016

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Durante los primeros doce meses, ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por ningún medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Tlf: +34 868883890
Correo electrónico: cepoat@um.es
URL: <http://www.um.es/cepoat/cijima>

Portada: *Opus reticulatum* en Ostia Antica (Italia, 2007). Fuente: CEPOAT.
I.S.B.N.: 978-84-931372-5-0
Año publicación: 2017
Depósito Legal: MU 551-2017
Maquetación: José Javier Martínez, Lucía García Carreras
Edición y Fotocomposición: CEPOAT

INDICE:

Prólogo

Helena Jiménez Vialás 9

PRÓXIMO ORIENTE Y EGIPTO

La ruptura de Amarna: hechos, teorías, causas y consecuencias

Iria Souto Castro 13

Las capillas de la barca de Amón en el Antiguo Egipto

Irene Sáenz Blázquez 55

Preámbulo sobre el estudio iconográfico de diferentes divinidades y entes mitológicos serpentiformes en el antiguo egipto

Marta Arranz Cárcamo 83

La concepción de los niños tras la muerte en el Antiguo Egipto

Laura Burgos Bernal y Jessica Mogollón Montaña 101

La colección de amuletos egipcios de la familia matthews-beyens. estudio preliminar

Olga Navarro-Cía 123

Tendencias historiográficas y perspectivas actuales para el estudio de las relaciones interculturales en el próximo oriente antiguo

Juan Álvarez García 157

GRECIA

Dinámica e interacción entre los primeros reyes Mérmnadas y las poblaciones griegas de la península de Anatolia.

Alessia Facchin Díaz 191

De la música oriental a las prácticas musicales de la Grecia Arcaica

Luis Calero Rodríguez 217

La pederastia institucionalizada en la sociedad espartana

Unai Iriarte Asarta 233

Las representaciones femeninas aladas y el fin de las tiranías en la moneda griega de Sicilia: análisis comparativo iconográfico.

José Miguel Puebla Morón 249

PENÍNSULA IBÉRICA PRERROMANA

Los kalathoi ibéricos: funcionalidad, contenido y simbolismo. el ejemplo de la cesetania

David Camuña Pardo 263

El tesoro de el carambolo (camas,sevilla):viejas y nuevas teorías de un conjunto clave en la materialización de la cultura tartésica

Pedro Miguel Naranjo 289

ROMA

Culto imperial en las capitales provinciales altoimperiales de hispania

Dámaris López Muñoz 319

TURRIS CAEPIONIS, antiguo faro de Chipiona. Ubicación y visibilidad desde la costa en época romana

M^a Soledad Gómez Muñoz 353

Los ajuares egipcios en las necrópolis de la Hispania romana. ¿Importación o reutilización?

Carmen Muñoz Pérez 381

La influencia del pensamiento griego en la actividad política de Tiberio Graco

Juan García González 415

Antecedentes del conflicto cristiano-pagano antes del siglo IV d.C.

Marina Murillo Sánchez 453

Apocalíptica y fin del mundo en el cristianismo primitivo: el anticristo en comodiano y victorino de petovio

Jorge Cuesta Fernández 483

Juicios para una nueva era. Las valoraciones de Orosio sobre los emperadores perseguidores de los cristianos.

Antonio José Meseguer Gil 509

Los bárbaros a las puertas de las ciudades: el engaño como método de conquista a través de la crónica de hidacio de chaves (s. V)

Benito Márquez Castro 521

ANTECEDENTES DEL CONFLICTO CRISTIANO-PAGANO ANTES DEL SIGLO IV D.C.

Marina Murillo Sánchez
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Cierto es que el estudio de la Historia de la Iglesia no adolece precisamente de falta de investigación al respecto, especialmente a lo largo de todo el siglo XX, donde la historiografía eclesiástica vive un impulso sin precedentes hasta el momento. No obstante, el estudio del cristianismo, se ha encontrado ciertamente envuelto por el misterio en muchos casos, ya fuera por la escasez de fuentes, o por la interpretación interesada de las mismas. Es hora de acometer la revisión de ciertos conceptos y tópicos asumidos, y reelaborar el marco en el que se desarrollaron las relaciones entre el cristianismo y el paganismo, o más bien, entre el cristianismo y el estado romano. Para ello, intentaremos crear un marco conceptual que retrate las principales características de cristianismo y paganismo que supusieron un punto de fricción y cómo se reflejaron esas tensiones en el relato historiográfico. La revisión de los tópicos que ha contribuido a crear la literatura eclesiástica, especialmente en el ámbito de las persecuciones cristianas, constituye una de las principales líneas que se pretenden apuntar en este artículo.

Palabras clave: Antecedentes, Cristianismo, Paganismo, Religión romana imperial, Universalismo, Proselitismo, Culto imperial, Apologías, Persecuciones, Historiografía.

ABSTRACT

Is true that the study of the history of the Church does not suffer precisely from absence of investigation on this matter, especially throughout the 20th century, when the ecclesiastical historiography has lived a boost without precedents until the moment. However, the study of the Christianity has been certainly wrapped by the mystery in many cases, either by the scarcity of sources, or by the interpretation interested of the same ones. Is time to undertake the review of certain concepts and clichéd ideas, and rework the frame in which the relations between the Christianity and Paganism have been developed, or rather, between Christianity and Rome. For it, we will try to create a conceptual frame that paints the portrait of the main characteristics of Christianity and paganism that supposed a friction point and how these tensions were reflected in the historiography. The review of the subjects that has helped to create the ecclesiastical

literature, especially in the field of Christian persecution, is one of the main lines that are intended to point in this article.

Keywords: Background, Christianity, Paganism, Roman imperial Religion, Universalism, Proselytism, Imperial cult, Apologies, Persecutions, Historiography.

INTRODUCCIÓN: EL CONFLICTO CRISTIANO-PAGANO

Cuando hablamos de conflicto cristiano-pagano, ¿a qué nos referimos? ¿Se trata de una pugna armada o pacífica? ¿Una tensión meramente religiosa o un conflicto extensivo al poder político y social? Al hablar del denominado “conflicto cristiano-pagano” debemos abarcar todas estas vertientes, y algo más. Se trata de una confrontación entre dos religiones que trasciende la mera cuestión cultural, un conflicto entre dos formas diferentes de entender las relaciones humanas y vitales, que mostró divergencias en prácticamente todos los planos sociales, económicos y políticos, pero que en ningún caso más que en ocasiones muy concretas, adquirió caracteres de violencia (Momigliano, 1989, p. 10).

El conflicto entre “sociedad pagana” y “sociedad cristiana” se desarrolló en diversos espacios del Estado romano, pero debemos destacar principalmente dos de ellos: un ámbito ideológico y cultural y uno político, ambos inseparables en la mayoría de los casos, en tanto que los acontecimientos desarrollados en uno afectan de forma directa al otro.

A ojos del Estado, la religión cristiana no solo se consideraba ya para el siglo IV una doctrina impía, que se negaba a aceptar los fundamentos de la ciudadanía misma; constituía una organización firmemente arraigada que, con su filosofía monoteísta y universalista, había conseguido desestabilizar, junto a muchos otros factores, la sociedad tradicional y la ideología imperial (Bravo, 1989, p. 248). Ahora bien, cristianismo y paganismo no cultivaron únicamente una relación conflictiva; como ya veremos, también supieron beber uno de otro en cuanto a sus planteamientos dogmáticos, su idea de moral e incluso sus presupuestos políticos.

CRISTIANISMO Y PAGANISMO EN EL ALTO IMPERIO

En los inicios de la República romana vemos ya el elemento religioso como una pieza clave del equilibrio de poderes. A pesar de que, *a priori*, no podemos disociar poder y religión, en los inicios del período republicano existe cierta conciencia sobre la importancia de mantener cierta “separación” entre lo *sacrum* y lo *publicum* (Scheid, 1991, p. 19). Una separación que, no obstante, fue diluyéndose a medida que la República se constituía en base a poderes cada vez más personalistas. Esto debe ser explicado, ya que, el camino que comienza a marcarse a partir del siglo I a.C., será el inicio del proceso de

cambio que culmina con la dictadura de César, y finalmente con el principado de Augusto, donde finalmente se pondrán las bases de la religio imperial. En cualquier caso, siempre y cuando la dimensión pública de la religión lo permitiera, - es decir, siempre y cuando la tradición y el deber del ciudadano respecto al culto oficial no se vieran afectados -, la dimensión íntima del individuo permitía la práctica de cualquier otro culto, puesto que la mayoría fueron tolerados en el seno del Imperio (Blázquez, Martínez-Pinna, Montero, 1993, p. 547).

RELIGIÓN ROMANA IMPERIAL

A) RELIGIO Y SUPERSTITIO

En este sentido, resulta oportuno introducir la distinción entre *religio* y *superstitio*, conceptos muy bien definidos por Scheid (1991, p.141-162), que nos servirán para comprender más tarde por qué el cristianismo entre tantas religiones chocó con la mentalidad religiosa y moral romana. Ya hemos mencionado que la tolerancia hacia nuevos cultos se produce siempre y cuando éstos se desarrollasen en la esfera privada del individuo; normalmente, éste constituía también el paso previo para que ciertas religiones terminaran por ser asimiladas e integradas en el culto público romano, por lo que pasan a adquirir estatuto público en el marco de la preservación de la *pietas*.

Así pues, todo lo que no se pudiera enmarcar en esta dimensión íntima del individuo no constituía parte de la *religio*, sino de la *superstitio*. Pero si Roma era tolerante en un principio con este ámbito individual, ¿dónde podemos encontrar el origen despectivo del término? Superstición no denotaba en ningún momento la práctica de una religión falsa, puesto que ya hemos dicho que éstas prácticas no afectaban en principio a la religión pública; sin embargo, poco a poco comenzó a adquirir esta dimensión, haciendo referencia no a cultos nocivos o malignos, sino al culto exagerado, que implica una sumisión ciega, un especial temor o indiferencia hacia los dioses (Scheid, *Íbid.*, p. 155-156). Si además este culto era susceptible de extenderse a una amplia capa de la sociedad y aspira a imponerse sobre el orden público, pasaría a constituir una amenaza. Así fue visto el cristianismo, un culto que intentó superar esta dimensión pública rechazando la condición misma de la ciudadanía, constituyendo finalmente, una *superstitio* perniciosa a ojos del Estado.

B) CULTO IMPERIAL

Una de las características más destacables que adquiere la religión romana ya desde etapa republicana es el aspecto triunfal. Las victorias romanas en la etapa de expansión, así como las victorias que las grandes personalidades del fin de la República

como César u Octavio obtuvieron sobre sus rivales políticos, crearon la conciencia de una suerte de visión “providencialista” en la que la dominación romana se hallaba legitimada por el favor de los dioses; favor, que las propias victorias y el triunfo militar corroboran (Scheid, *Íbid*, p.130).

De esta forma, el triunfo y el éxito militar se convierten en la prueba evidente de unos auspicios siempre favorables, que muestran que el pueblo romano gracias a su extrema piedad y a su sumisión a los dioses cuenta con el favor de los mismos. El *imperium* militar había aportado ya una de las bases ideológicas del nuevo poder; el triunfo comienza a hacerse potestad única del *princeps*, puesto que en él reside la legitimidad absoluta otorgada por los dioses (Rosenberg, 2007 p. 300-303).

El otro elemento de base para explicar el desarrollo del culto imperial, lo encontraremos en la preocupación muy temprana de Octavio por glorificar a su padre adoptivo, César. Como es señalado por Montero al describir la religión romana imperial, “mientras Marco Antonio se hacía pasar por Dionisos y Pompeyo reclamaba a Neptuno como su padre, Octavio hacía valer su condición como hijo del *Divus Iulius*” (Blázquez *et al.*, 1993, p. 541). César se convierte tras su muerte en un ser divinizado, señor de los auspicios y siempre victorioso en combate, cuyo linaje además se remonta a la protectora de Roma, Venus (Aparicio Resco, en Bravo y González Salinero, 2011, p. 459-471). La sacralización de la autoridad del *princeps* Augusto parte, precisamente, de este acto de reivindicarse como hijo de un *divus*, lo que abre el camino a su propia divinización posterior.

Este fundamento ideológico de sacralización de un gobernante no era algo nuevo: las influencias orientales y el culto al héroe griego ya aportaban una base para este desarrollo. Sin embargo, la *consecratio* o apoteosis -la divinización del emperador, o de éste y su familia por decreto oficial del Senado - se produce a la muerte del mismo (Arce, 1988, p. 126). La naturaleza del emperador en vida parece ser que se encuentra a medio camino entre la de dios y hombre, adquiriendo éste la condición divina plena a su muerte; su vida, puede considerarse un paso previo a la divinización posterior, si el emperador en cuestión resulta ser merecedor de tal honor¹. El culto al emperador divinizado supone pues, un elemento ideológico de reconocimiento expreso a la autoridad imperial, en tanto que la *religio* era, desde siempre, la expresión primera de la buena relación del estado romano con sus dioses.

1. Existe aun así controversia sobre la naturaleza del emperador en vida y en qué condiciones éste era venerado, especialmente en la parte Oriental del Imperio, donde esta tradición de veneración a un monarca divinizado en vida sí existía. Autores como L. Ross-Taylor y S. R. F Price, han diferido en este caso, apuntando la primero el carácter de la veneración al emperador como Dios en las provincias orientales; mientras que Price lo considera de la forma que hemos apuntado, como una figura sin condición divina “plena” en vida. Véase Ross-Taylor, L. (1979). *The divinity of the roman emperor*, Nueva York :Garland y PRICE S. R. F, Price, S. R. F. (1984). *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Menor*, Cambridge : Cambridge University Press.

Los éxitos militares obtenidos durante la etapa de expansión, ya habían convencido a los magistrados romanos de que recibían la ayuda divina gracias al cumplimiento pulcro de las tradiciones religiosas y el mantenimiento de la *pax deorum*. Así pues, la victoria romana por voluntad divina implicaba la necesidad de aceptación de esa voluntad por parte de todos los pueblos que habitaban el *Imperium romanum* universal. Se construye, de este modo, una “religión de la lealtad”, concepto acuñado por Jaczynowska (1989, p. 159-178) que implicaba en la época imperial la fidelidad no sólo a Roma, sino también a sus dioses protectores y muy especialmente al *princeps/imperator* divinizado.

En la época imperial y con la sacralización del poder del emperador llevada a cabo por Augusto, encontraremos ideológicamente una relación estrecha, establecida casi de forma natural en este acto, entre la *pax deorum* y la *pax augusta* (Martin, 1982, p.69). El fundamento de un poder superior como el que se forja en la figura de Augusto en el principado, reside también en la capacidad de éste de lograr el mantenimiento de la paz.

C) NUEVOS CULTOS: RELIGIONES MISTÉRICAS

Por otra parte, debemos buscar también en la etapa republicana otro de los elementos que caracterizarán la religión del imperio, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo II d.C. y durante el siglo III. La etapa de expansión romana, especialmente a partir de la II Guerra Púnica, había provocado una apertura sin parangón hacia la introducción de nuevos cultos en la ciudad. Ponemos el acento especialmente en las religiones místicas, en tanto que se convierten, sobre todo en los últimos siglos del Imperio, en la oposición más “vigorosa” al nuevo culto cristiano.

En palabras de Alvar (1995, *op. cit.*, p. 435), los cultos místicos introducen una nueva forma de relación de los individuos con la divinidad y nuevas conductas rituales, diametralmente distintas a las que preconizaba la religión del panteón tradicional grecorromano. Se trata de cultos que se organizan en torno a un camino de iniciación, de carácter esotérico, que pretende llevar a cabo un proceso de purificación, redención y revelación para finalmente alumbrar una verdad oculta tras el velo, solo accesible para los iniciados. Numerosos autores han tratado de establecer aquí similitudes entre la verdad revelada por los misterios y el cristianismo, cuya promesa de redención y perdón para aquellos “iniciados” puede parecer *a priori* similar a la verdad revelada en los misterios.

Es muy interesante observar cómo en las propias fuentes cristianismo y religiones místicas han sido tradicionalmente identificados; especialmente, el culto místico de Mitra. Éste no solo ha sido considerado por muchos investigadores recientes como un antecedente a la figura de Cristo, sino que las propias fuentes de la época muestran la utilización por los paganos de este culto para denostar a los cristianos y viceversa. Lo vemos muy bien en la obra de Turcan (1989, p. 200), cuando se recogen las palabras de los apologetas cristianos de los siglos II y III d.C. Justino y Tertuliano. Justino acusa a los

adoradores de Mitra de proceder en sus ceremonias a imitar diabólicamente la sagrada liturgia cristiana de la eucaristía, dado que en los sacrificios y banquetes mitraicos se consumía el pan y el vino (Justino, *Apología* I, 66, 4). De la misma forma nos habla Tertuliano, denunciando la oblación u ofrenda del pan entre los adoradores de Mitra, dado que oblatio era el término que los cristianos aplicaban a la Eucaristía (Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, 40, 4).

Debemos partir de nuevo de la principal pregunta que realizábamos al comenzar este apartado: ¿pudo de alguna forma recoger la doctrina cristiana el significado del sacrificio en el culto místico, y desarrollar unos ritos de alguna forma análogos a las ceremonias de iniciación de estos cultos? La respuesta sería no, o no al menos completamente. Como nos señala Piñero (2004, p. 66), la necesidad de salvación y redención que desprenden los iniciados en los misterios no fue patrimonio único de los mismos, sino que se trató de un síntoma de la mentalidad helenística ya con siglos de antigüedad, que impregnaba tanto el panorama cultural y religioso del Alto Imperio.

De esta forma, ambos supieron imbuirse del contexto y las necesidades ideológicas de las comunidades donde se desarrollaron: el cristianismo, una vez superada su “infancia” comienza a sufrir un proceso de helenización muy bien descrito por Fernández Ubiña (2009, p. 75-81), por lo que los préstamos serán producto de este marco común; finalmente, la recepción de influencias cristalizarán en un cristianismo romanizado ya preparado para afrontar su madurez como religión del imperio.

Nos hallamos en un contexto de influencia helenística en el cristianismo naciente especialmente acentuado a partir de las misiones evangélicas de Pablo de Tarso, que sin duda supusieron un punto de inflexión para la doctrina cristiana. Misiones desarrolladas más allá de Jerusalén especialmente en Asia Menor y Grecia, y que supusieron no sólo la apertura del mensaje cristiano a los gentiles, sino también la apertura de éste hacia las influencias del ambiente cultural y filosófico del helenismo.

UNIVERSALISMO Y PROSELITISMO CRISTIANO

Podemos afirmar que una de las principales características de la religión cristiana, fue presentarse desde el inicio como una alternativa en modo alguno basada en la tolerancia; más bien, constituía una opción que implicaba para los fieles el rechazo a todas las demás influencias religiosas. Ofrecía algo totalmente nuevo, un antagonismo entre una comunidad de fieles y leales únicamente a Dios, contra aquellos no creyentes, que criticaban esta especie de “exclusividad” procedente de la comunidad cristiana (McMullen, 1984, p. 19). El mensaje cristiano ofrece una atracción especial hacia sus potenciales creyentes, en tanto que funciona por “oposición” a lo ya establecido: el mundo queda dividido entre dos fuerzas, fuerzas “satánicas” y “oscuras”, y las fuerzas de Dios y su

Reino. En este Reino de Dios, se halla también la posibilidad del perdón y la vida eterna, mientras que, los no cristianos recibirán el castigo después de la muerte.

A) ¿POR QUÉ EL UNIVERSALISMO?

Parece obvia la diferencia principal entre la nueva religión cristiana y su tronco originario, el judaísmo: Jesús sí era el Mesías anunciado en el Antiguo Testamento, aquel que traía la Buena Nueva, la anunciación de la llegada “próxima” del Reino de los Cielos - añadiéndose más tarde con el *Apocalipsis* de Juan la idea del Juicio Final antes de la instauración del Reino; noción escatológica que, no obstante, era también anunciada en el Antiguo Testamento (Piñero, *op.cit.*, 2004, p. 257) -.

De esta cuestión debemos extraer el segundo elemento importante para extender por qué se produce la voluntad de expansión cristiana de forma tan firme e intencionada. Recibir el bautismo es la condición *sine qua non* para ser incluido en el Reino de Dios. La llegada del gobierno de Dios está próxima, dado que el propio Jesús lo ha anunciado, y los protagonistas de las primeras misiones cristianas así lo creían. Por tanto, extender el mensaje, principalmente por Israel pero también fuera de ese territorio, constituye una “obligación” para aquellos que originariamente lo recibieron, dado que el sacrificio de Jesús resultaría entonces un hecho en vano. Pablo de Tarso, un creyente convencido en la cercanía del Apocalipsis tras la llegada mesiánica de Jesús sentiría, por tanto, la “obligación” casi moral de ofrecer a judíos y paganos la oportunidad que brindaba el mensaje de Cristo (Frend, 1984, p. 97).

B) ¿CÓMO SE PRODUCE EL PROSELITISMO?

El miedo a la muerte que tradicionalmente posee el ser humano, siempre fue otro elemento de persuasión muy potente; mucho más cuando el cristianismo ofrece una existencia ultraterrena “ideal”, que resulta incluso deseable. Por muy absurdo e inconsciente que pudiera parecerle a la sociedad pagana la búsqueda voluntaria de la muerte, el simple hecho de mostrar indiferencia ante ella genera curiosidad, y con ello, acercamiento y posibilidad de convencimiento (McMullen, *op. cit.*, p. 30).

Tal y como relata Bowersock (1995, p. 159) respecto del martirio de Pionio, éste abraza el martirio casi rayando el entusiasmo; tanto, que sonríe durante los interrogatorios de la causa acerca de su condición de cristiano. El martirio adquirió pues, gran significado como elemento de cohesión de la comunidad cristiana en un entorno hostil, lo cual hizo de los mártires lo mismo que para los paganos significaban los héroes o sus antepasados míticos. Hasta la fijación de la doctrina oficial cristiana respecto al suicidio, el fenómeno del martirio constituyó un elemento de excepción para representar el cristianismo como una milicia en lucha por sus creencias: “y en lo que se refiere al hecho de que sufrimos

y soportamos los dolores físicos, eso no es un castigo, sino una milicia” (Minucio Félix, *Octavio*, 36, 8).

Por otro lado, igual que otras religiones, el cristianismo ejerció su influencia también a través de muestras “reales” de su poder, que constituyen el conjunto variopinto de milagros de los que tenemos largo testimonio en las Sagradas Escrituras y en la literatura apologética. MacMullen (*Op. cit.*, p. 26) cita un ejemplo extraído de los *Hechos de Juan*: el apóstol Juan encuentra en Éfeso gran cantidad de población reticente a creer en el mensaje cristiano; reza a Dios ante el altar del templo de Artemis, y mientras reza, la multitud observa cómo el altar de la diosa se parte en mil pedazos, y el templo se derruye. Al ver el milagro obrado por Dios, muchos efesios han sido convertidos.

No debemos olvidar tampoco, en el ámbito de lo “paranormal”, la influencia que ejercía también el demonio cristiano; seres malignos, servidores de Satán, que se habían rebelado contra Dios. Esta idea constituyó en sí una gran herramienta de convencimiento, ya fuera por el miedo que inspiraba, como por la conveniencia de atribuir a la existencia de este poder maligno las actitudes y las reticencias de los no creyentes (Fuentes Martín, en Bravo y González Salinero, 2011, *op. cit.* p. 515-526).

Por último, en la labor de proselitismo cristiano debemos destacar el acercamiento original de Jesús a grupos sociales muy desfavorecidos - pobres, enfermos, mujeres y niños -, y a un grupo social que podríamos considerar “medio” con los suficientes recursos económicos como para acoger en sus hogares a los miembros de la comunidad, o costearse viajes a otras ciudades para ejercer la labor misional. Muchos de ellos como hemos apuntado, eran miembros de la administración de la ciudad que ejercían cargos de relativa importancia dentro del funcionariado medio y otros también procedían de los grupos judíos ya asentados en las ciudades de Oriente, artesanos libres, soldados o esclavos (Alvar, *et al.*, 1995, *op. cit.* p. 95-99).

RELIGIÓN E HISTORIOGRAFÍA

Sin duda, para acometer cualquier tipo de estudio sobre los antecedentes del conflicto cristiano-pagano, las fuentes cristianas constituyen un testimonio de excepción, especialmente por la variedad de datos que recogen, y porque muchas de ellas también se nutren de la historiografía romana. En primer lugar, distinguimos los textos doctrinales, dentro de los cuáles incluiríamos los cuatro Evangelios, y otra serie de textos “pseudo-evangélicos”, como serían las Cartas de Pablo, que no constituyeron en sí nunca un evangelio como tal, pero que a lo largo de una sucesión de epístolas componen una visión de Cristo como hijo de Dios, remarcando la vertiente escatológica de su muerte y resurrección.

Dentro de este grupo de textos “pseudo-evangélicos”, encontramos también todos aquellos escritos sobre la vida de Jesús que no han sido incluidos en la doctrina oficial, bien

porque no se conocen - como sería el caso de la denominada “Fuente Q”, de la cual Mateo y Lucas podrían haber obtenido información para construir sus respectivos evangelios, aparte de utilizar el evangelio de Marcos, considerado el más antiguo (Piñero, 1993, p. 72) – bien porque no entran dentro del *corpus* doctrinal que finalmente ha configurado la ortodoxia cristiana – tal sería el caso de los Evangelios Apócrifos, manifestación de los distintos grupos que conformaron la fe cristiana y que una vez establecida la doctrina canónica, quedaron fuera de la comunidad “oficial” y fueron considerados herejes -

APOLOGÍAS

Los textos apologéticos cristianos, por su naturaleza, también forman parte del proceso de construcción de la doctrina, pero desde otra perspectiva: una vertiente más racional y filosófica, conformando todo un argumentario de defensa de la fe que utiliza las mismas herramientas de las que se servía la filosofía pagana.

Los apologetas cristianos, de los que destacaremos únicamente algunos, introducen este elemento de racionalidad poniendo un contrapunto a la primera etapa del cristianismo, de un carácter más supersticioso y “fanático”.

Protagonizaron toda una serie de disputas teológicas y filosóficas contra los herejes dentro de su propia fe, y contra aquellos autores paganos que los atacaron a través del discurso literario. Dentro de estos defensores de la fe cristiana, queremos destacar algunas figuras de importancia, ya sea porque la temática de sus apologías contribuye a la configuración de una filosofía cristiana, porque sus protagonistas fueron también objeto de martirio, o simplemente porque han pasado a la historia como los autores más prolíficos y vehementes en su defensa de la fe.

A) TEMÁTICA DE LAS APOLOGÍAS

Son numerosos los temas de los que tratan las discusiones entre cristianos y paganos: desde política, sociedad y moral, hasta mutuas acusaciones con respecto a sus divinidades, ritos y todo tipo de creencias, como por ejemplo, las críticas paganas a la resurrección de los muertos o su aparente impasibilidad ante la muerte; o las críticas cristianas a los sacrificios animales paganos acusándoles incluso de infanticidio o banquetes de sangre (Sánchez Salor, 1986, 444-448). Generalmente, los textos apologéticos cristianos comparten una temática común centrada en la defensa de la moral cristiana, normalmente recurriendo a ataques contra el paganismo y solicitando tolerancia para su religión.

Las apologías recogían también otros temas que trascendían al ámbito social, como la polémica sobre el culto a los ídolos, la cual será desarrollada por otros apologetas

posteriores y que será una de los principales argumentos del cristianismo frente al paganismo:

“Tampoco honramos con variedad de sacrificios y coronas de flores a esos que los hombres, tras darles forma y colocarlos en los templos, les ponen también nombres de dioses, pues sabemos que son cosas sin alma y muertas y que no tienen la forma de Dios [...]” (San Justino, *Apología* I. 9)

B) FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO: EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA

A través de los textos en defensa de la fe, podemos trazar un marco evolutivo bastante fiable sobre los cambios que el dogma cristiano fue viviendo y las incorporaciones del contexto cultural del Oriente heleno a la nueva religión.

Arrancamos pues este recorrido, haciendo referencia a las obras de los escritores alejandrinos, Clemente (150 – 211/216) y Orígenes (185 – 254), las cuales resultan también de capital importancia en la configuración de la ortodoxia, pero también por el giro filosófico que imprimen a la literatura cristiana. Ambos escritores desarrollan sus argumentos en el ámbito de la metafísica, haciendo uso de los mismos elementos de la filosofía pagana para la defensa y difusión de la fe; sin duda esta será una de las grandes victorias del cristianismo, la capacidad de incorporar el lenguaje del contexto cultural en el que se insertaron, asegurando así la comunicación en un mismo plano de comprensión y entendimiento, a pesar de que el trasfondo no podía ser más opuesto.

Así pues, los escritos de Clemente destacarán por apelar al *Logos* divino como iluminador de almas, y ésta será la forma en la que se presentarán los textos de sus principales obras como *Protéptico* o *Exhortación a los Griegos*, una clara defensa de la fe cristiana desde un punto de vista racional y universalista. Los textos de Clemente fomentarán esa relación indivisible entre cristianismo y filosofía, tratándose de un paso muy importante, en tanto que, el cristianismo comienza a dejar de parecer una superstición estafalaria, para pasar a convertirse en una religión con preceptos y principios de vida razonables, expuestos también por Clemente en otra de sus obras, *El Pedagogo*. La imposibilidad de disolver filosofía y cristianismo eleva la fe a la categoría de un ideal “contemplado” por la mente, el logos, por lo que la fe bien ejercida no debe ser ciega, sino ejercida racionalmente, permitiendo así obtener la Verdad. (Osborn, 2005, p. 164)

La obra de Clemente es sin duda complementada por la labor de Orígenes, el cual no sólo desarrolla una completa teología del cristianismo desde el punto de vista filosófico – expuesta principalmente en la obra clave *Sobre los principios (De Principiis)* -, sino que fue también uno de los más renombrados apologistas por su obra culmen, el tratado contra el pagano Celso. Además de Dios y su naturaleza, la Trinidad o la escatología, la completa labor teológica de Orígenes incluye comentarios sobre las Escrituras, la Iglesia como comunidad e institución, los sacramentos y su significado, la vida espiritual a la que

todo buen cristiano debe aspirar, o la necesidad de acometer la labor de proselitismo que permita la expansión misional del cristianismo hacia todos los hombres.

Un punto sobre el que haremos un especial inciso en relación a la obra de los primeros apologistas, es la discusión moderna en torno al monoteísmo pagano, un tema que frecuentemente ha supuesto un argumento de peso del cristianismo para introducirse en un contexto y encontrar un punto de coincidencia. Ciertamente, esta coincidencia es algo más que un más que un mero constructo de la religión cristiana; podemos decir que existe un alto grado de convergencia entre la creencia cristiana en un único Dios y las ideas filosóficas paganas en torno al Uno (Fürst, 2010, p. 84).

Tenemos claros ejemplos de esta tendencia en los círculos filosóficos de la Tardoantigüedad hacia un concepto “unitario” de la divinidad, aunque debemos decir que no es una idea que surgiera en esta etapa.

La filosofía estoica, por ejemplo, concibe el *logos*, la Razón, como principio activo del universo, como divinidad considerada también creadora, pero creadora en sentido inmanente a la materia – es aquí donde vemos la concepción “monoteísta” estoica -. Por su parte el cristianismo, concebía a Dios como creador externo, trascendente a la materia; voluntad que no existe en la concepción divina estoica. Por otro lado, el fuego con el que se asocia a la divinidad, siendo el fuego el elemento que da vida al mundo, también ha querido ser asimilado en el cristianismo con la Zarza ardiente con la que se representa a Dios en el Antiguo Testamento (Martínez Martínez, 1991, p. 98-100).

Haciendo referencia a un estoicismo muy anterior a la etapa en la que se encuadran las disputas cristiano-paganas, el propio Séneca concibe la divinidad como un ente con ánimo paternal y amor por los hombres, algo que podía ser comparado con el Dios compasivo, amoroso y misericordioso de los cristianos; sin embargo, esta afirmación de Séneca, hace referencia a los hombres notables o sobresalientes y no al conjunto de los hombres, todo lo contrario que en el caso del cristianismo, donde Dios ama a todos los hombres por igual (Busto Saiz, 2006, p. 376).

Plotino, principal representante de la filosofía neoplatónica, basará su proyecto en el desarrollo de un pensamiento filosófico que promulgue la salvación y la recuperación de la cultura y la sociedad romanas, claramente en crisis. La doctrina neoplatónica parte de un presupuesto muy claro: la existencia del *Uno*, una “fuente primera”, sin forma, sin posibilidad de definición, sin límite, que supone el “Todo” de todas las cosas que existen, y del que se irradian el resto de realidades en una escala de perfección descendente (García Borrón, 2004, p. 61).

Nos interesa esta definición de un ente único del que irradia todo lo demás, porque, aunque no puede asemejarse al Dios cristiano en muchos puntos, ya vemos como al margen del cristianismo se plantean otras tendencias como la propuesta de Plotino; muchos cristianos utilizaron este argumento en sus apologías para afirmar que incluso

los propios paganos reivindicaban en sus argumentos filosóficos la existencia de un Dios único.

Tenemos el ejemplo de San Agustín, cuyos escritos muestran un alto consenso sobre la singularidad y unidad de Dios, tanto en el mundo cristiano como pagano; él mismo hace especial referencia en *La Ciudad de Dios* a la filosofía platónica, enfatizando la especial diferencia entre el monoteísmo cristiano y pagano no en el concepto, sino en la forma de rendir culto (Fürst, 2010, *op. cit.*, p. 85). Los propios Orígenes y Celso coinciden, a pesar de su polémica, en los puntos esenciales sobre la existencia de una entidad divina única y superior – por lo que la existencia de los dioses del panteón romano no suponen un punto específico de debate, en tanto que se constituyen como intermediarios entre la divinidad y el mundo, como los ángeles y demonios cristianos (Fürst, *Íbid.* p. 89) -; de nuevo, la polémica se centra en las formas, especialmente, en las implicaciones socio-políticas de la ética y la moral cristianas.

C) CRISTIANISMO E HISTORIOGRAFÍA

El último grupo de escritores cristianos sobre los que debemos hacer mención pertenecen a etapas más tardías de la apologética - sin contar los textos de los Padres de la Iglesia latina – San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y San Gregorio Magno -, que merecerían un estudio aparte². Las obras de Lactancio (240-320), Eusebio (275 – 339) y Orosio (383-420) poseerán un punto en común en su defensa de la fe católica frente al paganismo: el providencialismo y la justicia divina frente a las erróneas supersticiones paganas. La obra de Lactancio por ejemplo, entre la que destacamos especialmente el tratado *Sobre la muerte de los perseguidores*, nos muestra esta idea de justicia divina por la cual, aquellos que persiguieron el cristianismo, los emperadores – realizando una labor historiográfica de excepción al repasar las vidas de aquellos emperadores no sólo que persiguieron a los cristianos, sino que la historiografía ha tachado siempre de “malvados” – reciben el justo castigo por obra de Dios:

Se inició la lucha, y al comienzo lograron imponerse los soldados de Majencio, hasta que, posteriormente, Constantino, con ánimo renovado y dispuesto a todo, movió sus tropas hasta las proximidades de Roma y acampó al lado del puente Milvio (...) Pone en práctica lo que se le había ordenado, y haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo, graba el nombre de Cristo en los escudos. El ejército, protegido con este emblema, toma las armas (...) El ejército de Majencio es presa del pánico; él mismo inicia la huida corre hacia el puente, que estaba cortado, por lo que, arrastrado por la masa de los que huían, se precipita en el Tíber. (Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*, 44, 3-9)

2. Para analizar en profundidad la labor doctrinal de los Padres latinos véase VON CAMPENHAUSEN, H. (2001). *Los Padres de la Iglesia II. Padres latinos*, Madrid: Ediciones Cristiandad.

Sin embargo, la labor historiográfica más importante de la historia del cristianismo primitivo la realiza Eusebio, obispo de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica*. La obra desarrolla la historia de la Iglesia en diez tomos, desde la vida y muerte de Jesucristo, hasta los tiempos de Licinio en el siglo IV. Se trata de una impresionante labor de recopilación donde Eusebio recoge textos y documentos de otros autores cristianos, así como todo tipo de testimonios para desarrollar su Historia de la Iglesia sin olvidar en ningún momento la carga apologética y doctrinal que estos textos contenían. Eusebio, entre otros hechos, constituirá nuestro testigo de excepción para conocer el tremendo giro religioso del emperador Constantino. (Moliné, 1995, p. 238-239). Desarrollaremos largo y tendido esta obra de Eusebio, puesto que constituye una de nuestras principales fuentes, por lo que no nos detendremos de momento sobre ella.

Por último, destacar como una de las fuentes principales para el estudio del cristianismo más tardío al escritor hispano Orosio, discípulo de San Agustín y que continuará la labor de éste en su *Historias contra los paganos*. Este presbítero de la región de *Bracara Augusta*, compondrá una historia universal - no de la Iglesia a diferencia de Eusebio - en siete tomos, con el objeto de demostrar que los tiempos anteriores a la llegada de Cristo supusieron tiempos de desgracia para los hombres, puesto que no conocían a Dios; el último tomo tratará precisamente de los *tempora christiana*, los tiempos en los que ha triunfado finalmente la voluntad de Dios (Martínez Caveró, 2002, p. 21-62).

CULTO AL EMPERADOR VS CULTO CRISTIANO

En un principio, Roma no recibió negativamente el cristianismo, o al menos, no le prestó demasiada atención tras la muerte de Jesús, que pasó como un hecho puntual de rebeldía contra Roma. A partir del reinado de Domiciano comenzará a acentuarse el problema cristiano con el culto imperial, aunque Domiciano no dirigiera especialmente persecuciones contra los cristianos. Éstos siempre se habían mostrado contrarios a sacrificar por la persona del emperador y a considerar a éste un ser divino en vida o en muerte, dado que esto chocaba evidentemente con su concepción de Dios. Los emperadores, salvo excepciones, no impusieron como tal el culto imperial a los cristianos, como muestran los ejemplos de Tiberio o Trajano, que incluso rehusaban de un culto divino hacia su persona.

La prueba de que los emperadores no querían considerarse, en general, como dioses en vida la encontramos en las propias fuentes cristianas. Tertuliano por ejemplo, nos aporta la siguiente referencia: “Se dan cuenta de que Él es el único Dios, en cuyas manos están; a partir de Él, son segundos; después de Él, primeros [...]” (*Apologético*, 30); como bien apunta Sordi, se trata de una alusión que nos recuerda claramente a la incluida en la famosa oda del poeta romano Horacio, el *Carmen Saeculare*. En él, se invoca a Júpiter, el gran dios padre, para que proteja al princeps, que reinará después de él. Horacio menciona a Júpiter afirmando lo siguiente: “Tú reinarás teniendo como

segundo a César”, refiriéndose esto último al “segundo” de Júpiter, Augusto. (*Carmen Saeculare*, I, 12, en Sordi, 1988, p. 167).

Los cristianos, como afirma Tertuliano en su *Apologético*, sí estaban dispuestos a aceptar el gobierno del emperador y su autoridad, así como a elevar plegarias por el Imperio, del que se sentían parte, en tanto que Imperio y Emperador son manifestación de la voluntad de Dios. Por ello, el emperador no puede intentar igualarse en condición divina a Dios, y es este el punto al que los cristianos se aferran para negarse a realizar sacrificios por los emperadores divinizados tras la muerte y por el *genius* de los emperadores en vida. Es cierto, el emperador es el primero en el Imperio y como tal debe velar por el mismo; pero él mismo es un súbdito más y su *potestas* tiene su límite en la *potestas* de Dios – “Damos por supuesto que es un hombre; y al hombre le interesa someterse a Dios. Bastante tiene con que se le llame imperator: grande es este nombre que Dios da (Tertuliano, *Apol.* 33, 3)-.

La posición de los emperadores frente a los cristianos fue generalmente la que hemos observado con Tiberio y Trajano; el propio Trajano por ejemplo, ante la consulta que Plinio el Joven le remite como gobernador de Ponto y Bitinia en relación a las denuncias contra cristianos, promueve el no aceptar denuncias anónimas contra los mismos, y únicamente castigar a aquellos sobre los que se produjeran denuncias formales, cuyos casos fueran probados y que continuaran reafirmando su fe (Teja, 2006, p. 296).

Sin embargo, muchos jueces y gobernadores de ciertas localidades, simplemente por voluntad de adulación al poder imperial, sí que promovieron la obligación de realizar sacrificios y libaciones por el *genius* del emperador, por lo que el mero rezo o plegaria por él mismo era insuficiente. El hecho de negarse a realizar los ritos por el emperador constituía ya en sí un crimen de lesa majestad, de traición al estado, y aquí encontraremos los principales problemas entre cristianos y paganos a este respecto.

Por su parte, los cristianos debían tratar con cuidado la problemática del culto imperial, en tanto que como hemos visto, no fueron obligados como tal por muchos emperadores a llevarlo a cabo; como bien refleja Sordi (1988, *op. cit.*, p. 165), los apologistas del siglo II descuidaron de forma seguramente intencionada el tema para no levantar excesivos recelos en aquellos emperadores que en principio no les presionaban demasiado. Como veremos posteriormente, el cariz de las persecuciones irá evolucionando: de pasar a constituir un problema en relación al culto imperial, el cristianismo comienza a convertirse en un obstáculo insalvable para el Imperio, cuya decadencia hizo tambalear paulatinamente la confianza de los ciudadanos en su líder, el emperador, y por ende, en los dioses que le protegían.

PERSECUCIONES CRISTIANAS COMO ANTECEDENTE DEL CONFLICTO

El fenómeno de las persecuciones sin duda ha proporcionado un rico material a la historiografía antigua y moderna. Mencionábamos al comienzo que el conflicto cristiano-pagano no tuvo caracteres de violencia salvo en contadas excepciones; muy frecuentemente estos episodios de estallido violento son los utilizados para escenificar una dinámica de constante lucha y crispación que en muchas ocasiones a lo largo de los primeros cuatro siglos del cristianismo no existió como tal. Debemos plantearnos a partir de aquí dos preguntas respecto a las persecuciones cristianas: la primera, por qué los cristianos fueron perseguidos, algo sobre lo que ya hemos esbozado alguna respuesta pero que ahora vamos a ver en profundidad. A raíz de esta primera cuestión podemos esbozar una segunda reflexión; existiendo como tal una “campaña persecutoria” hacia el cristianismo, ¿por qué fracasó? ¿Pudieron influir las persecuciones y el martirio cristiano en la mayor afiliación de fieles a la comunidad cristiana y en su triunfo final? Tal vez la pregunta más importante sea: ¿existió realmente tal fenómeno persecutorio?

A) CUESTIÓN IDEOLÓGICA Y BASE LEGAL

Lo primero que debemos tener en cuenta, es la necesidad de desligar de alguna forma la base social e ideológica de las persecuciones contra los cristianos de la base jurídica del proceso, puesto que en ocasiones ambos planos no coincidieron, o al menos, la base jurídica de las persecuciones no se correspondió totalmente con la razón ideológica que pudieron tener detrás. Por tanto, en esta dimensión ideológica, vamos a considerar ciertas razones esgrimidas por el paganismo para rechazar el culto cristiano, razones en muchos casos directamente relacionadas con la política, como pudimos ver en el caso de la confrontación cristiana con el culto imperial.

La sociedad romana fue, tradicionalmente, una sociedad muy permeable al sincretismo religioso, y sobre todo tolerante con la existencia de todo tipo de cultos en el seno del Imperio, siempre y cuando éstos se encontraran dentro de los márgenes de la legalidad – ni siquiera el monoteísmo estricto tenía por qué suponer un problema, siempre que no se intentara imponer de ninguna forma, y que sobre todo se guardara el debido respeto a los dioses oficiales del Estado, puesto que de ello dependía asegurar la *pax deorum* -.

Desde este planteamiento, resulta incluso sencillo que la sociedad hiciera responsables a los cristianos de las desgracias venidas en tiempos de crisis, precisamente por romper esa protección con los dioses. No obstante, esto no indica que éstos quisieran explícitamente en ningún momento desestabilizar o destruir el Estado romano; ya vimos los fragmentos de Tertuliano dedicados a la problemática en torno a la condición divina del emperador, donde él mismo lanza una reflexión:

Pero tenemos otro motivo mayor para orar por los emperadores e incluso por la estabilidad de todo el imperio, y por los intereses romanos: sabemos que la catástrofe que se cierne sobre todo el universo y el fin mismo de los tiempos, que amenaza con horribles calamidades, se retrasan por la permanencia del Imperio romano (Tertuliano, *Apol.* 32,1)

En relación al problema del culto imperial y la negativa cristiana a sacrificar por el *genius* del emperador, simplemente añadiremos una cuestión más: salvo en excepciones dentro de los gobiernos de algunos emperadores que se empeñaron en ensalzar de más su figura, el culto al emperador no afectó tanto al trasfondo de las persecuciones, o al menos no fue el argumento totalmente central (González Salinero, 2005, p. 19).

A estas razones debemos sumar también motivos de falta de entendimiento hacia las costumbres cristianas. Fuentes paganas muy tempranas tildan el cristianismo de *superstitio nova et maléfica* (Suetonio, *Nero*, 16.2), *superstitio prava et inmódica* (Plinio el Joven, *Cartas*, X, 96, 8) o *exitiabilis superstitio* (Tácito, *Anales*, XV, 44); diferentes vocablos para describir una religión desmesurada, exagerada, funesta o maléfica, apelativos que no hacen sino indicar que, a ojos de los intelectuales paganos, el cristianismo resultaba una religión de difícil comprensión y estrafularias costumbres. Volveremos sobre estas apreciaciones hacia la religión cristiana al abordar el tema de las persecuciones.

Por último, debemos añadir a la relación entre cristianos y paganos la dimensión jurídica que adquieren el martirio y las persecuciones. Porque, más allá de la concepción que del cristianismo se tenía, es necesario analizar qué traducción tuvo esto en el ámbito jurídico, por tanto, vamos a plantearnos una nueva pregunta: ¿cuáles eran las acusaciones vertidas sobre los cristianos?³

Son varios los crímenes de los que los cristianos pudieron ser acusados, más si tenemos en cuenta que en numerosas ocasiones las condenas eran más iniciativa de ciertos gobernadores provinciales con deseo de promoción, que de los propios emperadores, que, en general, – salvo excepciones ya conocidas – no mostraron ese afán persecutorio. La acusación general utilizada contra los cristianos, prácticamente instaurada desde la “persecución” iniciada por Nerón en el año 64 a raíz del Gran Incendio de Roma sería la mera formulación de acusación *per nomen*. El mero hecho de poseer *nomen christianum* constituía en sí un fundamento para la acusación y un hecho que podía ser constitutivo de delito. El mejor ejemplo para corroborar esta cuestión es el famoso episodio ya mencionado de las cartas que Plinio el Joven envía a Trajano hablando sobre los cristianos que él había ejecutado y aquellos que ante él fueron acusados del cargo de ser cristianos,

3. Respecto a las fuentes jurídicas para el estudio del cristianismo, nos remitimos a los estudios de PRETE S, *Cristianesimo e Imperio Romano. Base base giuridica delle persecuzioni. Antologia critica*. Bologna, Patron, 1974; y MORENO RESANO, E, *Los cultos tradicionales en la política legislativa del emperador Constantino (306-337)*, Madrid, Dykinson, 2013, éste último para época constantineana.

formulándose la pregunta de si debía admitir dichas acusaciones como válidas (Plinio el Joven, *Cartas*, X, 96, 2-5).

Es cierto que los cristianos prácticamente hasta el siglo III recibían casi una condena segura simplemente por razón de su nombre. Salvo excepciones, como en el caso de Trajano, los cristianos recibían castigos muchas veces arbitrarios por parte de los magistrados, que a la hora de instruir los casos no poseían una base jurídica específica, y que además, en el momento del juicio se convertían a la vez en instructores y jueces de la causa (González Salinero, 2005, *op. cit.* p. 25). No obstante, las acusaciones *per nomen* contra los cristianos en realidad podían ser de alguna forma fundamentadas para ciertos magistrados, dado que el hecho de declararse cristiano, implica la constatación de ser seguidores de Jesucristo, un hombre que en realidad había sido condenado y crucificado como criminal político. Por tanto, el reconocimiento público de ser cristiano implica que cualquier gobernador que tuviera en cuenta los delitos del “líder de la secta cristiana” pudiera acusar a sus miembros de *maiestas*, o traición contra el estado, simplemente por admitir su pertenencia a esa comunidad (Ste Croix en Finley, 1981, p. 250).

A estas acusaciones debemos añadir aquellas que se relacionaban directamente con la mala reputación que los cristianos habían adquirido por sus costumbres excéntricas, no compartidas por los paganos. Era compartida la opinión por el pueblo y por los intelectuales ya a inicios del siglo II – como vimos en las frases citadas de Tácito, Suetonio y Plinio - de que los cristianos se hallaban envueltos en todo tipo de prácticas perniciosas y crímenes contra las costumbres y el buen comportamiento – *flagitia* -; crímenes que no obstante no se detallan en ninguna fuente pagana, al menos que tengamos constancia, y que son, no obstante, reflejados en las apologías cristianas, que pretendían defenderse de tales acusaciones⁴.

Si bien es cierto que ciertas prácticas “deshonestas” pudieron llegar a oídos de los paganos por los comportamientos de ciertos grupos marginales, la acusación de *flagitia* no debió ser la cuestión central en las acusaciones contra los cristianos, o al menos, debió de formar parte de un conjunto mayor de acusaciones que desconocemos - idea que defiende Ste Croix en la disputa con el historiador A. N. Sherwin-White, que sí consideraba la acusación de *flagitia* como parte esencial del proceso contra los cristianos, ambos en la famosa recopilación de Finley sobre estudios de Historia Antigua (1981, *op. cit.* p. 257, 285 y 277) -.

Lo que sí es cierto, es que las acusaciones de *flagitia* provocaron en ocasiones reacciones de hostilidad desmedida hacia el cristianismo: un buen ejemplo de ello lo constituyen los tumultos que tuvieron lugar en Lyon en el 177, desencadenados

4. Siempre según la visión cristiana, los paganos atribuían a éstos crímenes abominables como el incesto (Teófilo de Antioquía *Ad Autolyicum.*, 3, 4), la antropofagia (Orígenes, *Contra Celso*, VI, 27 y VI, 40) o la práctica de abortos (Tertuliano, *Apol.* 2, 5), por citar algunos recogidos en las obras de apologetas.

precisamente por esta hostilidad popular hacia los cristianos originada a raíz de las prácticas de ciertos grupos presentes en la comunidad, como los montanistas o los gnósticos marcosianos, a los que la comunidad pagana identificó con el conjunto de cristianos que sí seguían la ortodoxia (Frend, 1965, p. 1-22).

B) BALANCE HISTORIOGRÁFICO DE LAS PERSECUCIONES

Podemos afirmar que el balance historiográfico de las persecuciones cristianas se inicia con la persecución de Nerón tras el Gran Incendio de Roma en el año 64. Los hechos sobre el incendio de Roma y la persecución de Nerón sobre los cristianos son relatados en todo detalle por Tácito en sus *Anales* (XV, 38 – 44); aunque también en menor medida por Suetonio en su *Vida de los doce Césares* (*Nero*, XXXVIII). El texto de Tácito se convierte en la fuente principal y casi única para el estudio de este episodio; es curioso como el propio Tácito al relatar los hechos señala conscientemente que los cristianos han sido culpabilizados a propósito del episodio por Nerón como medio para desviar la atención. No obstante, debemos recalcar también como en el mismo fragmento de su obra dedica a los cristianos todo tipo de adjetivos despectivos, haciéndose eco de su mala reputación:

Nerón buscó unos culpables y castigó con las penas más refinadas a unos a quienes el vulgo odiaba por sus maldades y llamaba cristianos. El que les daba este nombre, Cristo, había sido condenado a muerte durante el imperio de Tiberio por el procurador Poncio Pilato. Esta funesta superstición, reprimida por el momento, volvía a extenderse no sólo por Judea, lugar de origen del mal, sino también por la Ciudad, a donde confluyen desde todas partes y donde proliferan toda clase de atrocidades y vergüenzas (Tácito, *Anal.* XV, 44).

Este fragmento, más largo, es la base para afirmar la existencia de una gran persecución contra los cristianos en el reinado de Nerón. Se trata de un hecho aceptado prácticamente en toda la historiografía antigua y moderna sobre las persecuciones cristianas, sin contestación sobre todo por la fiabilidad de la fuente. Recientemente, esta visión canónica sobre la persecución de Nerón ha sido revisada con bastante buen tino, basándose, entre otras cosas, en una crítica a la fuente misma. Ciertamente, lo menos sorprendente en este fragmento es el lenguaje con el que Tácito hace referencia a la religión cristiana, más si tenemos en cuenta que para la fecha de redacción de los *Anales* - a mediados de la segunda década del siglo II - la culpabilidad de los cristianos en el Gran Incendio de Roma les habría acarreado una gran impopularidad. ¿O no fue así?

Este será uno de los argumentos que permiten a Shaw “deconstruir” el mito de Nerón como gran perseguidor de los cristianos: ¿Cómo es posible que escritos contemporáneos como las cartas de Plinio a Trajano muestren duda a la hora de actuar hacia ellos cuando ya existía un precedente de castigo tras el Gran Incendio, que tendría que estar grabado a fuego en la memoria de Roma? Resulta también sorprendente el

gran conocimiento que parecía tener el pueblo de Roma sobre los cristianos en la década de los 60 del siglo I, cuando ni siquiera las autoridades romanas los identificaban aún como un grupo diferenciado de “los alborotadores judíos”. Tal y como propone Shaw (2015, p. 87), la utilización del término cristianos para los años del Gran Incendio es un claro anacronismo. Tácito *sabía* que debía llamar cristianos a este grupo porque para su época ya eran conocidos como tal (corroborado por las cartas de Plinio el Joven), pero la documentación de la que disponemos para el siglo I y que narran, por ejemplo, la detención de Pablo de Tarso, hacen referencia a él no como cristiano, sino como “nazareno” (Shaw, *loc cit.*) Cierta terminología utiliza por Tácito en este fragmento, refiriéndose a Judea como “lugar de origen del mal”, así como las acusaciones vertidas hacia los cristianos de “odio hacia el género humano”, recogidas en el mismo texto – y que, tal y como Shaw nos indica, eran apelativos que se habían utilizado anteriormente para referirse a los judíos (Shaw, *Ibid.*, p. 86) -, pueden indicar que las tensiones por parte de las autoridades romanas no eran con los cristianos, sino hacia los judíos. En esta etapa tan temprana del cristianismo ambas cosas parecían iguales a ojos de las autoridades de Roma.

Tras el Gran Incendio de Roma, es claro que Nerón buscó culpables y éstos fueron castigados – no resulta relevante para nuestro caso si Nerón pretendía descargarse de su propia culpa -; la historiografía posterior, con la ayuda de Tácito, se encargaría de conectar los martirios de Pedro y Pablo – sobre los que también hay mucho que decir -, el incendio y el castigo por el mismo y a los cristianos. Se crea así un relato que encaja perfectamente en la historiografía de martirio y persecución del cristianismo; Nerón sería la primera víctima de esta historia⁵.

La siguiente etapa, al menos desde la perspectiva cristiana, vendrá marcada por el gobierno de Domiciano, al que las fuentes paganas como Suetonio o Dión Casio, muestran como un gobernante cruel, obsesionado con la traición, que habría eliminado sistemáticamente a todos sus opositores políticos. Algunos de esos opositores, como Acilio Glabrión o Flavio Clemente, esposo de su sobrina Flavia Domitila, habrían sido acusados de ateísmo y costumbres judaicas. Nos interesa este hecho, igual que nos interesa en sí la figura de Domiciano tal y como las fuentes cristianas lo han presentado: autores como Tertuliano, Eusebio y Lactancio, presentan a Domiciano como un perseguidor implacable, seguidor de la estela de Nerón, apelativo que, por otra parte, asignaban por igual a todos los emperadores que no les eran favorables (Tertuliano. *Apol.* 5, 4; Eusebio, *Hist. Ecl.* III, 17-18; Lactancio, *Sobre la muerte*, 3).

5. No podemos extendernos en demasía en hacer una reseña sobre el artículo publicado en año pasado por Brent Shaw. Simplemente lo hemos destacado por la gran cantidad de pruebas que aporta para negar una persecución intencionada orquestada por Nerón contra el cristianismo, basándose no sólo en una crítica fundamentada sobre las fuentes, sino también en los estudios de otros autores como Otto Zwierlein (2009). *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse*. Berlín y Harry W. Tajra (1994). *The Martyrdom of St. Paul: Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends*. Tübingen., en relación a los martirios de Pedro y Pablo respectivamente.

Es interesante mencionar esta etapa dado que las fuentes cristianas, siguiendo la estela de lo apuntado para la persecución de Nerón si aceptamos que ésta no se produjo como tal, resultan claramente exageradas al presentar a Domiciano como perseguidor del cristianismo. Lo más destacable es que sí existía la acusación contra enemigos políticos de seguir “costumbres judaicas” (Fernández-Ardanaz y González Fernández, 2005, p. 221-226). Es significativa en tanto que, seguramente, esta acusación no hiciera distinciones entre judíos, judeocristianos o cristianos, dado que el cristianismo se seguía identificando con el judaísmo (González Salinero, 2005, *op. cit.* p. 47). Esta acusación vendría también a confirmar que efectivamente existían las tensiones entre las autoridades romanas y la comunidad judía que apuntaba Shaw para la época de la “Gran Persecución” de Nerón, lo que pudo llevar a identificar a los cristianos, como parte de esta comunidad judía a ojos de Roma, como culpables del incendio (Shaw, 2015, *op. cit.*, p. 84-86).

Por otro lado, fuentes paganas como Dión Casio (*Historia romana*, LXVII, 14, 1-3), mencionan miembros de la familia del emperador como Flavia Domitila, que “se sentían inclinados hacia las costumbres judías” y habían sido acusados de ello, lo que, por un lado, da visibilidad al hecho de que el cristianismo iba penetrando ya entre las clases dirigentes de la sociedad romana, pero por otro confirma que aún en esta etapa el cristianismo se interpretaba como una “costumbre judaica” más.

Respecto a la época antonina, ya hemos hablado largo y tendido sobre la correspondencia entre Plinio y Trajano sobre los cristianos; correspondencia de extraordinario valor en tanto que demuestra que no existía una legislación específica hacia la religión cristiana, puesto que el propio Plinio expresa en las cartas que ignora cómo proceder al respecto⁶.

Por otro lado, los escritos de Trajano y Plinio nos muestran una realidad que la literatura apologética cristiana no tardó en destacar: la respuesta de Trajano a Plinio denota una actitud conciliadora y justa ante los cristianos, puesto que no conmina a que éstos sean buscados, no admite las acusaciones anónimas, etc.; sin embargo, si la acusación de ser cristiano es demostrada ante el tribunal, y no existe voluntad de retractarse por parte del acusado, la condena es segura, por lo que el hecho demostrado de ser cristiano era considerado por el emperador constitutivo de delito. Autores como Tertuliano criticaron esta actitud ambigua de Trajano en tanto que se prohibía la búsqueda de los cristianos por el hecho de serlo, pero se permitía que fueran denunciados y condenados (Teja, 2006, *op. cit.*, p. 296-297).

El gobierno de Marco Aurelio resulta ciertamente controvertido si nos remitimos a las fuentes, principalmente las cristianas, puesto que éstas presentarán la etapa aureliana como una época de masacre contra los cristianos. Nuevamente, la *Historia*

6. “Jamás he participado en la instrucción de ning5ún caso sobre los cristianos: por ello ignoro cómo y hasta donde deben llegar las penas y la investigación”; PLINIO EL JOVEN, *Cartas*. X, 96, 1.

eclesiástica de Eusebio así como las *Actas de los Mártires* serán las fuentes clave para conocer este período desde el punto de vista cristiano. Estos documentos nos dan muestra de que, a pesar de no haber existido una persecución generalizada contra los cristianos, sí se produjeron condenas y hechos puntuales en ciudades como Esmirna (165), Roma (165), Pérgamo (176), y las más importantes, Lyon y Vienne (177). Para la literatura apologética, especialmente los episodios de Vienne y Lyon constituirán un motivo para reivindicar el martirio de “millares de cristianos” por la fe, tal y como refleja Eusebio (*Hist. Ecl.*, IV, 26, 10 y IV, 13, 1-7).

Como sabemos, la literatura apologética debe tomarse con cierta cautela, en tanto que constituye un elemento propagandístico de primer orden para los cristianos; lo cierto es que los martirios de la zona de la *Gallia Lugdunensis* no llegaría a superar las 50 víctimas (Deschner, 1990, p. 160).

No disponemos ciertamente de información que nos permita afirmar que los hechos de Lyon y Vienne fuera iniciativa directa y apremiada por el poder de Roma; probablemente pudo constituir una iniciativa del gobierno local ante los disturbios populares que se estaban produciendo a causa de la actividad de los cristianos; un hecho que a posteriori conocería Marco Aurelio, y sobre el cual se pronunciaría en la misma línea que Trajano y Adriano, la del cumplimiento de la ley y la condena de aquellos confesos de ser cristianos. Prueba de la ambigüedad en la apología cristiana en torno a Marco Aurelio es que autores como Tertuliano presentan al emperador como una figura no especialmente reacia a los cristianos, incluso como “protector” no especialmente reacio hacia los cristianos, que trató de algún modo rebajar el tono de convivencia hacia ellos (Tertuliano, *Apol.* 5, 6). Durante el reinado de Cómodo, se alumbra el establecimiento de relaciones abiertas, aunque no oficiales, entre Roma y la comunidad cristiana, que deja de constituirse en una organización clandestina para pasar a una etapa de tolerancia bajo los Severos (Sordi, 1988, op. cit., p.77).

Debemos situarnos pues, bajo el gobierno de Decio (249-251) en el cuál el conflicto religioso ya latente y que se había acentuado bajo el mandato de Maximino el Tracio, parece estallar al promulgarse el edicto bajo el cual se da el fundamento legal para iniciar una persecución a gran escala. El edicto promulgado por Decio en el 250 propone la restauración de las antiguas costumbres de Roma con un objetivo muy claro: eliminar cualquier elemento perturbador que pudiera manchar la tradición, que impidiera la “restitución” de la religión romana tradicional. Mediante este edicto se instaura la obligación a todos los ciudadanos libres del Imperio de realizar públicamente los sacrificios y libaciones por los dioses tradicionales. La pena para aquellos que se negaran a realizarlos, es la muerte (Frend, 1965, op. cit. p. 407).

Aunque el edicto no mencionaba expresamente a los cristianos, era evidente que éstos serían los principales perjudicados, dado que muchos de ellos se negaron a realizar tales sacrificios y sufrieron martirio. Otros renegaron del cristianismo e hicieron

lo posible por obtener los libelli o certificados de sacrificio por los que se demostraba que la ley imperial se había cumplido. Buena cuenta de ello la da Cipriano de Cartago, el cual nos realiza una panorámica de gran valor sobre la situación que en Cartago desencadenó el edicto imperial en su tratado *De lapsis*. Su testimonio da cuenta de estos individuos que renegaron de la fe -lapsi – o los que recurrieron al soborno de funcionarios para obtener los libelli y salvar la vida – libellatici -; él mismo, testigo de los hechos, hubo de huir de Cartago para evitar la muerte.

Ni esperaron siquiera a ser arrestados para subir al templo, a ser interrogados para negar a Cristo. (...) Corrieron de grado al tribunal, se apresuraron a su perdición, cual si hubieran estado deseando esto ya de tiempo atrás, como si hubieran aprovechado la ocasión que se les ofrecía y hubieran estado esperándola gustosos (...) (Cipriano de Cartago, *De lapsis*, 8)

La política religiosa de Valeriano (253-260), supondrá el viraje definitivo de la primera tolerancia a la persecución generalizada, con un cambio sutil respecto a Decio: Valeriano ataca la jerarquía de la Iglesia cristiana, en lugar de dirigirse al conjunto de la sociedad no pagana, por lo que su primer edicto obliga a la realización de los sacrificios paganos única y exclusivamente al clero cristiano, prohibiendo además la celebración de cultos (257). Al año siguiente promulgará un segundo edicto que ataca no sólo a la más alta jerarquía eclesiástica, sino también a los cristianos del orden senatorial y ecuestre (González Salinero, 2005, *op.cit.* p.65).

El gran aspecto a destacar para la historiografía respecto de las acciones de Valeriano sobre los cristianos, será la interpretación de éstos sobre su dramático final. Explotarán el hecho de que un emperador que les persiguió tan duramente acabara sus días apresado, ultrajado y ejecutado por los persas. La muerte del emperador dio alas a la apología cristiana para hablar de cierta justicia divina, algo que vino a ser reforzado con la tolerancia mostrada por su sucesor Galieno: “[...] la celestial mano de Dios protegía y custodiaba a su propio pueblo porque en realidad lo merecía” (Eusebio, *Hist. Ecl.* VIII, 1, 6).

El camino iniciado por los emperadores Decio y Valeriano podemos decir que verá su consecución en la denominada Gran Persecución de Diocleciano, sin duda el acontecimiento sobre el que toda la historiografía cristiana coincide, señalándolo como el gran punto de inflexión en las relaciones entre la Iglesia y el estado romano.

Los motivos que llevaron a Diocleciano a promulgar los edictos de persecución del 303 y 304, son en realidad desconocidos: problemas en el seno de la familia imperial, la voluntad de restauración del culto tradicional que ya venían buscando sus antecesores, o la interpretación de estas acciones de Diocleciano como continuación de la política de persecución contra el maniqueísmo promulgado en el 297, son las razones comúnmente aducidas (Frend, en Finley, 1981, p. 289-314).

El primer edicto, del 303, pretende minar las bases de la jerarquía eclesiástica y precisamente, el encarcelamiento de miembros de esta jerarquía y la confiscación de bienes de la Iglesia constituirán la tónica de esta primera persecución tal y como refleja Eusebio:

Y el espectáculo a que esto dio lugar sobrepasa toda narración: en todas partes se encerraba a una muchedumbre innumerable, y en todo lugar las cárceles, aparejadas anteriormente, desde antiguo, para homicidas y violadores de tumbas, rebosaban ahora de obispos, presbíteros, diáconos, lectores y exorcistas, hasta no quedas sitio allí para los condenados por sus maldades (Eusebio, *Hist. Ecl.*, VIII, 6, 9)

Los edictos posteriores serán, si cabe, mucho más cruentos para los cristianos, en tanto que los presos que sacrificaran a los dioses podían obtener la libertad, pero los que no lo hicieran estarían condenados a sufrir tormento hasta la muerte. Así lo refleja Lactancio en su obra, con la exageración propia de la literatura apologética:

[...] Fueron detenidos también presbíteros y ministros del culto quienes, tras ser condenados sin prueba ninguna y sin haber confesado, eran llevados a la muerte acompañados de todos los suyos. Personas de todo sexo y edad eran arrojadas al fuego y el número era tan elevado que tenían que ser colocadas en medio de la hoguera, no de uno en uno, sino en grupos. Los servidores de palacio eran sumergidos en el mar con ruedas de molino atadas al cuello (Lactancio, 15, 2-3)

Conocemos de sobra el final de este episodio y cómo sólo una década después el cristianismo lograría su gran triunfo con el Edicto de Milán en el 313. Lo interesante de la visión que sobre las persecuciones nos aporta la historiografía es, primero, una base para tomar el pulso a las autoridades romanas respecto a los cristianos. La existencia misma de acciones persecutorias contra el cristianismo constituye un síntoma del conflicto que se desarrollaría de forma más abierta en el siglo IV.

Por otro lado, la elaboración de una potente historiografía basada en la intolerancia de Roma, da pie precisamente a que podamos construir un relato de triunfo providencial de la religión cristiana que encaja perfectamente con la propia historia de la Roma imperial. Esto dará lugar en los siglos IV y V a las historias eclesiásticas que crean un discurso historiográfico tal, que parece que la historia de la Iglesia es la historia misma de Roma, fusionándose de forma natural en una sola.

La consulta de las fuentes es necesaria para desmontar tópicos en torno a las persecuciones: tanto de la visión estereotipada de la apología cristiana, que intenta “satanizar” a los emperadores y a los miembros de la administración romana; como la visión de una sociedad pagana para la que el cristianismo constituía una superstición de raras y perniciosas costumbres, pero de la que realmente no conocían demasiado. Las relaciones entre cristianos y paganos no fueron siempre tan tensas como se quiere presentar; a pesar de las disputas, ambos bebieron del mismo contexto cultural y en este ámbito, uno se alimentaba del otro.

LA VICTORIA CRISTIANA: PERVIVENCIA DEL PAGANISMO EN LOS CÍRCULOS ARISTOCRÁTICOS

Fue realmente Constantino el que supo encauzar políticamente el conflicto, generando un nexo de unión entre la aristocracia tradicional y los nuevos poderes cristianos. La conversión de Constantino trajo consigo, paradójicamente, la “restauración” del Estado; el elemento cristiano y el elemento pagano se encontraban ahora en una especie de equilibrio, gracias a Constantino, un emperador cristiano que aunaba en sí los valores de la cultura clásica. A pesar de que Constantino comenzaría a favorecer los intereses de la Iglesia, siguió conservando las apariencias con la gran mayoría pagana, principalmente, porque desde el punto de vista los valores tradicionales no eran incompatibles con los cristianos (Frend, 1984, *op. cit.*, p. 483). No obstante, la decisión Constantino no logró equilibrar del todo la balanza, si no que supuso más bien un cambio en el equilibrio de poderes.

El conflicto político cristiano-pagano en el siglo IV supondrá la lucha del paganismo por mantener sus reductos, que poco a poco van perdiendo en detrimento de la legislación procrisiana: prohibición de sacrificios – legislación promulgada por Constante, hijo de Constantino en el 341 –, privación de fondos públicos a templos – Graciano, en el 382 – y finalmente la legislación *Contra Paganos* de Teodosio, que oficializa en el Edicto de Tesalónica (380) el cristianismo como religión del Imperio y prohíbe finalmente los cultos paganos (Bravo, 2010, p. 283).

Aparte de los autores ya mencionados, es esencial la visión que nos aportan en esta etapa nuevas fuentes como los textos de los Padres de la Iglesia – destacando la *Ciudad de Dios* de San Agustín – y otros autores como el hispano Orosio. La visión triunfalista del cristianismo queda perfectamente reflejada a través de los textos de estos autores, siendo la *Ciudad de Dios* aquel que marca el camino y que recoge también de algún modo todo el recorrido de la apología hasta el momento. La idea fundamental es clara: el triunfo del cristianismo implica el triunfo del Reino de Dios; gracias al cristianismo, el Imperio Romano se ha hecho grande, y todas las desgracias que le han acontecido no son por culpa de la religión cristiana, sino por las supersticiones perniciosas de la religión pagana. Demostrar los valores de la doctrina cristiana, refrendados por acontecimientos como la victoria de Constantino contra el pagano Majencio en Puente Milvio (312), será el objetivo de las fuentes que ahora tratamos, como San Agustín, San Ambrosio, y principalmente Orosio.

Esta visión sobre el encumbramiento del Imperio Romano gracias a la religión cristiana, contrasta con la visión aportada por las fuentes paganas, para las cuáles, los males acaecidos a lo largo del siglo IV y sobre todo en el siglo V, y la decadencia del Estado, no son más que producto del abandono de los dioses paganos por la mayoría de los habitantes del Imperio y sobre todo, por el principal representante del mismo, el emperador. Para este menester, la historia romana será el principal aliado para uno y otro

bando de forma que se demuestre esta visión que acabamos de apuntar: la historia de Roma, para los cristianos, es una historia plagada de crímenes, supersticiones, hechicerías, etc. que además se apoya en la desgracia y el saqueo de otros pueblos⁷.

La visión providencial aportada por Jerónimo, Ambrosio u Orosio, no es sólo una reinterpretación del providencialismo pagano, sino que además, recoge la llamada “teoría de los imperios universales” que, en resumidas cuentas, afirma que los imperios han sido creados y dispuestos por Dios con una finalidad determinada por él mismo. Autores como Lactancio, Minucio Félix, Jerónimo u Orosio recogerán esta teoría que dispone la intervención divina en el desarrollo de los “cuatro imperios universales”, siendo Roma el último de ellos y el que engloba a todos los demás (Sánchez Salor, *op. cit.* p. 196).

Por último, la literatura cristiana correspondiente a la etapa final del Imperio, intenta mostrarnos, en contra de la idea pagana que afirmaba que los tiempos anteriores a Cristo fueron más prósperos y felices para el Imperio, que antes de la venida de Cristo la creencia en los dioses paganos provocó múltiples desastres que son producto del azote de Dios por los pecados de los hombres:

[...] Porque cuando el género humano, a lo largo de épocas distintas en diversos lugares, era triturado antes de la llegada del Redentor por innumerables, y algunas de ellas, increíbles desgracias, ¿a qué dioses sino a éstos, adoraba entonces el mundo (...)? (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 3, 1)

En este contexto de los profundos cambios que se producen en la estructura social y política durante el siglo IV, la lucha del Senado, en gran parte pagano, constituye uno de los ejemplos más paradigmáticos utilizados por los diversos autores para enmarcar una pugna que iba mucho más allá de lo puramente religioso. La pérdida de privilegios que sufrió la clase senatorial pagana con el triunfo del cristianismo, además de la dura legislación que se impuso con el objetivo de erradicar finalmente el paganismo de la sociedad – desaparición de los colegios sacerdotales, prohibición de los cultos, expropiación de tierras asociadas a los templos, etc. – se retratan fielmente en el conflicto producido a causa de la retirada de la estatua de la Victoria del altar de la Curia de Roma, también conocido este enfrentamiento entre emperador y élites cristianas con el Senado con el de nombre de *de ara Victoriae* (382-400) (Bravo y González Salinero, 2011, *op. cit.*, p. 49).

La Victoria del altar de la Curia se había convertido en un símbolo de la resistencia del paganismo frente a la sociedad cristiana, además de un símbolo de triunfo. Varios

7. Argumento aportado por Orosio, al mencionar la desgracia de regiones como Cartago o Hispania; OROSIO, *Historias contra los paganos*, 5, 1 en *Paulo Orosio: Su vida y obras* (1981), trad. Torres Rodríguez C. Galicia, Fundación Pedro Barrie de la Maza Conde de Fenosa; o de Ambrosio, al afirmar que los dioses paganos iguales en distinción a los de Roma, abandonaron a los pueblos indígenas vencidos por ésta, y dejaron que Roma conquistara territorios a su suerte,. San Ambrosio, *Epístolas*. 18, 4-6, citado en Sánchez Salor (1986), *Op. cit.* p. 194.

emperadores hicieron intentos de retirar la estatua, que continuamente era repuesta en su lugar. Finalmente, con la subida al poder del emperador Graciano (375 – 383), la estatua sería retirada - no debemos olvidar que este mismo emperador sería el que renunciaría por primera vez a ostentar el título de *pontifex maximus* -. A partir de aquí, se iniciaría una encarnizada lucha propagandística e ideológica por lograr la restitución de este símbolo pagano que, sin embargo, muchos personajes influyentes de la Iglesia católica insistieron en no recuperar y así se lo hicieron saber al emperador. El conflicto cristiano-pagano por la Victoria es encarnado de forma fascinante por dos personajes representantes de uno y otro bando como son Ambrosio de Milán y el senador pagano Símmaco (Momigliano, 1989, p. 43-44).

No debemos obviar una realidad que sí ha intentado obviar la historiografía cristiana de la época, especialmente uno de los grandes protagonistas de esta contienda, Ambrosio de Milán: el Senado poseía aun mayoría de representantes paganos, o esto se desprende del hecho de que Símmaco se erigiera como representante del Senado en su conjunto, lo que nos lleva a pensar que la acción de esta institución en el conflicto sería algo consensuado por una razonable mayoría de representantes del orden senatorial que debían ser paganos.

REFLEXIONES FINALES

El análisis de antecedentes que hemos llevado a cabo, nos lleva a esbozar una serie de características sobre la religión cristiana que necesariamente conectan con el devenir religioso del Alto Imperio. Aunque con ciertos elementos de excepcionalidad, el cristianismo no parecía constituir una religión tan singular como para realmente afectar de forma tan profunda a las estructuras del Imperio romano. Muchas de las características más especiales del cristianismo las veíamos ya en las religiones místicas, que poseían un elemento muy importante a su favor: ofrecían ya una especie de forma individual de “comunidad” con la divinidad, así como una alternativa de perdón y cierta tranquilidad ante la muerte, al plantear la posibilidad de una suerte de vida ultraterrena tras morir. Los suficientes elementos de superstición, magia y astrología se mezclaban en estas religiones con otro elemento de atracción para potenciales fieles que no debemos olvidar: el secreto, esta vez al alcance de todos, el misterio de las ceremonias de iniciación donde el nuevo creyente podía alcanzar el éxtasis y tener la sensación de haber sido iluminado para obtener una verdad que, de alguna forma, los sitúa en un plano superior al del resto de individuos.

Ante tal despliegue de experiencias extrasensoriales, ¿por qué el cristianismo, una religión mucho más llana y al parecer, no tan mística, es la que consigue imponerse en el plano religioso, y por ende, también conseguir una posición de primacía política en el Imperio? En cuanto a las características esenciales del cristianismo, la respuesta es clara:

el mero hecho de que su mensaje más primario lo constituya la anunciación de la llegada de un Reino celestial universal – no exclusivo para iniciados, puesto que el cristianismo no necesita de una iniciación como la de las religiones místicas- que debe ser conocido por todos los individuos, dado que su llegada está próxima – es decir, que esta gran revelación no constituye un secreto – son las dos características esenciales que podemos atribuir al cristianismo como absolutamente propias, y que a todas luces contribuyeron al triunfo de esta religión.

Ahora bien, el principal mérito del cristianismo no reside en su originalidad, dado que la universalidad, la sencillez del mensaje o ciertas alternativas novedosas en el campo de la moral no parecen elementos tan potentes como para que una nueva religión consiga desterrar siglos de antiquísimas tradiciones. El mérito reside precisamente en modificar ligeramente su mensaje original o más bien, su forma de presentar el mensaje ante los fieles imbuyéndose del contexto cultural grecolatino, asimilando todo tipo de influencias de todas aquellas corrientes filosóficas y elementos culturales que ya existían en el Imperio.

El cristianismo tuvo su mejor maestra en la propia Roma, de la que aprendió la argumentación de su mensaje, la estructuración de su Iglesia, el acceso a los mecanismos de poder e incluso, las lenguas a través de las cuáles ejercería la predicación, dado que no debemos olvidar, que la transmisión del cristianismo se produce primero, en los contextos de habla griega, y también en latín algo más tarde. Este puede ser el elemento esencial sobre el que podemos apoyar la respuesta a la pregunta que planteábamos: el cristianismo hebreo, el cristianismo judío, apenas tenía relevancia y de hecho, el propio Imperio no era consciente del todo de su existencia; sin embargo, el “cristianismo helenístico”, y sobre todo, el “cristianismo romano” son los que finalmente se imponen sobre la religión pagana, que contaba con el valor de la tradición de su lado.

El repaso a la tradición historiográfica del cristianismo nos permite seguir este recorrido de asimilación de tradiciones que vivió la nueva religión. En esta tradición suponen un capítulo importante las persecuciones, las cuáles pueden ser analizadas rebajando la connotación de “acción persecutoria”. Realizando una revisión de los testimonios de las fuentes y haciendo un análisis de la base jurídicas de las persecuciones podemos inferir que existen ciertos tópicos en torno a este fenómeno, que forman parte de un discurso elaborado durante siglos.

¿Cuál fue, pues, la principal victoria del cristianismo? Principalmente, asimilar lo ya existente aportando ciertos elementos de novedad, y sobre todo, aprovechar las oportunidades que el propio devenir histórico le ofrecía. Seguimos insistiendo en que la fuerza de la tradición pagana y de las costumbres con las que se habían identificado tantos ciudadanos por tantos siglos seguía siendo muy potente. La falsa idea que la tradición cristiana quiso transmitir de haber triunfado de forma total y haber borrado el paganismo del mapa debe ser desechada; todo lo contrario, el cristianismo que en el siglo IV se

impone sobre el paganismo posee casi más elementos de la tradición pagana que del cristianismo original.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR EZQUERRA, J., BLÁZQUEZ J.M., FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., LÓPEZ MONTEAGUDO, G., LOZANO, A., MARTÍNEZ MAZA, C. y PIÑERO A. (1995), *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra.
- ARCE, J. (1988), *Funus imperatorum: los funerales de los emperadores romanos*, Madrid: Alianza.
- BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA, J. y MONTERO S. (1993), *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.
- BOWERSOCK, G. W. (1995), *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAVO, G. (2010), *Teodosio: último emperador de Roma, primer emperador católico*, Madrid: La Esfera de los Libros.
- (1989), *Poder político y desarrollo social en la Roma Antigua*. Madrid,: Taurus.
- BRAVO G. y GONZÁLEZ SALINERO R. (eds.) Propaganda y persuasión en el mundo romano. *Actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, (Madrid, 1 y 2 de diciembre de 2010)*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros.
- BUSTO SAIZ, J. R. (2006), Teología paulina y filosofía estoica. En Piñero A. (ed.). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (pp. 359-383). Córdoba: Ediciones El Almendro.
- DESCHNER, K. (1990), *Historia criminal del cristianismo, I. Los orígenes, desde el paleocristianismo hasta el final de la era constantiniana*, Barcelona: Martínez Roca.
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, S y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (2005), El *Fiscus iudaicus* y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano. *Gerión*, nº 1, (vol. 23), 219-232.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2009), Genealogía del cristianismo como religión romana. Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 86, 59-86.
- FINLEY, M. I. (ed.) (1981), *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal.
- FRED, W. H. C. (1984), *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- (1965), *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Basil Blackwell.
- FÜRST, A. (2010), Monotheism between cult and politics. En Mitchell S. y Van Nuffelen P. (eds.). *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*,

- Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCÍA BORRÓN, J. C. (2004), *La filosofía occidental en su historia. Vol. II. Helenismo y cristianismo*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2005), *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano. Una aproximación crítica*. Madrid: Signifer Libros.
- JACZYNOWSKA, M. (1989), Une religion de la loyauté au début de l'Empire romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, nº 2, (vol. 15), 159-178.
- MARTIN, J. P. (1982), *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir Impérial Romain*, París : École française de Rome.
- MARTÍNEZ CAVERO, P. (2002), Vida de Orosio: hipótesis biográficas y fecha de redacción de sus obras. El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº 19, Murcia: Universidad de Murcia.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. (1991), Logos estoico y verbum cristiano (Apuntes para una historia de la Razón). *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 25, 95-118.
- MCMULLEN, R. (1984), *Christianizing the Roman Empire*, Londres: Yale University Press.
- MOLINÉ, E. (1995), *Los Padres de la Iglesia: una guía introductoria*. Madrid: Palabra.
- MOMIGLIANO, A. (ed.). (1989), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial.
- OSBORN, E. (2005), *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIÑERO A. (ed.). (2004), *Orígenes del Cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, Madrid: Universidad Complutense.
- (1993), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- ROSENBERG, V. (2007), Republican Nobles: Controlling the Res Publica. En Rüpke, J. (ed.) *A Companion to Roman Religion* (pp. 292-304). Malden, MA: Blackwell.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (ed.). (1986), *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y problemas vivenciales*. Madrid: Akal.
- SCHEID, J. (1991), *La religión en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- SHAW, B. D. (2015), The Myth of the Neronian Persecution. *Journal of Roman Studies*, (vol. 105), 73-100.
- SORDI, M. (1988), *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid: Encuentro.
- TEJA, R. (2006), El cristianismo y el Imperio Romano. En Sotomayor, M y Fernández Ubiña, J. (eds.) *Historia del cristianismo I. Mundo Antiguo* (pp.

- 293-327). Madrid: Trotta/Universidad de Granada.
- STE CROIX, G. E. M. (1981), ¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, en FINLEY M. I. *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, Akal, 1981
- TURCAN, R. (1989), *Les cultes orientaux dans le monde romain*. París: Belles Lettres.

FUENTES. COLECCIONES DE FUENTES

- AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Traducción de Marina Sáez R. M. (2007). Madrid: Gredos.
- CIPRIANO. *Obras. Tratados. Cartas*. Traducción de Campos. J. (1964). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*. Traducción de Velasco-Delgado, A. (2002). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- LACTANCIO, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*. Traducción de Teja, R. (1982). Madrid: Gredos.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavio*. Traducción de Sánchez Santacruz V. (2000). Madrid: Ciudad Nueva.
- PAULO OROSIO. *Su vida y obras*. Traducción de Torres Rodríguez C. (1981). Galicia: Fundación Pedro Barrie de la Maza.
- SAN JUSTINO, *Apología I*, traducción de Ruiz Bueno, D. (ed.). (2002). *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SUETONIO, *Vida de los doce Césares*. Traducción de Cuatrecasas, A. (2007). Madrid: Espasa Calpe.
- TÁCITO, *Anales*. Traducción de López de Juan, C. (2008). Madrid: Alianza.
- TERTULIANO, *Prescripciones contra todas las herejías*. Traducción de Vicastillo S. (2001). Madrid: Ciudad Nueva.
- Apologético*. Traducción de Castillo García, C. (2001). Madrid: Gredos.

Con el propósito de servir de punto de encuentro e intercambio de conocimientos, se desarrolló en Murcia el tercer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA). Organizado por el CEPOAT de la Universidad de Murcia tuvo lugar del 7 al 8 de abril de 2016. Durante cuatro productivas sesiones se presentaron trabajos relacionados con la historia, la arqueología, el arte, la didáctica de la historia, la filología clásica, la epigrafía, el derecho o la antropología. Esta publicación recoge las comunicaciones a dicho evento.

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA

ISBN: 978-84-931372-5-0



9 788493 137250