

## PREMISAS E INTENCIONES

Una vez que la corriente paulina, predominante ya en los textos neotestamentarios, se impuso en la mayor parte de las primeras comunidades cristianas<sup>1</sup>, el judeocristianismo palestinese, que hasta ese momento había conseguido mantener un fuerte vínculo de autoridad con respecto al recuerdo y transmisión de la predicación y enseñanzas del maestro<sup>2</sup>, comenzó a convertirse progresivamente en una corriente cristiana minoritaria, marginal y antagónica<sup>3</sup>. Podría afirmarse que con Pablo asistimos a los inicios mismos de un largo, profundo e irreversible proceso de «despolitización» y «desjudaización» del Jesús histórico y del mensaje cristiano primigenio<sup>4</sup>. Cualquier reivindicación sociopolítica defendida por el judeocristianismo fue pronto radicalmente aplastada por el nuevo mensaje paulino que, despojado de todo rastro de mesianismo judío, preconizaba una apertura ideológica de

---

<sup>1</sup> Vid. Piñero, 2007<sup>2</sup>, pp. 253-302; *idem*, 2015, pp. 546-558; cf. Montserrat Torrents, 1989, pp. 94-111 (= 2005<sup>2</sup>, pp. 105-124).

<sup>2</sup> Sobre la figura histórica de Jesús caracterizada por una ideología mesiánica de tendencia nacionalista, *vid.* Bermejo Rubio, 2021<sup>4</sup>. Cf. Puente Ojea, 1974, pp. 163-200; Montserrat Torrents, 2007; Piñero, 2018.

<sup>3</sup> Sobre los orígenes y posterior supervivencia marginal del judeocristianismo, *vid.* además Pritz, 1988; Mimouni, 1998; Filoramo y Gianotto, 2001; Boyarin, 2013. En su profundo análisis de los orígenes del cristianismo como fenómeno fundamentalmente ideológico, Gonzalo Puente Ojea prestó especial atención al proceso por el que la corriente paulina desvirtuó el mensaje político-religioso de Jesús de Nazaret desarraigándole de su primigenio contexto judaico (1974; <sup>2</sup>1992, pp. 5-23; 2008). Sobre este análisis historiográfico en particular, *vid.* González Salinero, 2011.

<sup>4</sup> Bermejo Rubio 2021<sup>4</sup>, 422-427 y 432-437. Cf. Puente Ojea, 2014; Maccoby, 1986, pp. 185-205; Destro y Pesce, 2008, 16.

tendencia «universalista»<sup>5</sup>. Estos presupuestos doctrinales llevarán a Pablo hacia posiciones cada vez más alejadas del mundo judío y más próximas al mundo gentil. De hecho, esta pretensión universalista fue haciéndose cada vez más intransigente, llegando incluso a repudiar (o al menos así fue interpretado por sus epígonos) a los judíos y a considerar que los cristianos de origen gentil habían pasado definitivamente a constituir el verdadero pueblo de Dios<sup>6</sup>.

El gran desencuentro con el mundo judío que descubrimos en el cristianismo primitivo a partir de la segunda mitad del siglo I de nuestra era fue consecuencia de la paulatina división y separación respecto de la estricta órbita religiosa judía de un movimiento que buscaba una identidad religiosa propia en virtud de una afirmación mesiánica particular *ex eventu* que, por medio de una inaudita trasmutación encaminada a la divinización, dilataba en el tiempo la urgencia escatológica asumida por los primeros seguidores de Jesús. Esa búsqueda solo podía llevarse a efecto a través de una apertura universalista y, al mismo tiempo, de un progresivo alejamiento del judaísmo normativo, razón por la que el irreversible proceso de desjudaización que había comenzado a asentarse sólidamente en el seno de las primeras comunidades cristianas de orientación paulina dio lugar a una polémica antijudía que arraigará profundamente en el desarrollo ideológico del cristianismo en los siglos posteriores<sup>7</sup>.

Ahora bien, a medida que el cristianismo paulino se iba alejando de la tradición judía que impregnaba de forma indeleble al movimiento en sus estadios iniciales, fue también acercándose y sometiéndose a los presupuestos ideológicos que sustentaban el entramado social y político del Imperio romano. Baste recordar las palabras de Pablo en su *Epístola a los Romanos* 13, 1-2:

Sométase toda persona a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios, y las que existen, por Dios han sido ordenadas. De modo que

<sup>5</sup> Puente Ojea, 1974, p. 234. Cf. Montserrat Torrents, 1989, pp. 46, 56-57 y 210 (= 2005<sup>2</sup>, pp. 52, 63-64 y 235).

<sup>6</sup> Por ejemplo, *Rm* 2, 21ss.; 9, 30-33; 10, 2; 11, 11. *Vid.* Montserrat Torrents, 1989, pp. 96-97 (= 2005<sup>2</sup>, pp. 107-108).

<sup>7</sup> Maccoby, 1991, pp. 180-184. Cf. González Salinero, 2018.

quien resiste a la autoridad se opone a la ordenación divina, y los rebeldes recibirán sobre sí mismos la condenación (trad. Piñero, ed., 2021, p. 355).

Con la segunda generación paulina, la doctrina dominante en los escritos neotestamentarios logró ya asentarse firmemente en la ideología cristiana. En un momento en que las persecuciones (aún esporádicas) comenzaban a suscitar los primeros testimonios de la llamada «cultura del martirio» como reacción violenta del paganismo a la denigración cristiana de los principios en los que se asentaba el culto imperial<sup>8</sup>, así como de la falta de reconocimiento y respeto por parte del cristianismo hacia otros cultos legítimamente establecidos dentro de las fronteras del Imperio romano, surgen algunas voces cristianas desalentando todo intento de resistencia activa. De hecho, el autor de la *I Epístola de Pedro* exhorta sin equívocos a la estricta sumisión al emperador y sus gobernantes (2, 13-17), al mismo tiempo que pide a los esclavos que obedezcan a sus amos (2, 18-20) y a las mujeres que se sometan a sus maridos (3, 1-6)<sup>9</sup>. La *II Epístola de Pedro* condena a los «malvados» que desprecian la autoridad (2, 9-10) y la *Epístola de Judas* (8) arremete contra todos aquellos que, al ofrecer resistencia a los poderes establecidos, caen irremisiblemente en el pecado. Nada habrían de temer quienes respetaran a la autoridad. En su famosa plegaria *pro civile potestate*, Clemente de Roma establece la siguiente fórmula de adhesión moral de los cristianos hacia los dirigentes del Estado:

Tú, Señor, les diste el poder del reino por tu magnífica e indescriptible fuerza, a fin de que, conociendo la gloria y el honor que les has dado, les obedezcamos sin oponernos a tu voluntad. Dales, Señor, salud, paz, concordia, firmeza para que atiendan sin falta al gobierno que les has dado (*Epístola a los Corintios*, 61, 1).

No existe en este texto ni un solo indicio relativo a una actitud que pudiera poner, aunque fuese mínimamente, en tela de juicio el poder

<sup>8</sup> González Salinero, 2015<sup>2</sup>, pp. 27-29 (orig. 2005, pp. 17-19 = 2009, pp. 21-23).

<sup>9</sup> Puente Ojea, 1974, p. 249. Giorgio Jossa denominó a este comportamiento como «il lealismo dei cristiani nei confronti dell'autorità» (2006, pp. 65-73).

imperialista romano<sup>10</sup>. Como muestra de la temprana recepción y exaltación del pensamiento paulino, su autor establece el principio de obediencia estricta al orden establecido por Dios como máxima expresión de fe cristiana<sup>11</sup>.

Con la apologética de los siglos II y III, asistimos a la definitiva reafirmación eclesiástica de esta ideología sumisa y conformista<sup>12</sup>. Puesto que los cristianos no aspiraban a un reino terrenal, sino celestial, Justino defendió en su *Primera Apología* ante los emperadores romanos la idea de que, obedientes en todo al Estado (salvo en la idolatría), no había mejores promotores de la paz en el Imperio que los cristianos (I, 17). En este sentido, Gonzalo Puente Ojea supo ver con gran perspicacia en este apologista cristiano una hábil maniobra de utilización de la polémica antijudía con fines puramente exculpatorios: «pero Justino tiene buen cuidado en señalar que los gentiles son ahora más numerosos que los judíos en las filas cristianas, y que justamente por lealtad a Jesús, los cristianos no prestaron el menor apoyo a los judíos de Palestina en la última insurrección de Bar-Kochba [...]»<sup>13</sup>.

Prácticamente los mismos presupuestos ideológicos están presentes en otros apologistas como Teófilo de Antioquía, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Melitón de Sardes o Ireneo de Lyon. Este último mostró, además, un gran interés por sacralizar un poder político impuesto por Dios en la tierra para evitar el *bellum omnium contra omnes*, llegando incluso a justificar la impunidad de los magistrados y gobernantes en el ejercicio erróneo del poder<sup>14</sup>. Sin llegar tan lejos, Tertuliano (antes de su adscripción al montanismo) defiende ideas parecidas en su famoso *Apologeticum*: puesto que el poder imperial procedía de la voluntad divina, los cristianos no solo debían acatarlo, sino protegerlo con sus plegarias. Así es como, partiendo de la defensa de la doctrina cristiana frente al mundo de la idolatría, el apologista afri-

<sup>10</sup> Puente Ojea, 1974, p. 251.

<sup>11</sup> Puente Ojea, 1974, p. 252. Cf. Alvar, 2008, p. 114.

<sup>12</sup> Puente Ojea, 1992<sup>2</sup>, p. 155. Cf. Piñero, 1997, pp. 263ss.; Filoramo, 2001<sup>2</sup>, pp. 161-167; Jossa, 2007<sup>2</sup>, pp. 71ss.; Judge, 2008, esp. pp. 404ss.

<sup>13</sup> Puente Ojea, 1974, pp. 253-254.

<sup>14</sup> Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 8, 1.

cano conduce su discurso hacia la legitimación de la *pax romana* asegurada cosmológicamente por el intangible orden divino, tal y como era defendida por el mundo intelectual pagano<sup>15</sup>, manifestando incluso el horror que la mera idea de la ruina del sistema imperial despertaba en los propios cristianos<sup>16</sup>. La conclusión a la que, a este respecto, llega Gonzalo Puente Ojea no puede ser más elocuente: «lo que se inició como una apología del cristianismo *ad romanos imperatores*, concluye nada menos que como una apología del orden romano *ad christianos romanos*. El proceso de convergencia resultaba completo»<sup>17</sup>.

Ahora bien, ninguna aparente concomitancia ideológica respecto a la estructura socio-política que sostenía al poder imperial podía anteponerse al hecho de que los cristianos eran seguidores de un «sedicioso» ajusticiado por la autoridad romana<sup>18</sup>, ni al intransigente rechazo que estos preconizaban del mundo religioso politeísta. Si bien es cierto que los círculos intelectuales paganos habían llegado a concebir la idea de una divinidad única definida filosóficamente como una entidad superior en términos flexibles de racionalidad universal<sup>19</sup>, no era aceptable la expresión de un monoteísmo exclusivo y excluyente que atentara contra otras creencias que poseían sus propias teogonías. La concepción cristiana de la divinidad exigía una actitud intolerante hacia el universo «idolátrico» del paganismo. Sus *idola* no eran más que malignos *daemones* que había que destruir. Estos principios excluyentes que atentaban contra la «concordia religiosa» imperante en el mundo romano fueron, por ello, considerados incompatibles con el orden establecido. En consecuencia, las persecuciones contra los cristianos deben ser entendidas como un procedimiento extremo –sin duda el peor de los posibles desde nuestra perspectiva actual– encami-

<sup>15</sup> Por ejemplo, Plinio el Joven, *Panegírico del emperador Trajano*, I, 1.

<sup>16</sup> Tertuliano, *Apolog.*, 32, 2-3 (cf. *Idololatria*, 15). *Vid.* Puente Ojea, 1974, p. 258. Sobre la razón, utilidad y conveniencia de la existencia del Imperio romano en el pensamiento cristiano, *vid.* además Inglebert, 1995.

<sup>17</sup> Puente Ojea, 1974, p. 258.

<sup>18</sup> Bermejo Rubio, 2021<sup>4</sup>, pp. 220-225. Cf. Montserrat Torrents, 2014, p. 231.

<sup>19</sup> MacMullen, 1984, p. 12 (trad. ital. 1989, pp. 15-16); Montserrat Torrents, 1992, pp. 100-107 y 253.

nado a la defensa de los valores fundamentales en los que se asentaba la civilización grecorromana<sup>20</sup>.

Aunque en el ámbito pagano no faltó la crítica acerba a los principios que conformaban la doctrina cristiana<sup>21</sup>, uno de los rasgos esenciales del mundo romano fue su inclinación hacia la tolerancia de otros cultos diferentes y extraños a su tradición politeísta, siempre que no atentasen directamente contra la antigua moralidad y el orden social establecido. Aun teniendo en consideración el alcance limitado del concepto de «tolerancia» aplicado para el mundo romano<sup>22</sup>, lo cierto es que las autoridades designadas para velar por las «buenas costumbres» mantuvieron en la mayoría de las ocasiones una actitud condescendiente respecto a la existencia de cultos que eran del todo extraños a la tradición religiosa romana, en buena medida porque no siempre resultaba posible ni conveniente excluir de la sociedad determinadas creencias religiosas carentes de sintonía con el *mos maiorum*<sup>23</sup>, siempre que no colisionaran abiertamente con los principios que inspiraban la *pax deorum*<sup>24</sup>. Sin negar la existencia de la persecución y el martirio de los cristianos en el Imperio romano<sup>25</sup>, me propongo en esta monografía devolver ambos fenómenos al terreno de la realidad histórica. Consciente de que su imagen ha sido profundamente desvirtuada por la tradición teológica hasta el punto de hacerla casi irreconocible, aplicaré para ello un riguroso análisis crítico de las fuentes con el fin de desmontar los principales elementos que han impedido desvelar la verdadera naturaleza de las acciones persecutorias y de la muerte cruenta asociada a ellas. La construcción ideológica del «martirio cristiano» deformó intencionadamente la función que cumplía la tortura dentro de los procesos judiciales en la misma medida en que convertía a la excepcional condena a las fieras (*damnatio ad bestias*) en la principal

<sup>20</sup> Montserrat Torrents, 1992, p. 255.

<sup>21</sup> Sobre la crítica anticristiana de los círculos intelectuales paganos, *vid.* Ruggiero, 2002; Cook, 2010.

<sup>22</sup> Larson, 2014.

<sup>23</sup> Garnsey, 1984, p. 9.

<sup>24</sup> Marcos, 2007, pp. 63-64.

<sup>25</sup> Cf. Moss, 2013.

pena capital aplicada a los cristianos por los magistrados romanos (cuando fue del todo excepcional) independientemente de su condición social y de las particulares circunstancias históricas. Estrechamente unida al emergente concepto de «ortodoxia», la esencia misma del martirio, entendido como sacrificio testimonial (*martyrium*), aparece desligada de la realidad para ponerla al servicio de la controversia religiosa contra paganos, judíos e incluso «herejes».

Lejos de sucumbir al «salvajismo» y «crueldad» que, desde la misma Antigüedad, la historiografía eclesiástica ha querido adjudicar a la civilización pagana<sup>26</sup>, las acciones persecutorias estuvieron sujetas a un rígido marco legal y a un estricto procedimiento jurídico. Por inaceptable que pueda parecer desde nuestra mentalidad «civilizada», las torturas aplicadas a los «mártires» en los procesos judiciales respondían a la voluntad de provocar la apostasía con el fin de poder salvar la vida de los encausados por pertenencia a la religión cristiana (*nomen Christianum*). Antes que sanguinarios perseguidores, los magistrados romanos trataron de reducir la disonancia cognitiva experimentada por quienes deseaban conciliar su predisposición hacia la compasión con la profunda convicción de que las disposiciones imperiales debían aplicarse con todo rigor. Esto no impidió, sin embargo, ni la eventual manifestación pública de la animadversión de las masas populares que se sentían molestas con la intransigencia demostrada por los cristianos hacia sus ancestrales creencias<sup>27</sup>, ni la crítica religiosa –incluso acerada– que podemos intuir en grafitos como el descubierto a finales del siglo XIX en el *Paedagogium* del Palatino en Roma. A pesar de las diferentes explicaciones de carácter gnóstico y misterico que ha recibido desde que salió a la luz, el grafito de Alexámeno debe interpretarse como una caricatura burlesca de un pagano contra la religión cristiana. Supone además una de las primeras evidencias del culto al símbolo de la cruz, que tan extraño y aberrante era a ojos de los paganos. Junto con otros ejemplos descubiertos en Pompeya (ya fuesen anteriores al 79 e.c., ya fuesen posteriores a esa fecha por obra de algún *fossor*), este grafito constituye un valioso tes-

<sup>26</sup> Por ejemplo, Daniélou, 1964, p. 129.

<sup>27</sup> Benko, 1986, p. 163.

timonio del pluralismo cultural y de la controversia religiosa existente en la Roma de los siglos II y III.

Es cierto que las doctrinas cristianas asumieron y trastocaron a un mismo tiempo algunos de los valores tradicionales por los que se regía la sociedad grecorromana<sup>28</sup>. Hubo momentos en que la nueva moralidad colisionó inevitablemente con los códigos de comportamiento propios –aun en su diversidad– del mundo pagano. Así, por ejemplo, la obsesión cristiana por la castidad y la represión del impulso sexual, llevadas a veces al extremo de provocar la auto-castración, suscitó en una gran mayoría de los paganos un sentimiento irrefrenable de repulsa y aversión. La jerarquía eclesiástica se mostró pronto contraria a este tipo de manifestaciones radicales de la piedad cristiana que, en muchas ocasiones, despertaba peligrosamente la imaginación pagana. De hecho, la literatura apologética nos ha transmitido –quizás de una forma interesada– la visión que los «maledicentes paganos» tenían de las «aberraciones» cristianas, que les servirían para crear un discurso acusatorio contra las reuniones «criminales» propiciadas por la nueva religión: orgías sexuales, rituales sangrientos, antropofagia (o banquetes ties-teos), incesto, prácticas abortivas, etc.<sup>29</sup> Ignorando la eventual existencia de algunos grupos cristianos carentes de una doctrina y jerarquía plenamente establecidas que pudieron dar la impresión de fomentar comportamientos deshonestos<sup>30</sup>, los apologistas hicieron ver que una gran parte de sus prácticas religiosas apenas se diferenciaba –salvo por su carácter inocente e incluso benevolente– de las costumbres sociales imperantes. Tal era el caso, por ejemplo, de los banquetes privados convertidos en comidas fraternales o ágapes comunitarios. Al asumir como propia la extendida costumbre del *symposium* en las sociedades antiguas, las primeras comunidades cristianas celebraron, al principio en las *domus ecclesiae*, «banquetes rituales» que sirvieron para fortale-

<sup>28</sup> Según Wayne A. Meeks (1994, p. 19), «[...] la tensión entre la sensación de compartir la cultura del entorno y la sensación de oponerse a ella recorre poderosamente la historia del cristianismo primitivo [...]».

<sup>29</sup> Atenágoras, *Legat.*, 3; Justino, *II Apol.*, 12, 4-5; Orígenes, *Contr. Cels.*, VI, 27 y VI, 40; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum*, 3, 4; Tertuliano, *Apol.*, 2, 5; etc

<sup>30</sup> Por ejemplo, *Carta de Judas*, 12. Vid. Benko, 1986, p. 163.