

SECRECIÓN Y TRIUNFO DE UNA RELIGIÓN ROMANA. A PROPÓSITO DE UNA OBRA COLECTIVA RECIENTE*

Jesús San Bernardino
Universidad de Sevilla

La conversión del mundo romano al cristianismo (de la persecución a la estatalización) ha resultado siempre un fenómeno paradójico. En este artículo se analizan los presupuestos de este «enigma». La proposición del «triunfo del cristianismo» sobre Roma ya no tiene sentido a estas alturas de la investigación.

The conversion of the Romans to Christianity (from persecution to institutionalization) has always been a paradoxical phenomenon. This article analyzes the bases of this «enigma». The idea of «Christianity's triumph» over Rome is no longer valid at this stage in the research.

En una reciente nota crítica publicada en la revista *Annales (Economies, Sociétés, Civilisations)*, la profesora A. Rouselle¹ se quejaba con elocuencia del olvido al que se quiere relegar un hecho tan capital como el *cristianismo* por parte

* · J. M^a. Candau, F. Gascó, A. Ramírez de Verger (eds.), *La conversión de Roma*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, 292 pp.

¹ A. Rouselle, «Histoire ancienne et oubli du christianisme (note critique)», *Annales* 47.2 (1992) 355-368.

de ciertos estudiosos del Imperio romano². Por ello es motivo de gran satisfacción científica la aparición en una editorial consagrada al Mundo Clásico de un libro cuyo prefacio se abre con la siguiente declaración: «El cristianismo constituye un fenómeno de la mayor importancia desde el punto de vista meramente histórico. Su aparición, en efecto, transformó toda la faz de la civilización europea, pues su expansión por el mundo occidental tuvo consecuencias esenciales no sólo en la vida cultural y religiosa, sino también en la esfera de lo social, lo político y lo económico».

La conversión de Roma, cristianismo y paganismo es el resultado de la publicación de un ciclo de conferencias celebrado en Sevilla en 1988, al que tuve ocasión de asistir y al que responsabilizo, en buena parte, de mi actual dedicación profesional por el interés de no pocas de las cuestiones que suscitó. Puedo adelantar, por tanto, que se trata de un libro sugerente y fecundo, capaz de estimular a cuantos espíritus despiertos se acerquen a su lectura. La obra reúne un conjunto de diez artículos que van desgranando los múltiples aspectos de una pregunta como la que plantean los editores: ¿por qué fueron ganando adeptos los cristianos?

La selección de títulos tiene la virtud de hilvanar hábilmente los diversos temas de forma que permite observar, sin interrupciones, el desarrollo del fenómeno de conversión a través de un arco temporal que une a Marco Aurelio con Isidoro de Sevilla, «padre de la cultura europea» (J. Fontaine *dixit*). Ahora bien, podemos considerar que dos unidades temáticas dividen equitativamente el conjunto en «cristianismo pre y posconstantiniano». Dicho de otra manera, mientras las cinco primeras conferencias tratarían de la expansión cristiana hasta el edicto de Milán, la segunda mitad se ocuparía de los posteriores avatares de su institucionalización. Por estrictas razones espacio-temporales, me limitaré en esta ocasión a su primer y más que sustancioso bloque.

La colección se inicia con una exquisita disertación de C. García Gual («El crepúsculo de la filosofía pagana: las *Meditaciones* de Marco Aurelio», pp. 1-24) sobre ese particular estoicismo del emperador filósofo. El autor se detiene sobre las diferentes dependencias y paradojas que interconectan su física, su ética, su política y su actuación histórica en una época de angustia. C. García Gual utiliza aquí la terminología de E. R. Dodds³ para definir una época presidida, según F. Gascó, por el «asalto a la razón».

² Se refiere a J. Le Gall-M. Le Glay, *L'Empire romain (31 av.-235 apr. J.-C.)* (Paris 1987) y a F. Jacques-J. Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 apr. J.-C.)*, t.I, *Les structures de l'Empire romain* (Paris 1990) para los que la autora no escatima durísimas críticas por el modo radical en que desdennan la importancia histórica de la expansión del cristianismo durante los tres primeros siglos imperiales. La acusación más dura restalla en la página 362. Recomiendo encarecidamente su lectura.

³ El autor cita explícitamente la obra de E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (Madrid 1975).

Bajo este título («El asalto a la razón en el s. II d.C.», pp. 25-54), F. Gascó justifica con ejemplos concretos una denominación para la turbulencia espiritual que agita la sociedad antonina, tradicionalmente reputada como próspera. Analiza el proceso de socialización de estos asaltos, caracterizados básicamente por una apertura casi sin reservas hacia lo numinoso. De todo ello resulta la revisión del cristianismo como una más entre las múltiples ofertas dispuestas a saciar las inquietudes de quienes ansiaban la intimidad de una divinidad personal en cuyos brazos abandonarse confiadamente⁴.

Las diversas opciones paganas y cristianas hubieron de disputarse este mercado potencial de desazonados devotos, prontos a la conversión con tal de hallar un poco de sosiego. F. Socas («Paganos y cristianos en los *Reconocimientos* pseudo-clementinos», pp.55-89) se asoma a este panorama a través de la primera y única novela cristiana de la Antigüedad, en la versión definitiva de Rufino de Aquileya. De su lectura se desprenden valiosos datos sobre las interrelaciones entre paganismo y cristianismo: rivalidad y aproximación como ejes sobre los que pivotan ambos. Al decir del autor, incluso la pugna condujo a la convergencia hasta el punto de engendrar una sola y nueva cosa: «el judeopaganismo, que tiene su expresión más acabada en el catolicismo medieval y contrarreformista» (p. 74).

De hecho, los padres de la Iglesia de los siglos IV y V encontraron en el neoplatonismo una filosofía que asumieron con toda seriedad. Así lo afirma, sin ambages, J. M.^a Garrido Luceño («Neoplatonismo y cristianismo», pp 91-105). Tras pasar revista a varios aspectos de la filosofía plotiniana, el autor llega a la conclusión de que neoplatonismo y cristianismo no fueron sino soluciones próximas para idénticos interrogantes⁵. De hecho, la filosofía neoplatónica llegó incluso a ser elemento de la «intraestructura» misma de la teología patristica posconstantiniana⁶.

En la misma línea insiste A. Fontán («La revolución de Constantino», pp. 107-150) cuando se refiere a la raíz platónica de la teología contenida en la *Oratio ad sanctorum coetum*, pronunciada por Constantino un día de Viernes Santo de los años 321 ó 324 (p. 141). En esta revolución (que el autor parangona en importancia con la de Augusto) ocupó un lugar esencial la propia conversión del emperador, aceptada ya como sincera por la moderna crítica. Esta estuvo propiciada por ciertas tendencias paganas de la época como la creencia tetrárquica en dioses

⁴ El autor no olvida señalar la notable peculiaridad de que el cristianismo es en este abanico religioso la tendencia más extrema tanto doctrinalmente como por las implicaciones y compromisos sociopolíticos aparejados.

⁵ J.M.^a Garrido lo sintetiza al afirmar que Plotino representa «el punto de sutura entre el *lógos* helénico y el *dabar* hebreo» (p. 99). Curiosamente aunque no mencione la obra de E.R. Dodds llega a idénticas conclusiones. Dodds (*op. cit.* 154-172) también insiste en la enorme afinidad entre la teología y la ética cristianas y neoplatónicas. Puede verse además la obra de E. des Places, *Platonismo e tradizione cristiana* (Milano 1976) que incluye un capítulo dedicado específicamente al neoplatonismo cristiano.

⁶ Fundamentalmente en Gregorio de Nisa y Agustín de Hipona (pp. 101-102).

tutelares para los príncipes o el monoteísmo solar. Y en efecto, Constantino proclamaba que la divina Providencia había anunciado a Cristo por medio de los profetas del antiguo Testamento pero también por personajes paganos como la Sibila Eritrea o Virgilio.

Llegado a este punto, parece necesario detenerse sobre la sugerente perspectiva general que preside estas cinco aportaciones. Los autores coinciden homogéneamente en subrayar que ambos, paganos y cristianos, al participar de un mismo mundo y una misma cultura venían a compartir una misma pregunta, es decir, una misma inquietud religiosa⁷. Este hecho pudo llevar a numerosos puntos de encuentro, contactos o influencias y, en este sentido, ya en el prefacio (p. X) se defendía la pertinencia de un análisis de los elementos culturales que «el cristianismo asumió de la cultura clásica pagana». Ahora bien, si se lleva este ajustado enfoque hasta sus últimas consecuencias (propuesta que sostengo) quizá pueda retomarse, con un signo diferente, la pregunta crucial planteada por los editores: ¿por qué la conversión? ¿por qué la prevalencia del cristianismo?

Hace ya algún tiempo que la vieja teoría del irreductible enfrentamiento entre cristianismo y filosofía pagana como brutal choque cultural entre fuerzas absolutamente antagónicas está siendo felizmente superada. Ahora se sabe que incluso el incendiario verbo de Tertuliano no pudo substraerse a las pautas de la retórica ciceroniana y de la segunda sofística. El polemista africano vivió y pensó su fe en el marco de su cultura profana y por tal ha de entenderse no sólo un saber o un conocimiento sino una verdadera cultura, una formación del espíritu, un modo de pensar, una manera de aprehender la realidad, una forma de sensibilidad. Su fe no desarraigó su cultura sino que, al contrario, se injertó en ella y la «convirtió», en el sentido etimológico de la palabra⁸.

F. Socas lo explica perfectamente: «Conversión quiere decir vuelta o giro. Un objeto que está en una posición mira hacia otro lado sin dejar de estar en el mismo sitio. Todo se reordena en un espacio ya dado». (p. 55)

Y el espacio ya dado no es otro que el mundo grecorromano. Ni Tertuliano ni Justino⁹ pudieron abolir su pasado personal ni escapar de ese espacio. Su nueva fe sólo podía aspirar a «convertir» su cultura. En lo más íntimo de su conversión se estaba operando la conversión o reconversión de la cultura antigua.

Ilustraré este extremo con un sólo ejemplo: la reconversión de un símbolo pagano por excelencia, la corona. A decir verdad, todo el mundo clásico estaba salpicado de coronas. En Roma el *coronarius* ejercía un oficio rentable porque

⁷ Así lo sintetiza concretamente J.M^a Garrido en la p. 102.

⁸ Cf. J.C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972) 481-485.

⁹ Uno y otro defienden posturas harto diferentes respecto a la filosofía antigua. Mientras Tertuliano (*De praescript. haer.* 9.18) es responsable de la célebre máxima «*nobis curiositate non est post Christum lesum*», Justino (*Apol.* 1.46.3) defiende como cristianos *avant la lettre* a los filósofos Sócrates y Heráclito.

eran innumerables las ocasiones en que se utilizaban las coronas. En la Antigüedad las coronas servían para honrar a los dioses y los Lares públicos y privados, las tumbas y los manes del difunto así como los atletas que vencían en los juegos o los guerreros que sobresalían¹⁰. En definitiva, la corona era un signo de perfección unido a lo sagrado y a lo funerario. Y es en este sentido, que el *miles Christi*, atleta victorioso en su lucha agonística contra el mal, testigo en la muerte y modelo de perfección y santidad acabó -pese a Tertuliano y a Clemente de Alejandría- portando una corona de indudables resonancias clásicas, denominada corona marcial¹¹.

En síntesis puede hablarse, por tanto, de dos «conversiones de Roma». La primera aludiría a esa progresiva adopción del cristianismo como credo que culmina en el siglo IV con Constantino y Teodosio. Y, por su parte, la segunda trataría del proceso por el que se va reelaborando la cultura antigua a través de la cristianización de usos y formas paganas: una «reconversión» de Roma.

Este reprocesamiento del mundo clásico se operó porque «el cristianismo se adaptó a los medios expresivos de su tiempo»¹². Dicha adaptación hubo de realizarse en aras de «la exigencia de eficacia misionera». En efecto, el virulento proselitismo pospaulino sólo podía tener éxito si el mensaje de la comunidad «constituyente» del siglo I era trasvasado a las categorías de la cultura clásica, a los moldes del *lógos* helénico¹³. F. Socas recoge una de esas felices anécdotas que tienen la capacidad de condensar en una imagen toda una profunda reflexión (p. 74): los *Reconocimientos* pseudoclementinos presentan, en un momento dado, al apóstol Pedro encaramándose a la estatua de un dios pagano para hacerse oír mejor.

Ahora bien, este encaramarse no consistió en una reutilización de elementos filosóficos o simbólicos precristianos con fines capciosos. Se trataba de una profunda grecorromanización que integraba no sólo las categorías lógicas del pensamiento clásico sino también las categorías lingüísticas, léxicas, jurídicas y artísticas del espacio grecolatino: una inmersión absoluta del cristianismo palestinense en el *Mediterraneum Romanum*¹⁴.

¹⁰ Cf. Ch. Daremberg-E. Saglio s.v. *corona*, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. (Paris 1887).

¹¹ Cuando en el año 241 Tertuliano escribía su *De corona* para recriminar el uso paganizante de coronas por parte de los cristianos, estaba lejos de imaginar que el símbolo sería reivindicado, siglo y medio más tarde, por Prudencio en su *Peristephanon*, una colección de poemas -como indica su nombre- sobre las coronas de los mártires. En la base de la condena tertuliana se hallaba el lugar eminente ocupado por las coronas en el homenaje rendido a las divinidades paganas. Igualmente, Clemente de Alejandría prohibió su uso así como el empleo de rosas, lirios y perfumes en tanto que adornos rituales en su *Paidagogos* 2.8. F. Socas propone otro interesante caso de paganización en la adopción por parte de los cristianos de templos e iconos (p. 69).

¹² Extraído de la contribución de F. Gascó (p. 46).

¹³ Remito a J.M^a Garrido (pp. 100-101).

¹⁴ Sobre las consecuencias de la inserción romana del cristianismo véase R. Schilling, «Ce que le christianisme doit à la Rome antique», *Revue des Études Latines* 62 (1984) 301-325.

J. Gaudemet ha demostrado que el derecho romano comparece, a menudo, en los autores patrísticos al tratar asuntos teológicos o eclesiológicos. Y estos no sólo recurren al arsenal jurídico para describir la organización temporal de la Iglesia sino también para definir, por analogía, realidades pertenecientes a la esfera celeste. Sin embargo, al analizar la parte de efecto retórico (o juego intelectual) de estos usos, J. Gaudemet concluye que sólo gozan de importancia aquellos que fijan los contornos de la sociedad eclesiástica mientras que los aplicados a la teología no tienen a veces otro valor que el de una imagen¹⁵. No comparto este aserto. Su interés va mucho más allá que el de una simple metáfora porque a través del recurso al sistema jurídico romano se ven alcanzadas cuestiones de fondo. Es la propia conceptualización del comercio entre lo visible y lo invisible la que aquí se ve implicada.

La *transformación* o cambio de formas afectó medularmente al propio contenido cristiano. Su propio acento ideológico mutó. En el trasvase a las categorías clásicas (que hemos llamado «reconversión del mundo antiguo») el mensaje también fue convertido en fondo y forma. El cristianismo *se convirtió a Roma* y a lo que Roma significaba, su imperio y su estructura de dominación social, incluso antes de Constantino. Constituye lo que se ha denominado «la progresiva convergencia ideológica de la Iglesia y el Imperio romano en la doctrina del poder»¹⁶.

Al comentar la *I epístola de Clemente a los Corintios*, G. Puente Ojea hace el siguiente comentario: «En este proceso, la Iglesia de Roma debió ser un factor de poderoso estímulo, pues el acento de la teología clementina de *obediencia a los poderes* es romano, y descansa toda ella en una idea de la justificación o rectitud moral (*dikaioýsnē*) divergente de la paulina: se trata, ahora, de la justicia *ex lege*, no de la justicia *ex fide*. Es decir, la *justificación por la obediencia estricta* al orden establecido por Dios... Para Clemente, la voluntad divina abarca la armonía (*homónoia*) y la paz (*eirēnē*) del orden universal (*kosmos*); e incluye las desigualdades humanas y las relaciones sociales de jerarquía, pues ambos fenómenos son legítimos en cuanto que se integran en un sistema de primacías querido por Dios. Los titulares del poder regio (*basileía*) están legitimados para exigir que todos, cristianos y no cristianos, acaten y exalten su poder (*exousian*), su honor (*timē'n*) y su gloria (*dóxan*)».¹⁷

A nadie se le escapa que la introducción de la noción de «justicia *ex lege*» directamente extraída del mundo romano no fue una cuestión meramente anecdótica, de imagen o cambio en las formas sino que alteró profundamente el núcleo mismo del mensaje. Aún en el siglo II, Atenágoras escribiría a Marco Aurelio en

¹⁵ J. Gaudemet, «Elementi giuridici romani nella formazione del diritto ecclesiastico dei primi secoli» en AA. VV., *Mondo classico e cristianesimo* (Roma 1982) 171-182.

¹⁶ Cf. G. Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Madrid 1991⁵) 249.

¹⁷ *op. cit.* 252.

Leg. 37: Los cristianos «rogamos por vuestro imperio, para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo, y crezca y se acreciente, por la sumisión de todos los hombres».

A estas alturas, el cristianismo se había convertido en una *religión romana*, tan romana (no diré más pero si tanto) como la pagana. No podía ser de otro modo cuando los agentes de la *transformación, romanización o conversión a Roma* del cristianismo no eran sino «*ciudadanos romanos* como todos los demás y no un grupo cultural adecuadamente distinto del formado por el resto de sus conciudadanos». ¹⁸

A través de este proceso se produjo no sólo la *enculturación* del cristianismo en el mundo romano sino además la erradicación de sus posibles componentes nocivo-subversivos hasta su fagocitación por el orden social dominante; su mutación de *ideología revolucionaria* en *ideología conservadora*¹⁹. De hecho, la epigrafía documenta la irrupción del lenguaje de la dominación y de la dependencia en la piedad cristiana. Cada vez aparecen con más frecuencia las expresiones *famulus, famula, servus y ancilla* solas o acompañadas de los genitivos *Dei, Christi* o de algún santo, mientras estos son designados como *domini* y *patroni*. En definitiva, todo estaba preparado para la conversión de Constantino.

No cabe duda de que la enculturación experimentada por el cristianismo fue intensa, tan intensa que triunfó porque ya previamente *Roma había triunfado sobre él*. En 1988, Y. Thébert publicaba un extenso artículo en el que matizaba sobradamente un entrecomillado «triunfo del cristianismo». A su entender, el cristianismo no había conquistado la sociedad romana en un vasto movimiento de conversión sino que, al contrario, este no era más que una secreción de la misma; su ética y su arte eran un producto de aquella²⁰.

En este sentido y a mi juicio, el problema del «triunfo del cristianismo sobre Roma» termina por manifestarse como un falso problema. La auténtica cuestión

¹⁸ Cf. M. Sotomayor Muro, «Romanos, pero cristianos. A propósito de algunos cánones del Concilio de Elvira» en A. González Blanco y J.M^a Blázquez Martínez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano* (Murcia 1990) 11-17. El autor prosigue refiriéndose a los cristianos: «Como tales (romanos) hay que considerarlos y, partiendo de esa base es como hemos de valorar todos los elementos culturales romanos que aparezcan en su cristianismo; son elementos propios, nunca asimilados de otros...» Con anterioridad había afirmado: «Romanos paganos y romanos cristianos no forman dos sociedades distintas ni dos culturas adecuadamente diferentes.» El artículo tiene, entre otros, el particular interés de diferenciar claramente entre los siguientes conceptos: *aculturación, endoculturación, socialización, contextualización, indigenización, inculturación y enculturación*.

¹⁹ Expresión de G. Puente Ojea, *op. cit.* 294.

²⁰ Y. Thébert, «A propos du «triomphe du christianisme», *Dialogues d'histoire ancienne* 14 (1988) 277-345. En una línea muy parecida véase a R. MacMullen, «Conversion. A historian's view», *The Second Century* 5 (1985-1986) 67-81. El autor evalúa el grado en que los paganos se convirtieron al cristianismo, enfatizando la variedad de formas culturales y fenómenos sociales que este heredó del paganismo.

radicaría en reconstruir todo el profundo proceso de grecorromanización que le afectó. ¿Acaso no había sido éste iniciado por un ciudadano romano que ostentaba en su nombre el cognomen de la otrora poderosa gens *Emilia: Paulus*?²¹

²¹ Cf. G.A. Harrer, «Saul who also is called Paul», *Harvard Theological Review* 33 (1940) 19-33. Para el tema de su ciudadanía romana véase B. Doer, «*Civis Romanus sum*. Der Apostel Paulus als römischer Bürger», *Helikon* 8 (1968) 3-76 así como M. Woloch, «St Paul's two citizenships», *Cahiers des Études Anciennes* 2 (1973) 135-138.