

# Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana<sup>1</sup>

José FERNÁNDEZ UBIÑA

Universidad de Granada  
jfubina@ugr.es

## RESUMEN

Nacido y propagado en sus primeros decenios de existencia como una corriente judía, ajena en principio al mundo religioso greco-romano, el cristianismo se conformó como religión independiente a mediados del siglo II debido, entre otros factores, al contacto con la civilización griega, de la que tomó numerosos préstamos éticos e ideológicos. Su plena identidad espiritual no la alcanzó, sin embargo, hasta su conversión en fuerza religiosa a la manera romana, es decir, tras constituirse en protección de la sociedad y del Imperio romano. Ello supuso, lógicamente, una transformación tan profunda de sus estructuras organizativas, de sus rituales y de sus creencias, que apenas guardó parecido alguno con sus inicios judíos y helenísticos. La reforma de Constantino y la política religiosa de sus sucesores sellarían definitivamente esta radical y trascendental transformación, de la que en este trabajo se intentan destacar los momentos y aspectos más decisivos.

**Palabras clave:** Orígenes del cristianismo, Judeocristianismo, cristianismo romano.

## Genealogy of Early Christianity as Roman religion

## ABSTRACT

Born and initially spread as a Jewish movement and unconnected with the classical world, Christianity became an identifiable religion in the mid-second century CE, above all due to its contacts with the Greek civilisation, from which it borrowed many ethical and ideological principles. Nevertheless, Christianity only reached its whole identity after its transformation in religion, i.e., in the Roman sense of the word, when Christianity was became to be seen as a supernatural protection for both society and the Roman Empire. With the consequent changes in its hierarchy, rituals, and beliefs, Christian religion thus lost its main Jewish and Hellenistic features. The Constantine's reform and the religious policy of his successors definitely sealed this radical and far-reaching evolution as this paper will try to focus on in further details, highlighting the most decisive aspects and moments.

**Keywords:** Christian origins, Jewish Christians, Roman Christianity.

**SUMARIO:** 0. Introducción. 1. Infancia judía del cristianismo. 2. Helenización y romanización del cristianismo. 3. Reflexiones finales.

FECHA DE RECEPCIÓN: 27 DE 01 DE 2009

FECHA DE ACEPTACIÓN: 12 DE 03 DE 2009

---

<sup>1</sup> Este trabajo es fruto del Proyecto de investigación *Diversidad cultural y uniformidad religiosa en la Antigüedad Tardía. La genealogía de la intolerancia cristiana* (HUM 2006-11240-C02-02), cofinanciado por el Ministerio de Educación y el FEDER.

## 0. INTRODUCCIÓN

Es sabido que los primeros seguidores de Jesús, muy pronto conocidos como cristianos, constituyeron en sus inicios una corriente judía, de inspiración mesiánica y apocalíptica, preocupada principalmente por la salvación de Israel y ajena, por tanto, al politeísmo y a la espiritualidad clásica. Tres siglos después de la muerte de Jesús, el cristianismo se había convertido, sin embargo, en una fuerza religiosa plenamente integrada en el Imperio romano, capaz de cohesionar a la mayoría de su población y de ser percibida como instancia sobrenatural de protección social, política y militar. Ello supuso, lógicamente, una transformación tan profunda de sus estructuras organizativas, de sus rituales y de sus creencias, que el resultado final apenas guardó parecido alguno con sus inicios judíos. El objetivo de estas páginas, quizá en exceso ambicioso, es destacar los momentos y aspectos más decisivos de tan trascendental acontecimiento, en especial aquellos que más contribuyeron al distanciamiento de los seguidores de Jesús de su matriz religiosa judía y a la construcción de una religión propia, el cristianismo. Lo que pretendo mostrar es que su genealogía no fue una mera separación del Judaísmo, separación que, en sí misma, no habría de llevar, necesaria y mecánicamente, a la religión cristiana. En otras palabras, las desavenencias de los seguidores de Jesús con sus hermanos judíos, por su naturaleza diversa y por la diversidad de circunstancias históricas en que se produjeron, conducían a un futuro imprevisible, abierto a un amplio abanico de posibilidades, incluyendo (y no era entonces la menos plausible) la desaparición del movimiento disidente, es decir, de los llamados cristianos. Si éstos, pues, muy avanzado ya el siglo II, acabaron conformando en Occidente una nueva religión, ello se debió no sólo a su ruptura con el Judaísmo, sino también a su integración religiosa en el Imperio romano, es decir, a su romanización<sup>2</sup>.

Dos advertencias previas, por consabidas, deberían ser innecesarias: ante todo, que las páginas que siguen se inspiran en una larga tradición historiográfica de la que tomo, con matizaciones diversas, las ideas que, a mi juicio, mejor quedan documentadas en las fuentes antiguas. Así pues, el interés de este estudio radica más en el esfuerzo de síntesis y de clarificación que en la originalidad de las propuestas presentadas. La segunda advertencia no es menos innecesaria: dada la diversidad de prácticas y credos que siempre caracterizó y vivificó al cristianismo, no es posible hilvanar un proceso lineal y uniforme de su evolución, pues ésta no siguió en todo tiempo y lugar el mismo ritmo ni los mismos cauces. Es algo muy sabido, pero que la historiografía moderna olvida con frecuencia, no sólo por su visión predominantemente europeísta (que minusvalora, cuando no ignora, la evolución del cristianismo y su implantación en culturas distanciadas del mundo clásico, como la copta, armenia, si-

---

<sup>2</sup> Coincido, por tanto, con G. G. Stroumsa cuando, parafraseando a Harnack, define el cristianismo como una «akute Hellenisierung und Romanisierung des Judentums» (*La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, 2005, p. 54), fenómeno que he analizado más detalladamente en mi contribución «Romanización e integración del cristianismo en el Imperio romano» al VI congreso de la AIER (Madrid, 2008, en prensa).

rio oriental o etíope), sino también por su inveterado desinterés por el desarrollo peculiar del cristianismo entre los pueblos menos romanizados del Imperio<sup>3</sup>. Tampoco aquí se aborda el estudio de estos cristianismos, sino que me limito, de manera muy consciente, a las corrientes difundidas por Occidente y más en particular a aquellas que, tras su profunda romanización, dieron lugar al cristianismo como religión romana, es decir, al catolicismo y a la gran Iglesia. Aun así, y como ya se ha dicho, se trata de un proceso sumamente complejo, que ha sido analizado desde perspectivas historiográficas diversas, si bien podemos convenir que, globalmente considerado, pasó al menos por tres etapas: mesiánica-judía, filosófica-helenística y religiosa-romana<sup>4</sup>, cuyos rasgos más destacados vemos seguidamente.

## 1. INFANCIA JUDÍA DEL CRISTIANISMO

Es sumamente difícil calibrar la actitud adoptada por Jesús de Nazaret ante personas y etnias ajenas al pueblo judío. Algunos textos evangélicos desvelan su indisimulado desprecio hacia los llamados gentiles<sup>5</sup>, pero tampoco faltan los que atribuyen a su mensaje una dimensión universal, acompañada en ocasiones de imprecaciones contra sus compatriotas judíos<sup>6</sup>. Sea cual fuere la realidad al

<sup>3</sup> Quizá haya sido el profesor M. Sotomayor quien más ha insistido sobre el desarrollo desigual del cristianismo en áreas no romanizadas, donde ha dejado una huella cultural y religiosa de extraordinaria trascendencia, aunque a menudo desconocida por los historiadores (¡e incluso por los fieles!) de Occidente. Por esta y otras múltiples observaciones de detalle a un primer borrador de este trabajo, expreso aquí mi gratitud a tan ilustre maestro, que en nada es responsable, claro está, de los errores que persistan en estas páginas.

<sup>4</sup> M. Sachot (*La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Madrid, 1998) ha precisado con gran rigor estas tres facetas del cristianismo, aunque no de manera tan brillante las razones más profundas de su evolución. Otras tendencias y perspectivas historiográficas pueden verse en M. Pesce, «Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti», *Annali di Storia dell'Esegesi* 20/1 (2003), 39-56, esp. pp. 40 ss. y n. 2; G. B. Bazzana y R. Cacitti, «Fonti e interpretazione delle fonti. A proposito di alcuni testi recenti sulla nascita del cristianesimo» *Annali di Storia dell'Esegesi* 21/2 (2004), 569-579, y en la amplia reseña crítica de A. Piñero, que interesa sobre todo a Jesús y a sus primeros seguidores: «En los comienzos del cristianismo», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 8 (2007), pp. 265-278. La inmensa mayoría de estos estudios analizan exclusivamente el cristianismo grecorromano, aunque rara vez se percatan de ello. Algún historiador moderno, no en exceso iluminado, ha llegado incluso a postular el silencio sobre las iglesias orientales en las historias del cristianismo (I. Sanz Sancho, en *Hispania Sacra*, 122 (2008), p. 771). Para una visión panorámica de las corrientes cristianas divulgadas fuera del ámbito cultural europeo, cf. J. Nadal Cañellas, *Las iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*, Madrid, 2000; D. G. K. Taylor, «Christian regional diversity», en P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, London, 2000, vol. I, pp. 330-343 y las diversas aportaciones a *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto, 2004 (Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 21).

<sup>5</sup> La pericopa más abiertamente xenófoba de Jesús, y por eso la más citada, es la que describe su encuentro en la ciudad de Tiro con una mujer de origen sirio-fenicio, que se acercó a él para pedirle que liberase a su hija de un demonio. Jesús se negó a ello en un primer momento con estas palabras: «no está bien quitar el pan a los hijos para echarlo a los perros» (Mc 7, 27. Cf. Mt 15, 21-28).

<sup>6</sup> Testimonios copiosos, y hasta despiadados, del antijudaísmo atribuido a Jesús pueden verse, de principio a fin, en el Evangelio de Juan, siendo, probablemente, el final del Evangelio de Mateo (28, 19), donde Jesús ordena a sus discípulos que enseñen *omnes gentes*, la muestra más elocuente de su espíritu ecuménico. Pero recuérdese que este mismo evangelista recoge previamente una instrucción muy diferente de Jesús a los Doce: «No vayáis camino de los gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos...» (Mt 10, 5).

respecto<sup>7</sup>, estamos, sin duda, ante un problema interno del Judaísmo, donde coexistían desde siglos atrás corrientes universalistas, favorables a la misión fuera del pueblo hebreo, con otras mucho más cerradas en este aspecto, opuestas radicalmente al proselitismo e incluso al trato cotidiano con gentiles. En consecuencia, la diversidad de actitudes atribuidas a Jesús sólo ilustra esa misma diversidad entre sus seguidores, y más en particular entre los redactores de los evangelios. Es una muestra más, digámoslo de paso, de la extraordinaria vitalidad religiosa del Judaísmo en estas fechas, una circunstancia no siempre debidamente valorada, pues ella fue al cabo la que hizo posible no solamente la formación histórica del cristianismo, sino también su difusión e integración en el Imperio romano. Desde este punto de vista, no es, por tanto, desacertado afirmar que el triunfo del cristianismo se fraguó con las armas heredadas del Judaísmo<sup>8</sup>. Es obvio, sin embargo, que el mensaje religioso de Jesús se dirigió al pueblo judío, en especial a sus «ovejas descarriadas» (Mt 15, 24), y nunca pretendió implicar al entorno grecorromano. Y, por supuesto, en absoluto se preocupó Jesús de integrar la religión de su pueblo en las estructuras imperiales, máxime si tenemos en cuenta que entre sus ideales destacaban los de carácter mesiánico, desconocidos por el mundo clásico, y apocalíptico, que presagiaban un final inminente de los tiempos y favorecían poco el entendimiento con otras creencias.

Por estas razones, lo que podemos llamar infancia del cristianismo<sup>9</sup>, es decir, el siglo que separa la muerte de Jesús (ca. 30) de la segunda gran guerra judía contra Roma (132-135), es una fase en que sus protagonistas principales, imbuidos o no de espíritu misionero, sólo se plantearon objetivos peculiares del Judaísmo, sobre todo divulgar la creencia de que el Jesús muerto y resucitado era el mesías anunciado por los profetas del Antiguo Testamento y que su regreso o parusía se produciría de manera inminente. Conviene adelantar, antes de ver otros pormenores significativos, que la vitalidad antes señalada del Judaísmo y la variedad de corrientes y grupos que lo integraban, hacía que la propuesta cristiana fuera no sólo comprensible, sino también atractiva para amplios sectores de la población, sobre todo por sus contenidos de orden apocalípticos y de regeneración moral y religiosa, profundamente arraigados en muchos judíos de la época<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Esta realidad, como otras de no menor interés sobre los dichos y hechos de Jesús, está lejos de saberse y probablemente nunca se sabrá. Un riguroso estado de la cuestión puede verse en G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico: manual*, Salamanca, 1999, esp. pp. 305 ss. y 433 ss. y P. Mattei, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris 2008, pp. 49 ss.

<sup>8</sup> G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, op. cit. p. 38.

<sup>9</sup> Tomo esta denominación del gran historiador protestante, recientemente fallecido, E. Trocmé, *L'Enfance du christianisme*, Paris, 1999 (1ª ed. de 1997).

<sup>10</sup> Aunque se ha hecho poco hincapié en ello, no es menos relevante, para entender la genealogía del cristianismo, valorar debidamente el rico pluralismo religioso del Judaísmo rabínico. Magistral y pionera, en este y otros ámbitos, fue la obra de M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 vols. Philadelphia, 1974. Cf. además A. J. Saldarini, «Reconstructions of Rabbinic Judaism», en R. A. Kraft y G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Philadelphia y Atlanta, 1986, pp. 437-477; A. Kerkelager, «Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt», en D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 1998, pp. 99-225, y S. T. Katz, «The Rabbinic Response to Christianity», en *The Cambridge History of Judaism*, IV (2006), pp. 259-298.

No es éste lugar para especulaciones ucrónicas, pero debe subrayarse que la opción cristiana no sólo era realista y viable, sino que en parte fue aceptada por movimientos judíos reformistas del siglo XIX que gozan de considerable implantación e influencia en el seno del Judaísmo moderno<sup>11</sup>. A fin de cuentas, como de manera tan minuciosamente documentada acaba de ilustrar Miguel Pérez, no hay escena evangélica que no tenga detrás explícita o implícitamente un texto del Antiguo Testamento y toda la literatura neotestamentaria es, en esencia, un midrás cristiano que pretende ver en Jesús el cumplimiento cabal de todas las Escrituras<sup>12</sup>.

Por la misma razón, por ser y sentirse plenamente judíos, muchos seguidores de Jesús quedaron defraudados con su inesperada crucifixión, pues frustraba sus expectativas de contemplar la instauración inmediata del reino mesiánico (Lc 24, 19-21), y volvieron desesperanzados a sus ocupaciones en Galilea (Mc 9,1; 13, 30). No obstante, como es sabido, un nutrido grupo se instaló en Jerusalén, entre ellos sus discípulos más fieles (los Doce<sup>13</sup>, los Apóstoles), donde decidieron esperar la llegada del Reino y la parusía. Los propios textos cristianos, en particular *Hechos* (2, 46; 5, 42), destacan la fidelidad de este grupo a la liturgia judía centrada en el Templo, y la difusión de sus ideas entre los habitantes y peregrinos que llegaban a Jerusalén, quienes a su vez las divulgaban por sus ciudades y regiones de origen entre sus compatriotas judíos.

Esta Iglesia-madre jerosolimitana tenía, pues, expectativas históricas muy limitadas, máxime si tenemos en cuenta que sus principales dirigentes eran *homines sine litteris et idiotae* (Hch 4, 13), por lo que, en buena lógica, su desaparición debería haberse producido en pocos años, al constatarse el incumplimiento de sus esperanzas mesiánicas y apocalípticas. Un acontecimiento imprevisible propició, sin embargo, la renovación y fortalecimiento de su ideario: un grupo de fieles, conocido como «helenistas», se sintió marginado social y religiosamente y se dio una organización propia, encabezada por siete diáconos (Hch 6, 1 ss.), a la vez que acentuaba su hostilidad hacia el Templo y los sacerdotes, lo que provocaría su persecución por parte de éstos y el linchamiento de un helenista, Esteban<sup>14</sup>. Los demás helenistas tuvieron que huir de Jerusalén, donde permanecieron, tranquilamente, los restantes seguidores de Jesús, es decir, los llamados «hebreos», liderados por Pedro. Aunque al estudioso moderno no deje de intrigarle el trato desigual que las autoridades judías die-

<sup>11</sup> Cf. R. Stark, *El auge del cristianismo*, Barcelona, 2001, pp. 65 ss. (Dados los graves errores de esta versión castellana, es muy aconsejable leer el original inglés: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, 1996) y N. de Lange, *El Judaísmo*, Madrid, 2000, pp. 106 ss.

<sup>12</sup> M. Pérez, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*, Estella, 2008, pp. 12 ss.

<sup>13</sup> De estos Doce, sólo Andrés y Felipe tenían nombre griego, pues el de Simón Pedro tanto podía ser griego como hebreo. Según el Evangelio de Juan (1, 44), los tres procedían de Betsaida, ciudad que albergaba entonces numerosa población no judía.

<sup>14</sup> Se inicia así, en sentido estricto, el complejo y largo enfrentamiento del Judaísmo tradicional con los seguidores de Jesús, del que hablaremos detenidamente más adelante. La producción historiográfica sobre este tema es inmensa, lo que hace todavía más útil el valioso apéndice que, bajo el título «Scholarly Perceptions of Jewish-Christian Relations in Antiquity», M. Murray ha incluido en su obra *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE* (Waterloo, Ontario, 2004, pp. 127-152), donde analiza la producción historiográfica al respecto desde A. von Harnack hasta Judith Lieu.

ron entonces a la comunidad cristiana primitiva (perseguidos brutalmente unos, instalados plácidamente en Jerusalén otros), el hecho de más trascendencia histórica fue el éxito de la labor misionera llevada a cabo por los helenistas en las ciudades donde se refugiaron, en particular el alcanzado entre algunos gentiles, aunque se tratase de personas que probablemente ya simpatizaban con el Judaísmo. Las fuentes neotestamentarias dejan ver que esta misión fue especialmente importante en zonas no controladas por el Sanedrín (Gaza, Samaría, Sidón, Tiro, Cesarea, Chipre... y sobre todo Antioquía) y que los dirigentes de Jerusalén la supervisaron de cerca, con rigor y recelo, como ilustra el hecho de que, para la plena integración de los neoconvertos en la comunidad, no considerasen suficiente el bautismo impartido por los helenistas, pues el Espíritu Santo sólo recaía sobre estos neófitos tras la imposición de manos practicada por emisarios de Jerusalén (Hch 8, 14 ss.). En todo caso, los primeros seguidores de Jesús, helenistas o no, iniciaban así su actividad misionera y descubrían sin pretenderlo la eficacia de la misma.

No podemos asegurar, aunque lo hacen con sólidos argumentos algunos especialistas, que fueran estos helenistas, entre los cuales debió destacar Felipe «el evangelista», los responsables del evangelio atribuido posteriormente a Marcos y que, por tanto, a ellos se deba el descubrimiento, si podemos llamarlo así, de un género literario –los evangelios– de importancia capital para el cristianismo. Pero lo cierto es que el Evangelio de Marcos, y en menor medida los demás evangelios canónicos, justificaron su fecunda misión en tierra gentil con el ejemplo (probablemente magnificado) del propio Jesús, como ilustra de manera pedagógica la perícopa, antes citada, de su encuentro en Tiro con la mujer sirio-fenicia (Mc 7, 24-29)<sup>15</sup>. Si esta hipótesis es correcta, se entendería bien la identificación de los helenistas con la actividad misionera de Jesús y con sus sufrimientos, y también que en Marcos ni los apóstoles ni los familiares de Jesús sean discípulos aventajados<sup>16</sup>, por lo que Mateo y Lucas procurarán luego rehabilitarlos.

Las divergencias religiosas entre estos dos grupos (helenistas y hebreos) no supusieron una fractura de la comunidad o Iglesia primigenia porque, en primer lugar, todos reconocían la autoridad de Jerusalén, de aquellos a los que Pablo denominaría «columnas» (Gál 2, 9), y más en particular de Santiago, «el hermano del Señor». Y, en segundo lugar, porque tampoco llegó a perfilarse una separación ideológica nítida entre ambas corrientes, mientras que las diferencias en el seno de una y otra fueron a veces palmarias<sup>17</sup>. Baste recordar que los «hebreos» de Jerusalén, que se habían li-

<sup>15</sup> Lo significativo de este pasaje es que Jesús se encamine de Genesaret a Tiro, entonces una larga y penosa travesía, y pretenda pasar de incógnito en esta ciudad gentil, donde fue, no obstante, reconocido por una mujer sirio-fenicia (helenista, dice Marcos) que le manifestó una fe sin parangón. No creo que esta experiencia la tuviera el Jesús histórico, sino los helenistas perseguidos que buscaban refugio (y pasar inicialmente desapercibidos) en ciudades distantes de Jerusalén, ciudades en las que, paradójicamente, se ganaron sin esperar un gran número de adeptos, muchos de ellos de origen gentil.

<sup>16</sup> Mc 4, 40-41; 6, 4, 52; 7, 18; 8, 17-18, 33; 9, 32; 10, 26; 14, 30-41. 50. 70-72; 16, 8.

<sup>17</sup> Cf. las interesantes precisiones de G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca, 2002, en especial el esquema-síntesis de la p. 304, y las observaciones al mismo de W. Stegemann, «Is Christianity a Universalized Judaism? Some Questions Concerning Gerd Theissen's Theory of Primitive Christianity», *Annali di Storia dell'Esegesi* 21/2 (2004) pp. 597-615.

brado poco antes del hostigamiento judío contra los «helenistas», sufrieron el año 44 la persecución desencadenada por el rey Herodes Agripa a incitación de los medios sacerdotales, siendo entonces decapitado uno de los Doce, el apóstol Santiago (hermano de Juan, ambos hijos del Zebedeo) y Pedro encarcelado (Hch 12). Éste logró huir de Jerusalén y se incorporó a la misión iniciada por los helenistas, lo que parece indicar, cuando menos, cierta proximidad espiritual con ellos. A partir de entonces será Santiago el Menor (también llamado «el Justo» y «hermano del Señor») el dirigente principal de la Iglesia-madre. A pesar de sus buenas relaciones con los fariseos, su integridad y vida ascética (Jer. *De vir. Ill.* 2) le granjearon un enorme prestigio entre las numerosas comunidades cristianas que surgían dentro y fuera de Judea, y nadie cuestionará su autoridad «universal» de tintes cuasi papales. No otra cosa parece indicar el *logion* 12 del Evangelio de Tomás, que pone en boca de Jesús estas palabras: «No importa donde residáis, debéis acudir a Santiago el Justo, por cuya causa nacieron el cielo y la tierra».

Así pues, a mediados del siglo I la fuerza de los ideales judíos, que Santiago encarnó, se mantenía intacta en el seno de la joven comunidad cristiana, de manera que ésta más preocupada estaba por sus relaciones con otras tendencias judías que por los problemas, todavía esporádicos, que por entonces planteaban los contactos ocasionales con las autoridades del Imperio. La apertura al mundo gentil protagonizada por los helenistas y grupos afines era en el fondo bastante timorata y apenas pudo sorprender a otros sectores judíos que compartían similar celo proselitista. Pero su trascendencia no debe minusvalorarse porque, gracias a ellos, al menos una corriente cristiana, que pronto se haría hegemónica, asumió el espíritu ecuménico que siempre había pervivido en algunos sectores (por lo general minoritarios) del Judaísmo. Y sería, evidentemente, ese espíritu el que llevaría a un acercamiento inevitable al mundo grecorromano, a su cultura y a sus formas de vida. En esta empresa, no hay que decirlo, el papel de Pablo fue trascendental<sup>18</sup>.

Sabido es, en efecto, que el fariseo Pablo de Tarso, enemigo fanático de los helenistas<sup>19</sup>, sufrió hacia el año 32 una profunda crisis espiritual y se adhirió a ellos, aunque durante doce o quince años se mostró fiel a la autoridad cristiana de Jerusalén y al servicio de la misma llevó a cabo su misión evangelizadora por la Arabia

<sup>18</sup> La «Paulusforschung» genera desde hace decenios una producción literaria literalmente inabarcable, lo que no impide que siga aumentando en proporción geométrica. Para una visión global, sencilla y rigurosa, creo especialmente útiles los breves estudios de E. P. Sanders (*Paul. A Very Short Introduction*, Oxford, 2001) y E. Trocmé (*Saint Paul*, Paris, 2003). Uno de los mejores conocedores españoles de Pablo, J. L. Sire, acaba de culminar una fascinante visión novelada del personaje y del cristianismo de su tiempo, en tres volúmenes, bajo el título *Hasta los confines de la tierra* (Estella, 2005, 2006 y 2007). Para mantenerse al día sobre los estudios paulinos es muy útil el «Bulletin paulinien» que cada dos años, desde 1979, publica J.-N. Aletti en *Recherches de science religieuse*. Cf. además M. Quesnel, «État de la recherche sur Paul: questions en débat et enjeux sous-jacents», en A. Dettwiler et alii (eds.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, pp. 25-44.

<sup>19</sup> Pablo reconoce en varias ocasiones su celo hostil hacia la Iglesia (Gál 1, 13, 22; Fil 3, 6), sin mencionar en particular a los helenistas, dato que sabemos por Hch 8, 1.

romana, Siria y Cilicia. Sobre el 45, Bernabé<sup>20</sup> fue en busca de Pablo y le pidió colaborar en la organización y dirección de la bulliciosa y dinámica iglesia antioqueña, a la sazón dirigida por profetas y maestros, y donde por primera vez se llamó «cristianos» a los seguidores de Jesús (Hch 11, 26)<sup>21</sup>. El hecho de que a esta comunidad se fueran incorporando numerosas personas procedentes de la gentilidad provocó recelos de las autoridades jerosolimitanas, mientras que, por el contrario, Bernabé y Pablo se sintieron entonces (h. 47/48) estimulados a realizar un largo viaje misionero por la provincia romana de Galatia (Asia Menor), donde fundaron diversas iglesias de carácter mixto, es decir, integradas por fieles de origen judío y de origen gentil. Algunos investigadores modernos suelen denominar «judeo-cristianos» a los primeros y «pagano-cristianos» a los segundos, pero lo que nunca debe olvidarse es que todos se sentían seguidores del Judaísmo, en absoluto instigadores o artífices de una religión nueva, lo que explica que el propio Pablo jamás utilizara la palabra «cristiano».

La misión paulina, que en sus primeros años parecía converger con la de los helenistas y con el interés de las autoridades jerosolimitanas en esta expansión occidental, despertó luego profundas inquietudes porque, en su concepción de la economía de la salvación, Pablo daba tanta importancia a la muerte y resurrección de Cristo como a la Ley, por lo cual creía que los conversos (al Judaísmo, no se olvide) de origen gentil no necesitaban someterse a todos los preceptos veterotestamentarios, muy en particular a la circuncisión, sino que les bastaba la fe en Cristo resucitado. Semejantes propuestas no podían ser asumidas por el Judaísmo tradicional, pues suponían vulnerar principios fundamentales del mismo. Por eso, queriendo dar una orientación nueva y nueva vitalidad al Judaísmo, Pablo, quizá sin saberlo, estaba poniendo las bases de una nueva religión. En todo caso, sus ideas encontraron un creciente atractivo entre gentiles (próximos o no al Judaísmo) y un rechazo no menor entre la mayoría de judíos, incluyendo a los judíos cristianos<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Bernabé, levita y «helenista» chipriota, se había adherido tempranamente a la Iglesia de Jerusalén, donde al parecer gozó de un estatus similar al de los apóstoles. En condición de tal, esta Iglesia le encomendó, en torno al año 42, supervisar el recto proceder de la comunidad de Antioquía. Su actitud dubitativa, a la que aludiremos enseguida, es una prueba más de las fronteras borrosas que entonces separaban a helenistas y hebreos. Otro tanto cabe decir de Silas, al que inicialmente vemos también vinculado a la iglesia jerosolimitana y luego entre los más fieles compañeros de Pablo.

<sup>21</sup> Sobre el origen y significado del apelativo «cristianos», sigue siendo fundamental el sutil estudio de E. J. Bickerman, «The Name of Christians», *HTHR* 43 (1949), pp. 109-124. Excelente estado de la cuestión y nuevas precisiones en P. Townsend, «Who Were the First Christians?», en E. Iricinschi y H. Zeller (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, pp. 212-230. Pero a la postre seguimos sin saber, a ciencia cierta, si el apelativo se originó dentro o fuera de la comunidad cristiana, y si tuvo inicialmente connotaciones peyorativas.

<sup>22</sup> Un análisis riguroso y detallado de las desavenencias de Pablo con su entorno judío y cristiano puede verse I. Dunderberg, C. Tuckett y K. Syreeni (eds.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of H. Räisänen*, Leiden - Boston - Köln, 2002, pp. 273 ss. Es imposible saber si los gentiles que se integraron en las iglesias paulinas eran ya simpatizantes del Judaísmo (los llamados «temerosos de Dios») o paganos ajenos al mismo. Quizá estos últimos fueran cada vez más, pues de otro modo no se explicaría la oposición visceral a la misión de Pablo.



Es probable que, hacia el 48/50, en la reunión que Pablo, Bernabé y Tito (cristiano éste de origen gentil y leal colaborador de Pablo) tuvieron en Jerusalén con las «columnas» de la Iglesia (Santiago, ahora autoridad máxima, Pedro y Juan) para aunar criterios, sólo se alcanzara un acuerdo impreciso (Gal 2, 7-10; Hch 15, 28-30): Pablo y los suyos evangelizarían a los incircuncisos (gentiles) y Pedro y los suyos a los circuncisos (judíos). La división de tareas refleja fielmente la orientación dominante de la misión cristiana hacia el pueblo judío y la preocupación subsidiaria que todavía despertaba, entre los principales apóstoles, la evangelización de los gentiles. No es, pues, descabellado pensar que para estos adalides de la circuncisión Roma debía ser más vista y sentida como el Edom dominador, con el que apenas cabía esperar una difícil coexistencia, que como tierra de misión.

Lo cierto es que las discrepancias se plasmarían pronto, con toda su crudeza, en la comunidad mixta de Antioquía<sup>23</sup>, que celebraba su liturgia en común, en particular las comidas y rituales eucarísticos, con el beneplácito y la participación personal de Pedro, de Bernabé y, por supuesto, de Pablo. Pero esta comensalidad escandalizó, una vez más, a las autoridades de Jerusalén, partidarias de la separación (judeocristianos por un lado, cristianos de origen gentil por otro). La llegada de partidarios de Santiago (opuestos a esta comunión religiosa), atemorizó a muchos, incluyendo a Pedro y Bernabé, que abandonaron las celebraciones conjuntas. Esto provocó la indignación de Pablo, que criticó duramente a los timoratos, rompió prácticamente con Jerusalén y escribió a los Gálatas para reafirmarlos en su evangelio frente a la Iglesia-madre<sup>24</sup>. Quizá fuese ahora cuando Jerusalén decidió que los conversos de la gentilidad debían respetar al menos tres principios: rechazo de la idolatría, pureza sexual y abstención de sangre y de animales estrangulados. Ese acuerdo, bien acogido por las comunidades primitivas, muestra el espíritu abierto y de consenso que inspiraba a las autoridades jerosolimitanas y que no siempre ha sido justamente valorado por la historiografía moderna. De todos modos, la discrepancia de fondo, que perdurará varios siglos, era si a los gentiles también se les debía obligar a respetar toda la Ley y en particular la circuncisión.

En todos estos avatares, Pablo seguía, no obstante, pensando y actuando como un judío, un judío innovador y audaz por supuesto, pero que sólo deseaba la integración plena en el Judaísmo de los conversos de origen gentil que creyesen en Cristo,

---

<sup>23</sup> Un reciente y exhaustivo estudio de esta comunidad puede verse en M. Slee, *The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict*, London-New York, 2003. Cf. además M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, London-New York, Routledge, 2003, con la reseña crítica, más bien negativa, de J. O. Gooch en *Journal of Early Christian Studies* 12.3 (2004), pp. 363-364, y E. Mena Sala, «También a los griegos» (*Hch* 11, 20). *Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria*, Salamanca, 2007.

<sup>24</sup> No es fácil vislumbrar las razones últimas que distanciaron a Pablo de Pedro y de Bernabé, su primer y decisivo valedor ante la comunidad cristiana. Interesantes sugerencias sobre este punto pueden verse en M. Goguel, «L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?», *RHPR* 14 (1934), pp. 461-500 y A. J. M. Wedderburn, «Paul and Barnabas: The Anatomy and Chronology of a Parting of the Ways», en Dunderberg, C. Tuckett y K. Syreeni (eds.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity*, op. cit. pp. 291-310.

creencia que, por tanto, tendría para éstos el mismo valor religioso que la Ley para los fieles de etnia hebrea. Con este ideario en mente, durante los años 50-58 Pablo, acompañado de un puñado de fieles (Silas, Timoteo, Tito...) realizó diversos viajes misioneros por Asia Menor, Macedonia y Grecia, consolidando o fundando una docena de comunidades a las que denominaba «iglesias» (Filipos, Tesalónica, Corinto, Éfeso...), un plural significativo si recordamos que hasta ahora sólo había una «Iglesia», la presidida por Santiago desde Jerusalén. En la mayoría de las ciudades, Pablo encontró una implacable hostilidad de los judíos, como no podía ser de otra manera, pero su mensaje caló entre algunos de ellos y sobre todo entre los gentiles, a los que no exigía, según hemos reiterado, someterse a la Ley, que era, por lo demás, algo desconocido para la mayoría de los griegos. Esta exención tenía, sin embargo, o podía tener, una consecuencia indeseada: dejar sin referencias morales propias –las contenidas en la Ley y los profetas– a estos conversos de la gentilidad. Por eso Pablo debió subrayar que, si bien la fe en Cristo resucitado era justificación suficiente, ello implicaba y exigía un comportamiento ético intachable basado en el amor. Los textos neotestamentarios dejan entrever que estas comunidades atrajeron a gran número de mujeres<sup>25</sup> y de personajes acomodados, y que en su vida litúrgica y moral reinaba a menudo el desorden, debido, con toda probabilidad, a que muchos conversos mantenían intactos sus hábitos mundanos, incluyendo el placer por la comida, la bebida y el sexo<sup>26</sup>. De este modo, la experiencia paulina debió resultar a menudo escandalosa y cargar de razones a los judíos cristianos partidarios de la segregación y de exigencias más estrictas para los conversos de la gentilidad.

Pablo no se doblegó ante esta realidad, sino que la afrontó con entusiasmo y tesón, visitando con frecuencia sus iglesias o bien enviándoles cartas y emisarios personales con instrucciones y consejos de todo tipo. Al menos siete de esas cartas se han conservado, aunque no exentas de interpolaciones y modificaciones textuales. En todas ellas queda patente que ni él ni sus seguidores tenían intención ni conciencia de romper con el Judaísmo<sup>27</sup>. Más bien al contrario, todos creían estar llevándolo

<sup>25</sup> Aunque, por razones de espacio y por tratarse de un tema tangencial al objetivo principal de este trabajo, apenas las menciono, no ignoro el papel relevante de las mujeres en la misión cristiana y, por ende, en la genealogía del propio cristianismo. De ahí la abundante bibliografía sobre la materia, de la que yo destacaría el estudio pionero, y a mi juicio imprescindible, de J. Daniélou («Le ministère des femmes dans l'Église ancienne», *La Maison Dieu* 61 (1960), pp. 70-96) y los más recientes de E. A. Clark, «Early Christian Women: Sources and Interpretation», en L. L. Coon, K. J. Haldane y E. W. Sommer (eds.), *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, University Press of Virginia, 1990, pp. 19-35; R. S. Kraemer y M. R. D'Angelo (eds.), *Women and Christian Origins*, Oxford U.P. 1999; A. Jensen, «Women in the Christianization of the West», en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh, 2001, pp. 179-226; B. R. Rossing, «Prophets, Prophetic Movements, and the Voices of Women», en R. A. Horsley (ed.), *A People's History of Christianity. 1. Christian Origins*, Minneapolis 2005, pp. 261-286, y C. Osiek, M. Macdonald y J. H. Tulloch, *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*, Salamanca, 2007.

<sup>26</sup> Cf. sobre este aspecto la lúcidas observaciones de G. Theissen, *Estudios de sociología del Cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985, pp. 149 ss. y R. Pickett, «Conflicts in Corinth», en R. A. Horsley (ed.), *A People's History*, op. cit. pp. 113-137.

<sup>27</sup> Para tan debatida y enrevesada cuestión, pues Pablo estaba también impregnado de ideales culturales griegos, cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London, 1977 y R. Wallace y W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, London, 1999.

a su perfección espiritual. En todo caso, las iglesias paulinas fueron durante decenios minoritarias y se vieron acosadas no sólo por los judíos, sino también por la mayoría de cristianos, que veían peligrosas, si no heterodoxas, algunas de sus doctrinas y formas de vida.

Quizá para librarse de este entorno hostil y de la opresiva supervisión de Jerusalén, Pablo proyectó evangelizar la remota *Spania*, proyecto que acaso nunca realizara<sup>28</sup>. Pero es probable que su incansable actividad proselitista, orientada hacia la parte occidental del Imperio, arrastrara en la misma dirección a otros (incluidos sus enemigos), y que ello decidiera de algún modo la transformación del cristianismo en religión de naturaleza predominantemente romana, en detrimento de su enculturación en las regiones orientales de dominio persa<sup>29</sup>. Debemos tener en cuenta que esta misión occidental, por los incidentes a que dio lugar con judíos y paganos, a menudo tuvo que ganarse el apoyo, o al menos la neutralidad, de las autoridades públicas, en particular de los gobernadores provinciales y de los magistrados municipales. De este modo, aunque Pablo no tuviese en mente la «conversión» del Imperio al Judaísmo, y menos aún al cristianismo, sus proyectos occidentales le obligaron, si no a un compromiso, sí a un contacto frecuente con el Estado. Esta necesaria coexistencia podría explicar sus encendidos elogios de las instituciones imperiales y su llamamiento a obedecerlas sin temor ni reservas (Rom 13, 1-7), algo que seguramente sorprendió a los judíos cristianos que habían presenciado, o conocido por testigos directos, la brutal ejecución de Jesús a manos del ejército y del prefecto de Judea. Huelga decir, por otra parte, que en esta empresa Pablo, ciudadano romano, debió sentirse más cómodo que el levita Bernabé, y quizá por eso mientras éste parece difuminarse en un segundo plano, nuevos personajes, como el también ciudadano Silas (Hch 16, 37), ocupan su lugar como compañeros del Apóstol. A ello pudo deberse también que la misión paulina, aun manteniéndose fiel al Judaísmo, adquiriese en sus últimos años un carácter demasiado personal e independiente, a los ojos de muchos judíos. El propio Pablo reconoce que en sus movimientos y doctrinas suele dejarse llevar por inspiración divina (Hch 16, 9; 18, 9-10; 19, 21; Gal 1, 6 ss.), lo que equivalía a reivindicar una libertad total. Pablo señalaba, pues, al Imperio como el marco ideal para la evangelización y barruntaba de este modo su carácter providencial. Pero esta perspectiva, que a la postre influiría tanto en el cristianismo occidental y universal, se vería momentáneamente oscurecida por los trágicos acontecimientos de la década de los 60.

La primera en el tiempo de estas desgracias fue la lapidación de Santiago, en torno al año 62, a iniciativa del Sanedrín y del sumo sacerdote judío. Desde entonces y hasta la revolución antirromana de Bar-Kochba (132-135), la Iglesia de Jerusalén será dirigida por parientes de Jesús (de ahí que se hable de «califato»), pero su in-

---

<sup>28</sup> Un sucinto estado de la cuestión sobre este proyectado viaje a España puede verse en M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979, pp. 159 ss. Cf. además J. Fernández Ubiña, «Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas», en *Hispania Sacra* 120 (2007) pp. 427-458.

<sup>29</sup> E. Trocmé, «Pourquoi le christianisme est-il si vite devenu romain?», *Ktema* 17 (1992) pp. 297-304.

fluencia sobre las crecientes comunidades cristianas cayó en picado. Por estos años (entre el 64 y 68) murieron también Pedro y Pablo<sup>30</sup>, probablemente en Roma, y de este modo, en muy corto espacio de tiempo, los cristianos perdieron a sus tres dirigentes más carismáticos, ninguno de los cuales conocerá sucesor de talla similar. Las perspectivas del movimiento no podían ser más oscuras. Por lo pronto, ante el declive de Jerusalén como centro de una sola Iglesia universal, se fue configurando un sistema «congregacional», es decir, una especie de confederación de iglesias independientes, en su mayoría presididas por un consejo presbiterial, del que poco a poco irá destacando la figura del obispo<sup>31</sup>.

No menos decisivo para el cristianismo fue el estallido de la insurrección judía contra Roma el año 66. Al parecer, la mayoría de cristianos de Jerusalén no participaron en el conflicto y se refugiaron en Pela, ciudad gentil de la Transjordania. Tras cuatro años de enfrentamientos encarnizados (y tres más de resistencia heroica de los zelotas en Masada) y millares de muertos y mutilados, las tropas del general Tito, el futuro emperador, entraron en Jerusalén, quemaron la ciudad y arrasaron el Templo (verano del 70). Las sectas judías tradicionales desaparecieron, salvo los fariseos. El Judaísmo conoció entonces la mayor crisis de su historia. En Jamnia (o Jabne), con el beneplácito de Roma, el rabino Johanan ben Zakkai y su escuela afrontaron la ingente tarea de reconstrucción religiosa, y lo lograron, en apenas unos decenios, con medidas trascendentales, de inspiración farisea, que marcarán al Judaísmo hasta la actualidad. Las más perceptibles fueron el cierre del canon de las Escrituras (la biblia judía) y la condena de los disidentes: en las sinagogas, en adelante hogar de toda la vida espiritual judía, se recitaban 18 bendiciones, y en la 12ª se incorporó una maldición contra los *minim* (herejes), que sin duda incluía a los cristianos o nazareos<sup>32</sup>. Es cierto que las amonestaciones o exclusiones de disidentes nunca alcanzaron en el Judaísmo la gravedad de la excomunión cristiana (pues los censurados seguían formando parte de la comunidad hebrea) y que, además, en estos años críticos el Judaísmo carecía de una autoridad central reconocida por todos<sup>33</sup>, pero es muy probable

<sup>30</sup> Ignoramos la fecha exacta de la muerte de Pablo, que Eusebio (HE 2, 25) sitúa bajo Nerón, siendo igualmente incierto el valor histórico de las tradiciones que lo convierten en protagonista de diversos viajes misioneros tras su primera llegada a Roma (Tit 3, 12; 1 Tim 1, 3; 2 Tim 4, 13 y 20). Cf. R. Wallace y W. Williams, *The Acts of the Apostles. A Companion*, London, 1993, p. 132.

<sup>31</sup> W. Telfer, *The Office of a Bishop*, London, 1962, pp. 64 ss.

<sup>32</sup> Las medidas tomadas en Jamnia, algunas de las cuales se estaban perfilando con mucha anterioridad y otras lo harían más tarde, han sido objeto de numerosas investigaciones y debates académicos. Sobre el contenido de esta célebre maldición, la llamada *birkat ha-minim* o bendición de los herejes, sus destinatarios y fecha de redacción, puntos todos igualmente controvertidos, cf. S. T. Katz, «Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration», *Journal of Biblical Literature* 103, 1 (1984) pp. 43-76, esp. pp. 63 ss. W. Horbury, «The Benediction of the MINIM and Early Jewish-Christian Controversy», *JThS* 33 (1982), pp. 19-61; J. R. Ayaso, «Justino y las posturas judías frente a los cristianos: la Birkat Ha-Minim», *Primer congreso peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, vol. III, pp. 167-175; D. Marguerat, «Juifs et chrétiens: la separation», en J.- M. Mayer et alii (eds.), *Histoire du christianisme I. Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, pp. 189-224, esp. pp. 216-217; D. G. Horrell, «Early Jewish Christianity», en P. F. Esler (Ed.), *The Early Christian World*, op.cit. vol. I, pp. 136-167, esp. pp. 151-152 y más recientemente Y. Y. Teppeler, *Birkat haMinim. Jews and Christians in conflict in the Ancient World*, Tübingen, 2007.

<sup>33</sup> Katz, «Issues in the Separation...», op. cit. esp. pp. 48 ss.

que muchos cristianos de origen gentil, y algunos de origen judío, se sintieran realmente excluidos y comenzaran a ver la sinagoga como enemiga y perseguidora de su fe en Cristo, por lo que se vieron impulsados a organizarse de manera autónoma, aunque todavía no fuesen muy conscientes de que éste fuera un paso decisivo hacia la conformación de una nueva religión. Algunos testimonios evangélicos son en este sentido elocuentes e inequívocos<sup>34</sup>. En suma, pues, el repliegue del Judaísmo farisaico, su recelo de los grupos innovadores y su descrédito entre la sociedad y el Estado romano, abrían las puertas a la expansión del movimiento cristiano, que ahora acentúa su individualidad religiosa, su lealtad política y su voluntad de integración en las estructuras del Imperio. Y así se explica la ironía histórica, años atrás subrayada por Shavit, de que ideas y reglas sumamente estrictas, procedentes de una cerrada secta judía, se transformaran en la base de un mensaje a los gentiles y en inspiración para una religión nueva que abolía con audacia todos los preceptos<sup>35</sup>.

La gran crisis del Judaísmo y la contraofensiva cristiana de estos decenios han dejado testimonios numerosos y desiguales, contradictorios incluso, en el Nuevo Testamento<sup>36</sup>. Para algunos cristianos, en efecto, la separación era inevitable y positiva. Para otros, en cambio, seguía siendo deseable, y hasta irrenunciable, la convivencia fraternal en el seno de la familia judía. Es lo que a su modo viene a defender la carta de Santiago: escrita hacia el año 80 por un judeo-cristiano, va dirigida «a las doce tribus de la diáspora» y su objetivo (frustrado) es fortalecer la hermandad con los demás judíos. A este fin apenas menciona a Jesús y, sobre todo, critica duramente los cultos que se celebraban al margen de las sinagogas, así como la idea de salvación por la fe no acompañada de obras, el desmedido respeto hacia los ricos y la petulancia de maestros advenedizos, rasgos todos propios de las iglesias paulinas. El cristianismo se presenta, por supuesto, como la forma más perfecta de Judaísmo.

Otros textos neotestamentarios guardan, por el contrario las distancias. Recordemos, como botón de muestra, que el Evangelio de Mateo, escrito en los años 80-90, refleja el enfrentamiento entre ambas comunidades, presenta a Jesús como un nuevo Moisés y al cristianismo como culminación teológica del Judaísmo (Mt 5, 17-20), que en estas fechas estaba ya dominado por los reformistas fariseos, a los que Mateo combate vigorosamente, aunque con poco éxito.

---

<sup>34</sup> Si cabe admitir, no sin hipercriticismo, cierta imprecisión en Mateo (5, 11) o Lucas (6, 22), que hablan de persecuciones en general, no cabe duda alguna en Juan (9, 22; 12, 42 y 16,2), que alude explícitamente a quienes creían que Jesús era el mesías y eran por ello expulsados de las sinagogas. Cf. en este sentido J. T. Sanders, «The First Decades of Jewish-Christian Relations: The Evidence of the New Testament (Gospels and Acts)», en *ANRW*, II, 26,3 (1996) pp. 1937-1978.

<sup>35</sup> Y. Shavit, «'Ex Qumran lux?': Notas históricas y literarias sobre los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo», en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba - Madrid, 1991, pp. 135-174, esp. p. 141.

<sup>36</sup> Huelga decir que este tema, por su extrema amplitud y trascendencia, es aquí solamente mencionado a modo de ilustración del avance en la separación cristiana del Judaísmo y de su acercamiento al Imperio. Para un primer contacto con esta temática y su historiografía fundamental puede verse A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, 2006, esp. pp. 400 ss. y 516 ss.

El Evangelio de Juan, escrito poco después, deja ya ver una ruptura insalvable con los judíos y un cristianismo muy maduro. Quizá sea éste el evangelio de una comunidad afianzada en Éfeso, un poco al margen de Jerusalén y vinculada a la sinagoga, cuyos fieles habían sido, sin embargo, expulsados de la misma, sin ninguna clase de miramientos, tras la reforma farisea. Los judíos son demonizados en su conjunto: incapaces de apreciar el mensaje de Cristo, su condena es inevitable. Más aun: la ruptura con el Judaísmo (representado por los fariseos) ni siquiera se contempla como un episodio histórico o de algún modo accidental, sino como el deseo de Dios transmitido por un Jesús divinizado y agresivamente antijudío. Tanto que algunos especialistas modernos prefieren pensar, sin argumentos convincentes, que Juan designaba bajo el nombre de «judíos» a los habitantes de Judea...<sup>37</sup>

Lo que mejor atestigua el distanciamiento cristiano del Judaísmo y su voluntad de expansión e integración en el Imperio es el resurgimiento de las iglesias paulinas a finales del siglo I y la revisión conservadora de la doctrina de Pablo. En estas fechas, en efecto, se escribe el Evangelio de Lucas y *Hechos de los apóstoles* (obra del mismo autor), que enaltecen la vida y el ideario paulino, suavizando sus aspectos más conflictivos. La Iglesia, heredera de la sinagoga, aparece extendida por todo el Imperio, y Pablo, héroe principal de la segunda obra, actúa siempre en armonía con Pedro e inspirado por el Espíritu Santo en su misión entre los paganos. El autor, discípulo o seguidor remoto de Pablo, se esfuerza ante todo en presentar la expansión cristiana como un proceso evangelizador dirigido hacia occidente y con su culminación final en la propia Roma, que de este modo comienza a adquirir un significado religioso inesperado en la geografía sagrada del cristianismo y de la Iglesia, paragonable al de Jerusalén para el Judaísmo<sup>38</sup>. Significativamente, de Egipto y las provincias orientales, la obra lucana apenas dice nada.

Por razones diferentes, no menos importancia tienen las llamadas Cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito), escritas por las mismas fechas y también atribuidas a Pablo, en las que éste da consejos «burgueses» sobre la vida religiosa, social y política: bondad de la disciplina, del patriarcado y del esclavismo; sometimiento de la mujer, de los hijos y de los esclavos al *paterfamilias*; exaltación de la jerarquía y del estatus eclesiástico (obispos, presbíteros, diáconos, viudas, vírgenes); respeto a las autoridades públicas... Una revisión conservadora, en suma, de la tradición paulina, que pretende subrayar la aceptación y hasta santificación cristiana de las instituciones y formas de vida romanas, incluyendo las más abiertamente opresivas. Otro tanto se observa en la coetánea carta deuteropaulina a los Efesios (donde el acento recae sobre la moral y la Iglesia universal, que reagrupa a judíos y paganos y se identifica con el cuerpo de Cristo), y en las epístolas neotestamentarias atribuidas a Pedro, que instan a los cristianos a integrarse en la sociedad pagana y a valerse de la concordia

<sup>37</sup> Cf. M. Rissi, «Die Juden im Johannesevangelium», *ANRW* II, 26, 3 (1996), pp. 2099-2141 y D. G. Horrell, «Early Jewish Christianity», en P. F. Esler (Ed.), *The Early Christian World*, op. cit. vol. I, pp. 136-167.

<sup>38</sup> M. Clavel-Levêque y R. Nouailhat, «Les Actes des Apôtres: L'élaboration d'une idéologie de consensus», *Dialogues d'histoire ancienne* 7 (1981) pp. 247-71.

fraternal como medio de evangelización. En todas ellas, no es necesario repetirlo, queda de un modo u otro patente el distanciamiento y hasta menosprecio hacia el Judaísmo tradicional, como bien ilustra la carta de Tito cuando pide rehuir debates y personas judaizantes.

Otros textos cristianos de finales del siglo I e inicios del II, no incluidos en el NT, en especial los llamados Padres Apostólicos, ratifican este alejamiento y el consiguiente fortalecimiento de la identidad cristiana como religión autónoma. Cabe destacar la *Epístola de Clemente de Roma a los corintios* (que reprueba las divisiones internas y aboga por una organización propia), la *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles* (con instrucciones litúrgicas distintivas y advertencias contra impostores carismáticos), las *Cartas* del obispo Ignacio de Antioquía (que sorprenden por su avanzada cristología y su defensa del episcopado monárquico, siendo el primer autor cristiano que emplea el término «cristianismo» y lo contrapone al Judaísmo como opción religiosa), *El Pastor* de Hermas (de contenido moral) y la *Carta de Bernabé* (que propone una interpretación alegórica y antijudía de las Escrituras). En suma, pues, esta literatura apostólica no hace sino ratificar los caminos divergentes que distancian cada vez más a judíos y cristianos: éstos ya identificados con una lectura o entendimiento peculiar de las Escrituras, materializado en el Nuevo Testamento, cuyo rasgo principal es la fe en Cristo, y aquéllos aferrados a las tradiciones de carácter más ritualista plasmadas ahora en la Misná<sup>39</sup>. La sacralización inmediata de estos textos emblemáticos, Misná y Nuevo Testamento, es, por tanto, el testimonio más obvio de la ruptura definitiva entre los dos grupos religiosos y, a fortiori, de la proclamación literaria del cristianismo como religión independiente.

Que los cristianos de este tiempo (recuérdese que nos limitamos a sus corrientes «occidentalistas», por llamarlas de algún modo) veían en el Imperio el ámbito propio de expansión, puede deducirse incluso de los escasos textos de contenido antirromano, en particular del Apocalipsis, pues es la hecatombe final de la nueva Babilonia (Roma) y de su poder diabólico el acontecimiento más deseado no sólo como castigo por sus maldades, sino también porque esa catástrofe daría inicio a los tiempos mesiánicos, al reino milenarista donde se recrearían los justos<sup>40</sup>.

Este acelerado y complejo proceso de configuración del cristianismo como religión autónoma e integrada en el Imperio, se vio muy favorecido, como ya se ha dicho, por el proceso de signo opuesto, de ensimismamiento y repliegue del Judaísmo

---

<sup>39</sup> Esta doble hermenéutica (judaizante una, cristiana otra) se vislumbra ya en las cartas de Ignacio, cuya comunidad se había fracturado al separarse de su obispo algunos fieles judaizantes partidarios de observar el Sábado, no el domingo (*Magnesios*, VIII-XI; *Filadelfios*, VI-X). Cf. el esclarecedor análisis de G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, op.cit. pp. 89 ss. Se entiende así la ley de Justiniano que en febrero del año 553 prohibía la Misná «por no estar incluida entre los Libros Santos» y ser, por el contrario, «una invención de hombres, de origen exclusivamente terrenal y no tener nada de divino». Esta ley puede verse, con excelente comentario, en A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit - Jerusalem 1987, pp. 402-411.

<sup>40</sup> Más detalles, fuentes y bibliografía sobre este punto pueden verse en J. Fernández Ubiña, «Orígenes y tendencias del milenarismo cristiano», en J. Mangas y S. Montero (coords.), *El milenarismo. La percepción del tiempo en las sociedades antiguas*, Madrid, 2001, pp. 153-186.

sobre sí mismo, proceso éste acentuado tras las fallidas y sangrientas sublevaciones antirromanas de los judíos en el norte de África y Mesopotamia (115-117) y, sobre todo, la que estalló más tarde en Jerusalén y Palestina bajo la dirección «mesiánica» de Bar-Kochba (132-135). Tras su aplastamiento brutal por Adriano, Jerusalén recibió el estatus de colonia romana, pasó a llamarse *Elia Capitolina* y se prohibió a los judíos vivir en la ciudad o sus alrededores y también visitarla<sup>41</sup>. No es necesario recordar, por sabido, hasta qué punto el pueblo y la fe judía se vieron conmocionados por estas tragedias, que dieron definitivamente al traste con los sueños mesianistas, pusieron en serio peligro la supervivencia misma del Judaísmo y tiñeron a éste de una espiritualidad más intimista, cuya piedra angular era la lectura y estudio de las Escrituras. Como no podía ser de otro modo, la conmoción, aunque fuese de manera indirecta, también afectó a los cristianos<sup>42</sup>, en especial a los de Palestina, cuyas creencias y prácticas de cariz judío se vieron duramente zarandeadas, y por partida doble: primero, por parte de los secuaces de Bar-Kochba, que trataron a sus compatriotas cristianos como enemigos y los persiguieron de manera implacable; y luego, tras la derrota y descrédito de los rebeldes judíos, por parte de los demás cristianos, que vieron en sus hermanos judaizantes una opción del pasado, residual y despreciable. Quizá la expresión más visible de esa crisis se diese, como apuntó Eusebio de Cesarea (HE, IV, 6, 4 y IV,5-6), en la carismática iglesia de Jerusalén, hasta entonces dirigida por «obispos» de origen hebreo (en su mayoría parientes de Jesús), a los que ahora reemplazarán otros procedentes de la gentilidad.

Los cristianos, que no participaron en ninguna de estas revueltas, podían, pues, ser identificados como un movimiento religioso diferenciado del Judaísmo. No por casualidad, es a principios de este siglo II cuando los autores clásicos empezaron a mencionarlos, aunque siempre de modo despectivo (Tácito, Plinio el Joven, Suetonio...), y cuando la literatura tanaítica judía, sobre todo la de origen palestinese, advierte del peligroso atractivo de *minim* y cristianos (herejes unos y otros), cuyo trato social y sexual debe evitarse. No menos peligrosos son, a la luz de esta literatura, algunos ritos sacrificiales y de purificación practicados por estos grupos, a pesar de su proximidad o similitud con ceremoniales judíos<sup>43</sup>. Es, pues, evidente, que los límites entre Judaísmo y cristianismo eran todavía en el siglo II fácilmente franqueables, como lo habían sido con anterioridad<sup>44</sup>, y que las autoridades y rabinos judíos empe-

<sup>41</sup> Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV, 6,3.

<sup>42</sup> Magistral, sobre este punto, el ya citado estudio de Stroumsa (*La fin du sacrifice*, op. cit. esp. pp. 63 ss.). Cf. además F. Blanchetière, «The Treefold Christian Anti-Judaism», en G. N. Stanton y G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Christianity and Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 185-210.

<sup>43</sup> Los principales testimonios al respecto, y su valoración histórica y religiosa, pueden verse en R. Kalmin, «Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity», *The Harvard Theological Review* 87 (1994) pp. 155-159.

<sup>44</sup> Así lo atestigua el NT. Por ejemplo, Hechos (6, 7) destaca el espectacular aumento de discípulos en Jerusalén, entre ellos muchos sacerdotes, en los años siguientes a la muerte de Jesús. La difusión del cristianismo (todavía no reconocido con este término) en la diáspora judía se constata igualmente en Hechos (13, 16-14,26; 15,36-41; 17, 1-12; 18, 1-11) y también en Pablo (Rom 9-11).



zaban ya a tomar medidas contra esta ósmosis religiosa, reforzando de este modo la personalidad e independencia del cristianismo como religión diferenciada y distanciada del Judaísmo tradicional y fariseo.

Podemos, pues, concluir, a modo de recapitulación, que hasta el año 70 el cristianismo no fue sino un movimiento o facción del Judaísmo, por lo cual es equívoco denominar a sus fieles judeo-cristianos<sup>45</sup> o pagano-cristianos (deberíamos llamarlos sencillamente judíos), si bien hasta ese año, e incluso hasta mediados del siglo II, cabe hablar de judeo-cristianos en cuanto secta judía equiparable a los judeo-fariseos o a los judeo-esenios. Entre los años 70 y 135-150 se consumaría la separación de las comunidades cristianas (formadas por personas de origen hebreo y de origen griego) y de las comunidades «fariseas». El conflicto decisivo entre ambas lo provocó la interpretación de la Torá, de la que también derivaba reconocer o no a Jesús como Mesías. Por esta razón, sólo tras la guerra del 132-135 aparecieron los primeros brotes de antijudaísmo cristiano y de anticristianismo fariseo. En consecuencia, como ha señalado Mimouni, desde el siglo II se pasó de la polémica interjudía (o intercristiana) a una controversia entre judíos y cristianos<sup>46</sup>.

## 2. HELENIZACIÓN Y ROMANIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

El proceso que acabamos de esquematizar es, como ya se ha indicado, muy rico en matices, careció de ritmo constante y conoció numerosas singularidades locales y temporales. En las páginas anteriores sólo se ha pretendido destacar los momentos y los acontecimientos más importantes en la genealogía del cristianismo, y aquellos rasgos que le fueron dando una personalidad propia frente al Judaísmo, proceso paralelo al de su paulatino acomodo con la mentalidad religiosa y las instituciones públicas del Imperio romano. Por esta razón, aunque a mediados del siglo II el cristianismo era ya una religión autónoma, con rasgos específicos que lo diferenciaban de su matriz judía, no sólo entonces sino también en los decenios siguientes se constatan casos frecuentes que prueban la pervivencia de principios propios del Judaísmo,

<sup>45</sup> J. E. Taylor, «The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?», *Vigiliae Christianae* 44 (1990) pp. 313-334.

<sup>46</sup> En S. C. Mimouni y P. Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, 2006, pp. 259 ss. Cf. además R. E. Brown, «Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity», *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) pp. 74-79; J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways AD 70 to 135*, Cambridge, 1999; S. Mimouni, «Les chrétiens d'origine juive du Ier au IVe siècle», en P. Geoltrain (ed.), *Aux origines du christianisme*, Paris, 2000, pp. 289-304; D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, 2004 y P. Richardson, «The Beginnings of Christian Anti-Judaism, 70-c.235», en *The Cambridge History of Judaism*, IV (2006), pp. 244 ss. Estos autores han puesto igualmente de relieve cómo los judeocristianos o cristianos de origen judío, despreciados por los judíos tradicionales (ahora guiados por el fariseísmo) y por los nuevos cristianos (quizá en su mayoría de origen gentil), pervivirán después del 135 en comunidades marginales, sobre todo en Oriente, donde se documentan con nombres diversos (ebionitas, nazoreos o nazarenos, elkasaitas...) hasta la Antigüedad Tardía, siendo precisamente ellos los que dieron a conocer el cristianismo a Mahoma.

hasta tal punto que en ocasiones encontramos fieles y comunidades enteras a las que es difícil calificar de judías o cristianas. Y esta indefinición seguramente les preocupaba menos a ellos que a los estudiosos actuales.

El testimonio más significativo, que, por conocido, me limito simplemente a señalar, lo encontramos en el célebre *Diálogo con Trifón*, escrito hacia el año 160 por el apogeta y mártir Justino. En diversos pasajes de este largo y algo tedioso diálogo, Justino enumera los importantes temas religiosos que separan irremediablemente a cristianos y judíos<sup>47</sup>, pero también admite sin reparos que, en esa época, los primeros estaban muy divididos en sus apreciaciones del Judaísmo. Algunos, entre los que él mismo se encuentra, creían incluso que quienes viviesen conforme a la Ley de Moisés, es decir, todos los judíos piadosos, se salvarían gracias a la mediación de Cristo (Díal. 45,2-4). Con más razón, prosigue Justino, alcanzarían la vida eterna quienes, viviendo de acuerdo con la Ley mosaica, también creían que Jesús era el Cristo de Dios (Díal. 46,1 y 47,1), si bien éstos debían abstenerse de imponer la circuncisión a los cristianos procedentes de la gentilidad (Díal. 47,1). Ambos, Trifón y Justino, reconocen, no obstante, que otros muchos cristianos ni se relacionaban ni aceptaban relaciones con los judíos, ni siquiera con estos judeo-cristianos que creían en Cristo, al igual que había judíos extremistas opuestos a todo tipo de contacto con los cristianos<sup>48</sup>. Para Justino, pues, existían dos grandes grupos de seguidores de Jesús: los judíos fieles a la Ley mosaica que lo consideraban mesías o Cristo (pero a los que Justino nunca denomina «cristianos»)<sup>49</sup> y los «cristianos» propiamente dichos, que procedían de la gentilidad o habían abandonado los preceptos mosaicos, en particular la circuncisión, la dieta alimenticia y el descanso sabático. Lo importante, en todo caso, no es sólo el amplio abanico de actitudes reinante en el seno mismo del Judaísmo y del cristianismo naciente, sino la facilidad y frecuencia con que, todavía en estas fechas, se producían conversiones (y hasta «reconversiones» si pudiéramos decirlo así) en ambas direcciones, algo que también se constata en las relaciones de

<sup>47</sup> Para un conocimiento detallado de estos temas de desencuentro judeo-cristiano, cf. J. Fernández Ubiña, «Justino y Trifón. Diálogo e intolerancia entre judíos y cristianos a mediados del siglo II», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 53 (2004) pp. 123-152. S. T. Katz mostró hace ya tiempo («Issues in the Separation of Judaism and Christianity...», *op.cit.* 43-76) que los puntos más conflictivos, aunque hundan sus raíces en los decenios anteriores, se agravaron realmente tras el 70 y sólo tras la guerra de Bar-Kochba fueron la causa de un divorcio irreversible. Como enriquecimiento de esta misma perspectiva puede verse W. Horbury, «Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr», en J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways AD 70 to 135*, Cambridge, 1999, pp. 315-345 y A. D. Crown, «Judaism and Christianity: the Parting of the Ways», en A. J. Avery-Peck, D. Harrington y J. Neusner (eds.), *When Judaism and Christianity Began. Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*, Leiden-Boston, 2004, vol. II, pp. 545-562.

<sup>48</sup> Es posible, aunque no hay consenso a este respecto en la historiografía moderna, que algunos judíos fomentaran persecuciones contra los cristianos, a las que alude el *Discurso de Diogneto* V. Parece claro, sin embargo, que cuando Tertuliano (*El escorpión*, X, 10) habla de las sinagogas como «fuentes de persecución» se refiere a un pasado lejano.

<sup>49</sup> M. Pesce («Quando nasce il cristianesimo?...», *op. cit.* 44-45) observa que en este primer grupo cabría diferenciar entre quienes estaban dispuestos a la convivencia con los cristianos gentiles y quienes exigían para ello que éstos judaizaran. Es significativo, por lo demás, que el término «cristianos» fuera tan equivoco para Justino, quien por eso prefiere hablar de «fieles» (*pistoi*).

judíos y cristianos por una parte y paganos por otra. Prueba todo ello de que en estas fechas no existía normativa oficial al respecto, ni tampoco un acuerdo genéricamente aceptado por una mayoría de iglesias, ni se reconocía siquiera instancia alguna que dirimiese tan espinoso y controvertido asunto.

Si las fronteras entre Judaísmo y cristianismo eran entonces borrosas, no eran menos las que diferenciaban a la multitud de tendencias cristianas. No era difícil distinguir, claro está, a un cristiano rigorista de otro libertino o a un judaizante de un gnóstico, por más que todos se considerasen a sí mismos seguidores intachables de Cristo. El problema se complicaba porque entre los propios rigoristas, judaizantes y gnósticos se daban tendencias «extremistas» o «radicales» (adjetivos no siempre justamente aplicados), que acabarían siendo condenadas como heréticas o heterodoxas por la futura gran Iglesia, mientras que otras tendencias (en ocasiones más alejadas de las prácticas primigenias) se tuvieron por ejemplares y santas. El propio Justino reconoce que muchos cristianos comían carne sacrificada a los ídolos, propalaban doctrinas blasfemas sobre Jesús o llevaban una vida moral disoluta, citando en particular a los marcionitas, valentinianos, basilidianos y saturnilianos (Diál. 35,1-6). De hecho, la diversidad de sectas cristianas y su diversa actitud frente al Judaísmo era tal que paganos como Celso veían en ello uno de los rasgos más característicos del cristianismo<sup>50</sup>, mientras que los cristianos sólo acertaban a explicar sus divisiones como obra malévola de Satanás<sup>51</sup>. Para el historiador moderno, estos grupos seguían indudablemente, en su mayoría, una religión diferente del Judaísmo, pero no es tan seguro que todos merezcan por igual el calificativo de «cristianos». Tal vez procedieran todos del Judaísmo, pero no todos confluían en la formación del cristianismo. La diversidad afectaba, por lo demás, a puntos tan fundamentales, que algunas de estas tendencias no hicieron sino alejarse cada vez más de lo que será el cristianismo, salvo que entendamos por tal un *totum revolutum* sin señal común de identidad. Salir de esta anarquía y configurar el cristianismo unitario, normativo y jerárquico que conocemos a inicios del siglo III fue, probablemente, la mayor transformación que esta religión haya conocido en toda su historia. Pero eso no facilita, sino que más bien complica, el análisis de tan trascendente proceso.

Para el objetivo de esta indagación es muy significativo que los representantes más ilustres de las tendencias señaladas por Justino, y de otras no menos importantes, como montanistas y encratitas, aunque la mayoría hubiese surgido y arraigado en regiones remotas, decidiesen todos dirigirse a Roma, exponer allí sus doctrinas religiosas y desde allí difundirlas por todo el Imperio. Lo que parece probar que no sólo la llamada «gran Iglesia» católica, sino la mayoría de corrientes cristianas, orto-

<sup>50</sup> Orígenes, *Contra Celso*, III, 11 ss., V, 61.

<sup>51</sup> Esta idea, tan recurrente en la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, dará luego pie a la tesis que ve en la ortodoxia el mensaje original de la Iglesia y en las herejías desviaciones diabólicas, tesis que todavía hoy puede encontrarse en numerosas obras históricas de inspiración piadosa. Es fácil comprobar, sin embargo, que algunas doctrinas y prácticas religiosas consideradas heréticas se documentan entre los primeros seguidores de Jesús, por lo que cabría afirmar, frente a la tesis piadosa antes señalada, que en algunos casos la heterodoxia fue anterior, no posterior, a la ortodoxia.

doxas o no, mostraron muy pronto una espontánea voluntad de implantación e integración en el mundo grecorromano. Esta decisión los enfrentaba, obviamente, a nuevos retos, pues el problema principal no era ya la relación con el Judaísmo, sino con el politeísmo clásico, su peculiar función socio-política y su engranaje con las instituciones del Estado. Es posiblemente este reto el que abrió de par en par la posibilidad histórica de que el movimiento cristiano se configurase y se pensase a sí mismo como una religión, y que lo hiciese, en consecuencia, con el significado que el mundo clásico daba a su religión. El esfuerzo desplegado, en concreto, por los apologetas y polemistas del siglo II y III, desde Justino a Orígenes o Tertuliano, por hacer valer las bondades de su dios (ya no identificado con un oscuro mesías judío, sino con el luminoso Logos de la sabiduría clásica), así como el patriotismo, espíritu cívico y fidelidad al Estado de sus fieles, es la primera respuesta a este nuevo desafío<sup>52</sup>. Y si de algo pudieron ser justamente acusados la mayoría de grupos gnósticos fue de legitimar, con intrincadas especulaciones teológicas, su descarada integración en la vida cultural y religiosa politeísta, llegando a participar de los más execrables rituales paganos, bajo pretexto de que la fe salvadora es íntima y ajena a toda clase de actos y gestos externos<sup>53</sup>. El cristianismo renacía así como una filosofía y una práctica religiosa, sujeta en consecuencia a todo tipo de interpretaciones.

El acomodo del cristianismo en el Imperio le dio, pues, una nueva identidad, pero en absoluto acabó con las tendencias disgregadoras, ahora de otro género, que seguían poniendo en peligro su propia supervivencia. Conjurar esta amenaza, encarnada sobre todo en el gnosticismo, exigió un gran trabajo intelectual y un templado espíritu de consenso que abocaría en la conformación, a fines del siglo II, de la llamada gran Iglesia o Iglesia católica. Las señas de identidad unitaria quedaron paulatinamente plasmadas, como es sabido, en el canon cristiano de las Escrituras (muchos más amplio y plural que el propuesto por el paulinista Marción)<sup>54</sup>, en la ortodoxia doctrinal (con la consiguiente condena de las ideas consideradas a partir de ahora heréticas), en la sacralización de rituales y festividades comunes y, en fin, en la consolidación y fortalecimiento de la jerarquía eclesiástica. El éxito alcanzado tuvo como principal coste la renuncia a diversos principios evangélicos (contacto personal y directo con Dios, desprendimiento material, sencillez doctrinal...), en beneficio de un sincretismo religioso trufado de elementos culturales clásicos o de pro-

<sup>52</sup> Para una visión detallada, cf. J. Fernández Ubiña, «Patriotismo y antimilitarismo cristiano. Las relaciones Iglesia-Estado en época preconstantiniana», *Gerión*, vol extra, pp. 421-441 (D. Plácido Suárez, F. J. Moreno Arrastio y L. A. Ruiz Cabrero (Coords.), *Necedad, sabiduría y verdad: el legado de Juan Cascajero*, Madrid, 2007). Cf. además E. A. Judge, *The First Christians in the Roman World*, Mohr Siebeck 2008, esp. el cap. 25, pp. 404-415 («Was Christianity a Religion?»).

<sup>53</sup> La obra antes citada de Tertuliano, *El escorpión*, pretende precisamente rebatir estas ideas gnósticas, que servían a sus partidarios para evitar y desacreditar el martirio en defensa de la fe.

<sup>54</sup> Aunque suele relacionarse el canon judío de la Escritura con el canon cristiano, nunca el cristianismo llegó a ser una «religión del Libro» como lo fue el Judaísmo, entre otras razones por el papel prominente de la autoridad clerical. Véase sobre este punto G. G. Stroumsa, «El cristianismo en sus orígenes. ¿Una religión del libro?», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 7 (2002) pp. 121-139.

cedencia misteriosa. Por eso, ya a principios del siglo XX algunos historiadores de convicciones profundas, y en absoluto mal documentados, pudieron percibir la historia del cristianismo como un proceso de acelerada degeneración espiritual<sup>55</sup>.

Durante el siglo II, en efecto, las múltiples comunidades cristianas recurrieron, para asegurar su mera supervivencia o acelerar su expansión, a estrictas normas de disciplina y a rituales complejos que distanciaron al laicado de su jerarquía eclesial y convirtieron a ésta en la mediación ineludible para acercarse a Dios. Eran préstamos evidentes del entorno cultural y religioso grecorromano, que alejaban a los fieles del kerigma primitivo y oscurecían, para decirlo en palabras de Harnack, el «mensaje sencillo y sublime» de Jesús. De este modo, como ya señaló este historiador, el cristianismo se transformó en un ropaje externo, si no superficial, en una religión de costumbres, como lo era el politeísmo clásico, en la que los fieles apreciaban y vivían más intensamente la cáscara que la sustancia<sup>56</sup>. En el mejor de los casos, como ilustran los apologetas y polemistas griegos, el cristianismo se presentaba a sí mismo como una filosofía y una forma excelsa de vida, sin conseguir por ello, salvo contadas excepciones, la menor simpatía de los espíritus más sensibles y cultos del Imperio. Por esta razón, por las divisiones antes indicadas y por el menosprecio social y político del entorno popular, todavía a finales del siglo II las propuestas cristianas parecían irremediabilmente condenadas a la marginación e incluso a su desaparición.

Contemplada desde esta situación crítica es como mejor se aprecian tanto los méritos históricos de la victoria del catolicismo y de la gran Iglesia, como el elevado coste, antes apuntado, de la misma, en especial la considerable merma de la libertad y de la responsabilidad religiosa individual y el consiguiente triunfo de la mediocridad espiritual propia de toda religión nacional o política. Sin estas renunciaciones, sustituidas por la obediencia de los individuos, cuyo valor irá al alza en el futuro, y el sobrecogimiento de las masas ante los misterios incomprensibles transmitidos por los sacramentos, cuyo número irá en aumento con el paso de los siglos, no hubiera sido

---

<sup>55</sup> El más relevante de ellos fue, según creo, el protestante A. von Harnack, que describió con extraordinaria lucidez este proceso, a pesar de las limitaciones epistemológicas de la época, tanto en sus conferencias sobre la esencia del cristianismo, pronunciadas en el semestre de invierno de 1899-1900 (*Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1900), como en su posterior monografía sobre Marción (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924). Sus ideas fueron por las mismas fechas vislumbradas (y en parte compartidas, pero desde una perspectiva católica historicista y crítica) por el abad Alfred Loisy, sobre todo en su ensayo magistral *L'Évangile et l'Église* (1902), libro que, siendo una refutación teórica e histórica de *La esencia del cristianismo*, le costó la excomunión, en marzo de 1908, por el papa Pío X. A Loisy debemos igualmente uno de los mejores estudios sobre las relaciones y préstamos del cristianismo con las religiones misteriosas (*Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, 1990. 1ª edición francesa de 1919). No debe extrañar, por otra parte, que la historiografía cristiana tardase tanto en apreciar negativamente este proceso histórico, pues al menos desde el Renacimiento, como ilustra la obra pionera de Guillaume Budé (*De transitu hellenismi ad christianismum*, Paris, 1535), los eruditos cristianos sólo veían en el mismo el triunfo de una religión sublime sobre un paganismo intelectualmente pacato y moralmente degradante. La monografía citada de Budé ha sido reeditada, con excelente estudio y versión francesa a cargo de M. Lebel, por Éditions Paulines (*Le passage de l'hellénisme au christianisme*, Shebrook, 1973).

<sup>56</sup> Harnack, *Das Wesen*, op. cit. cap. XI.

posible la deriva institucional y «mundana» de la autoridad clerical, ni la consolidación de una religiosidad doctrinaria y ceremonial que, en el fondo, había sido despreciada por Jesús y los primeros cristianos<sup>57</sup>.

En cierto modo, la Iglesia no hacía sino asumir la misión institucional que siempre había caracterizado al politeísmo grecorromano y paulatinamente se dispuso a jugar el papel protector del Imperio que hasta ahora había desempeñado aquél en exclusiva<sup>58</sup>. Desde inicios del siglo III se detectan los primeros síntomas de esta transformación y cómo la preocupación por el ejercicio del poder empezaba a igualar en importancia, y pronto a superar, a la fe y práctica de los principios evangélicos. Faltaba todavía mucho tiempo para que la Iglesia católica se situara en un plano definitivamente distanciado, y a menudo enfrentado, al evangelio que vivieron y difundieron las primeras comunidades, pero las bases de esta evolución estaban ya sólidamente establecidas a mediados del siglo III.

El cristianismo, tras la progresiva helenización experimentada desde finales del siglo I, arraigó, pues, en Occidente a la vez que experimentaba un agudo proceso de romanización, gracias al cual el dios de los cristianos asumió las funciones que la religión romana asignaba a sus divinidades, muy especialmente la protección de la sociedad y del Estado<sup>59</sup>. En un trabajo como éste no cabe entrar en detalles que exigirían, en su enumeración y estudio, un amplio tratado y que, por otra parte, son bien conocidos. Pero sí conviene subrayar, porque avala directamente la tesis aquí propuesta, cómo a lo largo del siglo III, sobre todo en su segunda mitad, se hizo cada vez más perceptible la creciente implantación del cristianismo en la administración pública, el ejército y las clases dominantes, incluyendo algunos altos magistrados y miembros de la Corte. No fue, naturalmente, ajeno a este proceso el hecho de que, a imagen de la religión romana, el cristianismo fuese en las mismas fechas patrimonializado por una élite sacerdotal, la única con potestad para presidir los ministerios y rituales, convertidos ya en el centro y la sustancia de la religión cristiano-romana<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Hace ya mucho tiempo que la historiografía católica, tan renuente en sus inicios a reconocer estos aspectos de la evolución histórica del cristianismo, los ha estudiado y puesto de relieve con muy meritorio rigor, como ilustran, entre otros muchos, los trabajos de M. Meslin, «Instituciones eclesiásticas y clericalización de la Iglesia antigua», *Concilium* 47-50 (1969) pp. 41-55 y V. Saxer, «Le culte chrétien au IV<sup>e</sup> siècle», *Miscellanea Historica Ecclesiastica* 6 (1983) pp. 202-215.

<sup>58</sup> Para un análisis riguroso de la transformación del cristianismo en religión de naturaleza romana, cf. M. Sachot, *La invención de Cristo*, op. cit. pp. 179 ss. Pero en las obras antes citadas de Harnack y de Loisy, como en las del independiente Ch. Guignebert (especialmente en su breve estudio *El cristianismo antiguo*, México, 1983, 1<sup>a</sup> ed. francesa de 1921), por citar sólo algunos ejemplos de la fecunda historiografía europea de inicios del siglo XX, ya se apuntan todas las ideas principales al respecto.

<sup>59</sup> Los mejores estudios sobre la religión romana han analizado con minuciosidad este principio, que aquí nos limitamos a señalar. Entre la enorme bibliografía al respecto son, sin duda, excelentes botones de muestra los trabajos de J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979) y J. Scheid, *La religión en Roma*, (Madrid, 1991) que incluye una amplia reseña bibliográfica en pp. 169 ss.

<sup>60</sup> Especialmente elocuentes son en este aspecto Cipriano (*De lapsis*, 6-9) y Eusebio de Cesarea (HE, VI, 41, 12-13). Que al menos desde el siglo III la función episcopal era de naturaleza similar a la de un magistrado imperial fue ya puesto de relieve por W. Telfer en su magistral estudio antes citado (*The Office of a Bishop*, esp. pp. 121 ss.).

La metamorfosis del cristianismo dejó una profunda impronta material y arqueológica que, si bien todavía espera, a mi entender, un estudio definitivo, ha sido debidamente valorada en trabajos recientes realizados en su mayoría por expertos en liturgia e historia del cristianismo y no tanto por arqueólogos del mundo clásico<sup>61</sup>. Este dato historiográfico no es baladí, sino que viene a probar que incluso las transformaciones históricas más profundas no llegan a percibirse en la realidad material, en las fuentes arqueológicas y literarias, si antes no se vislumbran en la teoría y se buscan metodológicamente. Y esa realidad palmaria fue que los cristianos judaizantes del siglo I, Pablo entre ellos, en modo alguno pensaron en dotarse de edificios propios de culto, pues ya tenían el Templo de Jerusalén y las sinagogas. Si eran expulsados de éstas, como lo fueron a menudo, cualquier sitio era bueno para la evangelización, la enseñanza o las escuetas prácticas litúrgicas, que entonces se reducían a sencillos ritos bautismales, la oración y las comidas en comunidad, tuviesen o no carácter eucarístico. Cansado de disputas en la sinagoga de Éfeso, Pablo ni siquiera tuvo reparo en enseñar durante dos años en la escuela de un tal Tirano, filósofo de la ciudad (Hech 19, 9). Medio siglo después, según testimonia Plinio el Joven (*Epístola* 10.96), lo único llamativo de los cristianos era «reunirse en un día determinado antes del amanecer, recitar alternativamente un poema a Cristo como a un Dios y comprometerse con juramentos a no cometer ningún delito, ni hurto, ni agresiones para robar, ni adulterios, no faltar a la palabra, ni negarse a devolver un depósito cuando se les reclamase. Después de esto la costumbre era dispersarse y reunirse de nuevo para tomar un alimento que era el acostumbrado e inocente»<sup>62</sup>. Y todavía a inicios del III, cuando el cristianismo gustaba presentarse como una escuela filosófica y propedéutica moral, algunos fieles ilustres tenían que refutar a los paganos que acusaban de impiedad a los cristianos por carecer de templos, de estatuas y de la correspondiente parafernalia de rituales externos, intentando hacerles ver que ningún templo era tan querido para su dios como el alma del hombre y la fe auténtica<sup>63</sup>. La

<sup>61</sup> También en este campo la bibliografía es inmensa. Un breve y valioso estado de la cuestión puede verse en L. Michael White, «Architecture: The First Five Centuries», en P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, op. cit. vol. II, pp. 693-746. Para un estudio más detallado, cf., del mismo autor, *The Social Origins of Christian Architecture*, 2 vols. Valley Forge, 1996-1997 y R. M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London-New York, 2000.

<sup>62</sup> En estos años iniciales del siglo II (la carta de Plinio se fecha en los años 110-112), los cristianos se reunían en casas particulares, en habitaciones que ocasionalmente pudieron ser adaptadas al culto y dar así origen a las llamadas iglesias domésticas. Cf. sobre este aspecto J. M. Petersen, «House-Churches in Rome», *Vigiliae Christianae* 23 (1969) pp. 264-272 y R. Aguirre, «La casa como estructura base del Cristianismo primitivo. Las iglesias domésticas», *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) pp. 27-51.

<sup>63</sup> Arnobio de Sicca, converso reciente del paganismo, escribe a inicios del siglo IV: «Acostumbráis a cargarnos con el mayor delito de impiedad porque no construimos templos para las ceremonias del culto, no elevamos ni imágenes ni nada semejante a ninguno de los dioses, no erigimos altares ni aras, no ofrecemos la sangre de animales sacrificados, ni incienso, ni alimentos salados, y, por último, no ofrendamos un vino que se vierte en las libaciones de páteras», pues «creemos que los dioses, si son tales, se ríen de los honores de esta clase» (*Adversus nationes*, VI, 1). Proclamas similares abundan en autores anteriores, como Justino, Minucio Félix o Clemente de Alejandría (*Strom.* 7, 5, 1). La primera iglesia de la que tenemos testimonio arqueológico es la de Dura-Europos, construida hacia el 230. Referencias posteriores pueden verse en G. F. Snyder, *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Mercer University Press, 2003.

romanización intensa del cristianismo a lo largo de este siglo supuso un vuelco radical de este ideario, con la creciente construcción de edificios específicos de culto, basílicas y baptisterios, donde la simple ubicación de fieles y clérigos ilustraba el final de la vida comunitaria anterior, potenciaba ante muchedumbres de neoconvertos poco comprometidos el valor ceremonial, no personal, de los rituales, daba a éstos una grandiosidad y misterio ajenos a la fe sin artilugios predicada por Jesús, y culminaba de este modo tanto la ruptura con sus ancestros judíos como la aproximación mimética a la religión politeísta romana. A lo largo del siglo IV, con la política de Constantino y sus sucesores a favor del cristianismo, las grandes basílicas de las ciudades más importantes del Imperio, en particular Roma y Constantinopla, más testimonian el poder y la riqueza acaparada por la Iglesia que la piedad de sus fieles y clérigos. La romanización del cristianismo quedaba de este modo escenificada en los espacios públicos del Imperio.

Un cambio tan profundo en la liturgia y en los lugares de culto, fruto de su romanización, hizo que cambiara en igual medida la percepción pagana del cristianismo y su valoración de la Iglesia como institución. Los primeros testimonios que nos ha legado la literatura clásica, fechados a principios del siglo II, coinciden en el menosprecio de las creencias y prácticas cristianas y, a fortiori, de sus seguidores, a los que suelen tachar de supersticiosos, incultos y contumaces<sup>64</sup>. La apologética cristiana de este siglo se esforzó, sin mucho éxito, en la refutación de estas imputaciones, una tarea que el propio Orígenes se siente obligado a realizar en su réplica a la crítica demoledora de Celso, filósofo alejandrino que en torno al 180, entre otros detalles no muy alejados de la realidad, había observado que el cristianismo estaba en esencia vertebrado por una legión de niños, mujeres, esclavos y marginados<sup>65</sup>. Melitón, obispo de Sardes en tiempos de Marco Aurelio, reconocía que la filosofía cristiana había alcanzado su plena madurez entre los bárbaros, si bien ya estaba extendida por todo el Imperio y era un excelente augurio para el mismo. No estamos ante simples juegos literarios de una minoría ilustrada. Amplios sectores populares participaron igualmente de estos juicios negativos, con burlas descarnadas de muy diverso tipo, desde toscos graffiti, como el descubierto en el Palatino que representaba a un crucificado con cabeza de asno, hasta la hi-

<sup>64</sup> Tácito (Ann. XV, 44) llama al cristianismo execrable superstición (*exitiabilis superstitio*), Plinio el Joven (*Ep.* 10.96) superstición malvada y desmesurada (*superstitio prava et immodica*), Suetonio (*Vita Ner.* XVI) superstición nueva y maléfica (*superstitio noua ac malefica*) y el pagano Cecilio (en Minucio Félix, *Octavio*, 9,2) vana y loca superstición (*vana et demens superstitio*). Cf. S. Calderone, «Superstitio», *ANRW*, II (1972) pp. 337-396; L. F. Janssen, «‘Superstitio’ and the Persecution of the Christians», *Vigiliae Christianae* 33 (1978) pp. 131-159 y M. Sachot, «‘Religio/superstitio’. Historique d’une subversion et d’un retournement», *Revue de l’Histoire des Religions* 208 (1991) pp. 355-394.

<sup>65</sup> La obra de Celso, como otras críticas paganas al cristianismo, se perdió pronto y hoy sólo podemos reconstruirla parcialmente por las citas de sus detractores cristianos. Es esta reconstrucción parcial la que puede verse en Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, 1988 (versión y estudio de S. Bodelón). Cf. J. Fernández Ubiña, «Celso, la religión y la defensa del Estado», *Memorias de Historia Antigua* VII (1986), pp. 97-110 (reproducido, con algunas modificaciones, en *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, vol. III, pp. 235-248).



riente sátira de Luciano de Samosata en su *Muerte de Peregrino*, donde este personaje se aprovecha de los crédulos e incultos cristianos para enriquecerse, no sin antes engañarlos con insólitas patrañas<sup>66</sup>.

Este estado de cosas había cambiado radicalmente a mediados del siglo III, época en que el cristianismo, arraigado en todas las regiones del Imperio, Occidente incluido, y en sus estratos sociales más elevados, estaba experimentando un avance acelerado en su proceso de romanización<sup>67</sup>. Aunque documentado en diversos ámbitos políticos y eclesiásticos, el cambio se percibe con singular claridad tanto en las causas como en el resultado de las persecuciones de Decio y Valeriano: por ser entonces el cristianismo una fuerza social y religiosa reconocida en el Imperio, éste, lejos de proteger a sus seguidores, como había hecho en los siglos I y II, les exige ahora su compromiso personal e institucional en la defensa del Estado, exigencia que fue acogida con patriótico entusiasmo por numerosos cristianos, clérigos y laicos por igual, que ni siquiera dudaron en sacrificar a los ídolos, en la creencia de que así defendían a Roma, según atestiguan, entre otros, Eusebio de Cesarea (HE, VI, 41, 10 ss.) y Cipriano de Cartago en su correspondencia y en el tratado *De lapsis*. Es cierto que fueron más, y sin duda más clarividentes, los fieles que resistieron el embate estatal y evitaron, quizá sin saberlo, que el cristianismo se convirtiese en una expresión más de la religión romana y Cristo en un dios, más o menos relevante, de su panteón. Pero los *lapsi* no perdieron totalmente la partida, como lo muestra su pronta reincorporación a la Iglesia y, sobre todo, que ésta no sólo asumiese el espíritu patriótico de aquéllos, sino que lo sobrepasase al tomar conciencia de que el cristianismo, más que una rama del paganismo, estaba en condiciones de reemplazarlo como religión protectora del Imperio.

Esta voluntad de triunfo total, como ya señaló Frend, fue indudablemente un factor clave del fracaso de estas persecuciones y de la posterior, la llamada gran Persecución, desencadenada a inicios del siglo IV<sup>68</sup>. Para las tesis aquí planteadas,

<sup>66</sup> Sobre este aspecto disponemos de información relativamente abundante. Cf. S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries AD», *ANRW* II, 23, 2 (1980), pp. 1055-1118; R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, Yale U. P. 2003 (1ª ed. De 1984) y J. Engberg, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD*, Frankfurt, 2007. El razonamiento apologético de Melitón lo transmite Eusebio de Cesarea, HE, IV, 26, 7.

<sup>67</sup> El caso de Hispania es paradigmático en este aspecto, como puede verse en J. Fernández Ubiña, «Los orígenes del cristianismo hispano...», op. cit. pp. 427-458. Pero otro tanto puede decirse de las restantes provincias occidentales: cf. V. Saxer, «L'Afrique chrétienne (180-260)», en J.-M. Mayeur, Ch. y L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du Christianisme I.- Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, pp. 579-623, y M.-I. Perrin, «Rome et l'extrême Occident jusqu'au milieu du IIIe siècle», en *Ibidem*, pp. 625-670.

<sup>68</sup> W. H. C. Frend, «El fracaso de las persecuciones en el Imperio romano», en M. I. Finley, *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, pp. 289-314. Por su singular perspicacia histórica, no son menos valiosas sobre este punto las observaciones de G. E. M. de Ste Croix, «¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?», en *Ibidem*, pp. 233-273. Cf. además C. Saulnier, «La persécution des chrétiens et la théologie du pouvoir à Rome (Ier-IVe s.)», *Revue des Sciences Religieuses* 58 (1984), 251-279 y E. Wipszycka, «Considérations sur les persécutions contre les chrétiens: qui frappaient-elles?», en *Poikilia. Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris, 1987, pp. 397-405.

resulta muy significativa la diferente forma en que el Estado reconoció su fracaso frente a los cristianos en uno y otro caso, esto es, tras el fiasco de mediados del siglo III y tras el no menor de principios del siglo IV. El rescripto de Galieno, en efecto, que ponía fin el año 260 a la persecución desatada por su desgraciado padre, Valeriano, se limitaba a informar del restablecimiento de la tolerancia y respeto hacia los cristianos, a los que se devolverían, en la medida de lo posible, los bienes confiscados (Eusebio de Cesarea, HE, VII, 13). El hecho de que la persecución de Valeriano hubiera golpeado muy en particular al clero y que el citado rescripto de Galieno estuviese dirigido a los obispos (algunos de los cuales cita por su nombre) prueba el papel que ya reconocía el Estado a la jerarquía eclesiástica, de la que todavía, sin embargo, aparenta poder prescindir. En los cuarenta años siguientes, el fortalecimiento del cristianismo y su penetración en todos los organismos sociales y públicos fue tal que la gran Persecución estaba llamada a un irremediable fracaso. Pero la palinodia estatal, materializada en el edicto de Galerio del año 311 y en el posterior acuerdo de Milán (313) entre Constantino y Licinio, sorprende esta vez no sólo por la prontitud con que se ordena la *restitutio in integrum* de los bienes confiscados a la Iglesia, sino principalmente por el reconocimiento explícito de que los emperadores y el propio Imperio necesitan ya del sostén espiritual del cristianismo y de sus clérigos<sup>69</sup>.

Esta nueva realidad constituye, obviamente, el trasfondo histórico que hace comprensible no sólo la debatida «conversión» de Constantino y su política de favor hacia el clero cristiano, sino también el fracaso de la reacción conservadora de Juliano (361-363). Y también explica, por contra, la fácil implantación del cristianismo como religión única del Estado, en tiempos de Teodosio (379-395), con la consiguiente voluntad de perseguir a las demás religiones y desviaciones heréticas hasta su erradicación total. Culminaba así el triunfo absoluto del cristianismo, y quizá también la pérdida definitiva de su identidad primigenia. Pues debe admitirse, creo, que entre este cristianismo imperial y prepotente y el mensaje «sencillo y sublime» del Evangelio, cualquier parecido es pura coincidencia.

---

<sup>69</sup> «En correspondencia a nuestra indulgencia –afirma el edicto de Sárdica–, los cristianos deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares» (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 34. Trad. de R. Teja). El llamado edicto de Milán del 313 no es menos explícito en este sentido, al justificar la libertad concedida a los cristianos «con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable y propicio tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad»... «con el fin –dice más adelante– de que la suprema divinidad pueda prestarnos en toda circunstancia su favor y benevolencia acostumbrados» y «para que el favor divino actúe siempre de manera próspera en nuestras empresas con el consiguiente bienestar general» (Lactancio, *Ibid.* 48). La claudicación de los poderes públicos se pone más de relieve cuando se recuerda que la gran Persecución se desencadenó el año 303 porque los cristianos eran tenidos por «enemigos de los dioses y de los cultos públicos» (Lactancio, *Ibid.* 11), es decir, por razones estrictamente religiosas, aunque con evidentes consecuencias políticas, pero no ya de orden moral o de escándalo público. Sobre el nuevo papel de los clérigos a partir de Constantino, cf. H. A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000 y J. Fernández Ubiña, «Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino», *Pyrenae* (2009), en prensa.

### 3. REFLEXIONES FINALES

No es fácil resumir, a manera de conclusión, un escrito como éste, en sí mismo conciso y sustentado en tantas tesis discutibles. No intentaré, por tanto, esta tarea. Sí convendría terminar subrayando algunas peculiaridades del proceso estudiado, que lo hacen, si cabe, más atractivo y complejo.

La más llamativa es, como se ha visto, que el cristianismo fue perfilando su identidad mediante decisiones adoptadas, en su primer siglo de existencia, por grupos minoritarios, en especial los helenistas y los seguidores de Pablo. Lo sorprendente es que, siendo estos grupos marginados en un primer momento, a la postre arrastraron a la mayoría y, en todos los casos, enriquecieron al cristianismo con aportaciones doctrinales, literarias y litúrgicas que contribuirían decisivamente a la conformación de su personalidad como religión independiente del Judaísmo. El descubrimiento e impulso de la misión por parte de los helenistas o su verosímil redacción del primer evangelio (Marcos), así como las especulaciones teológicas de Pablo y las eclesiásticas de sus seguidores, que tantos recelos y rechazos despertaron, no ya entre los judíos, sino en el seno de la propia comunidad cristiana, bastan para mostrar su incalculable trascendencia en la suerte final del cristianismo.

Sorprende igualmente el fracaso religioso y social de la helenización del cristianismo en el siglo II, a pesar del esfuerzo meritorio de tantos apologetas y polemistas, y del testimonio de algún mártir de la época. Este fracaso posiblemente evitó que el cristianismo se consolidara como una simple escuela filosófica y moral que especulaba sobre una divinidad extraña, el Logos de dios. Pero su obra no fue en absoluto inútil, porque dio nuevos recursos doctrinales al cristianismo incipiente y lo impulsó decididamente por derroteros ajenos al Judaísmo. No he logrado comprender, y no sé si alguien lo ha hecho, el aislamiento de estos piadosos filósofos y mártires cristianos en un entorno ideológico teñido de honda espiritualidad, su incapacidad para atraer o, al menos, disipar los prejuicios anticristianos de tantos miembros de las clases dirigentes romanas que participaban de esa espiritualidad y que, en el fondo, tampoco lograron encauzarla por el politeísmo tradicional<sup>70</sup>. ¿Qué impidió hacerse cristianos, o simpatizar siquiera con ellos, a gente como Séneca, Plinio el Viejo, Plinio el Joven, Tácito, Plutarco, Arriano, Celso o Marco Aurelio?

El cristianismo sólo se hizo fuerte y socialmente atractivo tras su romanización, tras convertirse en una religión de masas y de costumbres, sincrética y ritualista, bahuarte del Imperio. Para llegar aquí, hubo de sortear al menos cuatro tentaciones, aunque lo hiciese de manera más intuitiva que racional, más accidental que programada: en primer lugar, la tentación judaizante, que, de triunfar, lo hubiera difuminado en el Judaísmo rabínico; en segundo lugar, la tentación helenizante, que lo hubiera reducido a una escuela filosófica y ética de incidencia efímera, como acaeció a

---

<sup>70</sup> S. C. Mimouni y P. Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin*, op.cit. pp. 5 ss. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, 1975 (original inglés de 1968).

tantas otras de su tiempo; en tercer lugar, la tentación gnóstica, que lo hubiera convertido en un grupo teosófico, elitista y de escaso arraigo popular; y la cuarta, en fin, la tentación romana, que hubiera integrado a Cristo en el panteón clásico y hubiera hecho del cristianismo una religión más del surtido «supermercado espiritual» del Alto Imperio. La superación de estas tentaciones no supuso, sin embargo, renunciar enteramente a todo cuanto ofrecían. Por el contrario, como se ha visto en detalle, el cristianismo conservó una parte sustancial del legado judío, asumió la propedéutica helenística y aspectos peculiares de la reflexión teológica gnóstica y, finalmente, pero no menos importante, acabó revistiendo el ropaje y la esencia de la religión romana, y pudo por ello ocupar su puesto en el organigrama institucional del Estado y en la mentalidad dominante. Si fue así, cabría concluir que el cristianismo dio sus primeros pasos de la mano del Judaísmo, pero su independencia y conformación religiosa (aunque no definitiva) se las debe en esencia al Imperio, idea que, tantas veces formulada, no deja de intrigar ni pierde actualidad.